

DER EKKLESIALE SITZ IM LEBEN  
DER AUFFORDERUNG JESU ZUM GEWALTVERZICHT  
(Mt 5,39b-42 / Lk 6,29f)\*

*Peter Stuhlmacher zum 50. Geburtstag*

Von Gerhard Lohfink

I

Mit Güte kommt man gegen das Böse nicht an! Es scheint kaum ein härteres Argument gegen die Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht zu geben, als diese Lehre, die Menschen immer wieder aus langer Bedrückung ziehen. Und sie befinden sich damit in guter Gesellschaft. *Martin Buber* bekannte sich, wie viele seiner Glaubensgenossen, zu dem alten talmudischen Grundsatz: »Wenn einer sich anschickt, dich umzubringen: komme ihm zuvor.«<sup>1</sup>

Innerhalb der protestantischen Auslegungstradition der Bergpredigt gibt es – neben vielen anderen Stimmen – eine Position, die besagt: Die Forderung nach Gewaltlosigkeit ist nicht zu realisieren. Jesus wollte mit dieser Forderung auch nichts anderes, als die faktische Unfähigkeit der Welt zur reinen Güte zu entlarven. Der Mensch soll an der Bergpredigt immer wieder scheitern und gerade so seine Verlorenheit und seine maßlose Verstrickung in die Schuld erkennen.

So wenig mir diese Auslegungstradition die Lehre Jesu zu treffen scheint, so handelt es sich doch um eine Position, die einen *biblischen* Hintergrund hat<sup>2</sup> und die einen *theologischen* Anspruch stellt. Banal hingegen liest es sich in einem katholischen Katechismus, der 1975 in der Schweiz mit kirchlicher Druckerlaubnis und vatikanischer Belobigung erschien. In diesem Katechismus wird im Kontext der Frage nach der Gewaltlosigkeit kategorisch erklärt: »Die Anweisungen in der Bergpredigt sind nicht wörtlich zu nehmen, weil das sowohl im privaten wie im öffentlichen Leben zu unhaltbaren Zuständen führen würde.«<sup>3</sup>

Ein wörtliches Ernstnehmen der Bergpredigt, wie es *Franz von Assisi* gelebt hat, führt also zu unhaltbaren Zuständen . . . Man traut seinen Augen nicht! Wir sollten uns allerdings nicht allzusehr entrüsten. Denn der zitierte Text spricht ja nur mit bemerkenswerter Ehrlichkeit aus, was viele denken und was wir alle in unserer Praxis ständig ratifizieren: Wir antworten auf Gewalt mit Gegengewalt. Wir lassen uns nichts gefallen. Wir halten nicht noch die andere Backe hin.

\* Der folgende Beitrag gibt – mit nur geringfügigen Änderungen – ein Referat wieder, das ich im Wintersemester 1981/82 im Rahmen einer Vorlesungsreihe der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen gehalten habe. Das Thema der gesamten Reihe lautete: »Friedenspolitik – Verteidigung – Abrüstung«.

<sup>1</sup> Vgl. *Schalom-Ben-Chorin*, Grenzen der Gewaltlosigkeit, in *A. Baudis – D. Clausert – V. Schliski – B. Wegener* (Hrsg.), Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Helmut Gollwitzer zum 70. Geburtstag, München 1979, 319–328, 323.

<sup>2</sup> Im Hintergrund stehen Röm 3,20 und 7,7–25.

<sup>3</sup> *A. Schraner*, Katholischer Katechismus, Stein am Rhein 1975, 224f.

Wer gegen die Aufforderung Jesu zu Gewaltverzicht protestiert, steht also keineswegs allein, sondern in einer langen Tradition. Er hat viele Christen, und er hat vor allem viele Theologen auf seiner Seite. Ständig wird die Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht entschärft, verharmlost, angepaßt, relativiert, in den wohldurchdachten Koordinaten theologischer Systeme fixiert. Sie wird als Zielgebot, als Orientierungswert, als Handlungsimpuls, als Interimsethos, als Hochethos, als Gesinnungsethos oder als Forderung nur an den *einzelnen* auf den Begriff gebracht und so domestiziert.

Glücklicherweise will aber diese Domestizierung nicht gelingen. Jesu Aufforderung zum Gewaltverzicht erweist sich trotz aller Abwehr- und Eingrenzungstheorien als »gefährliche Erinnerung«, als ein hochbrisanter Sprengsatz inmitten der kirchlichen Tradition, dessen Entschärfung bis heute nicht geglückt ist. Immer wieder stehen in der Kirche Menschen auf, und immer wieder bilden sich in der Kirche Gruppen, die Jesu Aufforderung zum Gewaltverzicht wörtlich nehmen. Die theologische Diskussion der Frage nach Gewalt und Gewaltverzicht hat sich seit einiger Zeit sogar in einem eminenten Maß zugespitzt. Der Grund liegt auf der Hand: Wir merken allmählich, daß es dabei einfachhin um die Weiterexistenz des Menschen auf dieser Erde geht. Wenn ich recht sehe, ist in den letzten Jahren die Frage nach dem Gewaltverzicht beziehungsweise die Frage nach der Geltung der Bergpredigt aber auch zum Katalysator für ein neues Fragen nach der richtigen Form kirchlicher Gemeinschaft geworden. Diese *ekkesiologische* Relevanz der Frage nach der Gewaltlosigkeit möchte ich zum eigentlichen Zielpunkt der folgenden Überlegungen machen. Ich werde fragen: Von wem fordert Jesus eigentlich den Gewaltverzicht: von der gesamten Menschheit, von einer bestimmten Gruppe innerhalb der Menschheit oder von dem je einzelnen?

## II.

Doch bevor ich mich dieser Frage zuwende, ist es notwendig, wenigstens kurz etwas zu dem Text zu sagen, um den es nun schon die ganze Zeit geht: zu jenem Text, der die Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht am klarsten formuliert. Er findet sich in Mt 5,39b–42 par Lk 6,29f – fehlt hingegen bei Markus. Schon hieran wird deutlich: Er geht auf die Logienquelle zurück. Offensichtlich hat Matthäus in unserem besonderen Fall den ursprünglichen Wortlaut von Q besser bewahrt als Lukas. Aufgrund eines synoptischen Vergleichs läßt sich der Abschnitt über den Gewaltverzicht in der Logienquelle folgendermaßen rekonstruieren<sup>4</sup>:

(λέγω ὑμῖν·)

τῷ ῥαπίζοντι σε εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα,

στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην·

καὶ τῷ θέλοντι σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν,

ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον·

(καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἓν,

<sup>4</sup> Rekonstruktion nach S. Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 120–127.

ὑπαγε μετ' αὐτοῦ δύο·)  
τῷ αἰτοῦντί σε δός,  
καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανείσασθαι μὴ ἀποστραφῆς.

(Ich sage euch:)

Dem, der dich schlägt auf die rechte Backe,  
halte ihm auch die andere hin.

Und dem, der mit dir prozessieren und dein Untergewand nehmen will,  
laß ihm auch den Mantel.

(Und welcher dich pressen will zu einer Meile,  
geh mit ihm zwei.)

Dem, der dich bittet, gib,  
und den, der von dir leihen will, weise nicht ab.

So etwa dürfte der Text in der Logienquelle ausgesehen haben. Vermutlich haben wir mit dieser Rekonstruktion noch nicht den Wortlaut Jesu selbst, seine *ipsissima vox*, erreicht. Es liegt ja eine genau durchdachte, vierteilige Logienkomposition vor, die zu einer Antiklimax geordnet ist. Das heißt: Das Böse, dem man nicht widerstehen soll, wird vom Textende zum Textanfang hin immer schlimmer. Die Steigerung geht von der *unverschämten Bitte über die Nötigung zur Prozeßdrohung* und von da zur *nackten Gewalttat*. Auch andere Indizien zeigen, daß es sich um eine sorgfältig komponierte, redaktionelle Komposition von Einzellogien handelt. Uns braucht die Frage nach der Literar- und Traditionsgeschichte der Gesamtkomposition hier jedoch nicht zu interessieren. Entscheidend ist, daß die vierteilige Logienkomposition in ihren einzelnen Gliedern die provozierende Sprache und das radikale Ethos Jesu in Sachen Gewaltverzicht widerspiegelt. Es besteht ein weitgehender Konsens in der neutestamentlichen Exegese, daß wir hier bei Jesus selbst sind; Mt 5,39–42 dokumentiert mindestens seine *ipsissima intentio*.<sup>5</sup>

Aber schauen wir uns die vier Logien vom Gewaltverzicht noch etwas genauer an: Am Ende der Antiklimax ist vom Leihen die Rede. Wahrscheinlich geht es um Geld. Einer kommt und will sich Geld leihen. Das ist an sich noch kein Unrecht. Aber es ist unangenehm. Es kann sogar eine Zumutung sein, da der Fromme damals keinen Zins nehmen durfte. Zudem ist vom Kontext her vorauszusetzen, daß von seiten dessen, der leihen will, Druck ausgeübt wird. Jesus jedoch sagt: »Den, der von dir leihen will, weise nicht ab.«

Anschließend ist vom Bitten die Rede. Die Situation ist nicht weiter konkretisiert.

H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (FzB 34), Würzburg 1978, 269–275; A. Polag, Fragmenta Q. Textheft zur Logienquelle, Neukirchen-Vluy 1979, 34. Das in Klammern Gesetzte ist für Q nicht mit derselben Sicherheit rekonstruierbar wie der übrige Text.

<sup>5</sup> Zur neueren Auslegung vgl. vor allem: S. Schulz (s. Anm. 4) 120–127; D. Lübrmann, Liebet eure Feinde (Lk 6,27–36/Mt 5,39–48): ZThK 69 (1972) 412–438; L. Schottroff, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition. Mt 5,38–48; Lk 6,27–36, in: G. Strecker (Hrsg.), Jesus Christus in Historie und Theologie. Festschrift Hans Conzelmann, Tübingen 1975, 197–221; H. Merklein (s. Anm. 4) 269–275; G. Theißen, Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38–48/Lk 6,27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1979, 160–197; H. Büchele, Bergpredigt und Gewaltfreiheit: StZ 106 (1981) 632–640; W. Lienemann, Gewalt und Gewaltverzicht. Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt, München 1982, 48–67 (Literatur!).

Vielleicht ist an Bettler gedacht. Wenn man bedenkt, wie verbreitet und penetrant Betteln im Orient sein kann, ahnt man, was da verlangt wird. Wiederum fordert der Kontext, einen gewissen Druck von seiten des Bittenden vorauszusetzen. Der Bittende wird lästig; er tritt unverschämt auf. Jesus jedoch sagt: »Wenn dich einer bittet, dann gib ihm.«

Auf der nächsten Stufe der Antiklimax beginnt der Zwang. ἀγγαρεύω ist terminus technicus für das Erpressen von Fron- und Dienstleistungen durch eine Besatzungsmacht. Alles spricht dafür, daß in unserem Text die Situation des von den Römern beherrschten Palästina vor Augen steht. Die römischen Kohorten nahmen sich das Recht heraus, einen Juden als Wegführer oder als kostenlosen Lastenträger zum Mitgehen zu zwingen. Jesus sagt: Wenn man dich auf diese Weise zu *einer* Meile zwingt, dann tu das Doppelte: Geh *zwei* Meilen weit mit.

Der anschließende Fall ist schwerwiegender. Jemandem soll das einzige Gewand, das er besitzt, abgenommen werden. Die Nötigung geht so weit, daß mit dem Richter gedroht wird. Vielleicht geht es um eine *Pfandeintreibung*, vielleicht um Schadenersatz – die konkrete Situation bleibt offen. Jedenfalls handelt es sich um einen Armen, der nur ein einziges Gewand und einen einzigen Mantel besitzt. Der Mantel durfte ihm nicht abgenommen werden – das war schon in Ex 22,25f rechtlich festgelegt –, weil sich die Armen in der Nachtkälte mit ihrem Mantel zudecken mußten. Sie hatten nichts anderes. Jesus sagt: Kämpfe nicht vor Gericht um dein Gewand. Laß es dir sofort abnehmen. Ja, gib deinen Mantel noch dazu.

An der Spitze der Antiklimax steht der schlimmste Fall. Ging es bisher um sich steigernde Nötigung, vielleicht auch um verschleierte, verdeckte Gewalt, so handelt es sich jetzt um den Ausbruch offener, brutaler Gewalt, die zugleich als schwere Beleidigung gelten muß. Denn es wird ausdrücklich gesagt, daß der erste Schlag auf die *rechte* und nicht auf die *linke* Backe erfolgt. Es wird also nicht mit der Innenseite der Hand, sondern mit dem Handrücken geschlagen. Und der Schlag mit dem Handrücken gilt im Orient als außerordentlich schwere Beleidigung. Jesus sagt: Laß dich brutal beleidigen. Halte deinem Widersacher dann sogar noch die andere Backe hin.

Die Intention der vier Logien ist eindeutig. Dem Hörer wird eingeschärft: Verzichte auf jede rechtliche Sanktion! Verzichte auf jede Wiedervergeltung! Beantworte Gewalt nicht mit Gegengewalt! Aber verharre, wenn dir Unrecht getan wird, auch keineswegs in tatenloser Passivität! Komm deinem Widersacher entgegen! Beantworte seine Nötigung oder seine Brutalität mit überströmender Güte! Vielleicht kannst du ihn auf diese Weise gewinnen.<sup>6</sup>

Ihre besondere Prägnanz erhalten die Aufforderungen von Mt 5,39b–42 dadurch, daß sie keine außergewöhnlichen, relativ seltenen Fälle schildern, sondern daß sie dem realen Alltag der Hörer Jesu entnommen sind und eine ganze Skala von Mög-

<sup>6</sup> In der neueren Auslegung wird mit Recht hervorgehoben, daß die ursprüngliche Logientradition über den Gewaltverzicht gerade keine *tatenlose Passivität* fordert. Vgl. besonders L. Schottroff (s. Anm. 5); ferner H. Büchele (s. Anm. 5) 632f und W. Lienemann (s. Anm. 5) 54.62. Die vier Logien bleiben offen für das, was heute »gewaltfreier Widerstand« genannt wird. Die Spannung zu Mt 5,39a ist dann freilich nicht zu übersehen.

lichkeiten verschleierter oder offener Gewalt voraussetzen – von der Belästigung bis zur direkten Gewalttat.

Bereits diese letzte Beobachtung spricht sehr deutlich gegen Auslegungen, die unseren Text *rein* metaphorisch verstehen möchten. Selbstverständlich liefert Jesus keine Kasuistik. Und selbstverständlich enthält der Text metaphorische Elemente. Sie werden vor allem im jeweiligen Nachsatz deutlich: »Sogar zwei Meilen mitgehen«, »noch den Mantel dazugeben«, »auch noch die andere Backe hinhalten« – damit verwandelt sich das nur passive Erdulden von Unrecht in ein höchst aktives »dem Gegner noch mehr entgegenkommen«, ja, geradezu in ein »sich um den Gegner bemühen«, »ihn zum Bruder machen wollen«. Insofern wird hier immer auch bildhaft gesprochen. Wie an vielen anderen Stellen redet Jesus in prophetisch-provokativer Zuspitzung. Das ändert aber nichts daran, daß er auf *reale* Verhaltensweisen abzielt, die als solche einzulösen sind und die modellartig analoge Fälle beleuchten. Jesus verbietet tatsächlich das Anwenden von Gewalt, und er ist überzeugt, daß jeder, der sein Wort annimmt, ohne Gegengewalt und Wiedervergeltung leben kann.

Wie sehr man sich zu hüten hat, die jesuanische Aufforderung zum Gewaltverzicht metaphorisch zu verflüchtigen oder mit Interpretationskünsten zu entschärfen, zeigt die sogenannte *Ausrüstungsregel*. Sie findet sich innerhalb der »Botenrede« Lk 10, 2–16 par Mt 10, 5–42 (vgl. Mk 6, 7–11 par Lk 9, 2–5). Dabei braucht uns die Rückführbarkeit der Ausrüstungsregel auf den historischen Jesus in diesem Fall gar nicht zu interessieren. Es genügt auch schon, wenn sie auf die ältesten palästinischen Gemeinden zurückgeht. Entscheidend ist: In der Ausrüstungsregel wird den Jüngern beziehungsweise den christlichen Boten, die durch Israel ziehen, um das Reich Gottes zu verkündigen, detailliert verboten, dabei Geld, einen Proviantstasche, ein Untergewand zum Wechseln, Sandalen oder einen Reisestab mitzunehmen. Bei Lukas lautet das so: »Nehmt nichts mit auf den Weg; keinen Stock, keinen Proviantstasche, kein Brot, kein Geld, kein zweites Untergewand« (Lk 9, 3; vgl. Mt 10, 10).

Nun kann man natürlich auch diese Ausrüstungsregel metaphorisch interpretieren, und manche Ausleger haben das bewußt getan. Man kann von der *inneren Anspruchslosigkeit* der ausgesandten Boten oder ähnlichem sprechen. Aber damit verfehlt man den realen Sinn des Textes. Erstens liegt hier die Gattung der *Instruktion* vor, die sehr konkrete und völlig verbindliche Weisungen gibt. Zweitens aber wissen wir aus der Antike und dem frühen Judentum, daß die Ausrüstung von Wanderphilosophen, von Wanderpredigern oder von Mitgliedern bestimmter religiöser Gruppen oft sorgfältig gewählt und nicht selten sogar genau festgelegt war. Es sei erinnert an Pythagoras, an die kynischen Wanderphilosophen, an die Essener, an Johannes den Täufer.

Die Gewandung beziehungsweise Ausrüstung hatte in solchen Fällen zeichenhafte Bedeutung. Sie sollte etwas über das Wesen des betreffenden Menschen oder der betreffenden Gruppe aussagen.<sup>7</sup> Nun ist die Ausrüstungsregel in ihrer ältesten Form außerordentlich rigoros. Sie ist gar nicht denkbar ohne die Voraussetzung herzlich-

<sup>7</sup> Zum zeichenhaften Auftreten der Boten vgl. P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle (NTA 8), Münster 1972, 312–331; I. Bosold, Pazifismus und prophetische Provokation. Das Grußverbot Lk 10, 4b und sein historischer Kontext (SBS 90), Stuttgart 1978.

ster Gastfreundschaft, mit der die Boten immer wieder aufgenommen werden, wenn sie abends in ein Haus einkehren.

In unserem Zusammenhang viel wichtiger ist allerdings die absolute Wehrlosigkeit, die durch die Ausrüstung – genauer: durch die fehlende Ausrüstung – angezeigt wird. Der Stock diente ja in Palästina nicht nur als Stütze beim Wandern, sondern er war zugleich die Waffe des Armen gegen Räuber und wilde Tiere. Und ohne Schuhwerk war eine schnelle Flucht unmöglich. Der Verzicht auf Stock und Sandalen führte also zur Wehrlosigkeit und zwang zur Gewaltlosigkeit, ja er mußte zum demonstrativen Signal für absolute Friedensbereitschaft werden. Deshalb heißt es auch im Kontext: »Seht, ich sende euch wie Lämmer mitten unter die Wölfe« (Mt 10,16 par Lk 10,3).

Es wäre ein schwerer exegetischer Mißgriff, die Ausrüstungsregel in ihrer Konkretheit nicht wörtlich zu interpretieren. Insofern gibt sie uns einen wichtigen methodischen Hinweis, wie man Mt 5,39b–42 zu deuten hat – gleichgültig, ob die Ausrüstungsregel von Jesus selbst stammt oder von urchristlichen Wanderaposteln, die Jesus sehr genau verstanden haben. Man kann die Ausrüstungsregel freilich nur dann wörtlich interpretieren, wenn man den gesellschaftlich-sozialen Kontext der Botenrede kennt und ernst nimmt: das zu sammelnde Israel und die Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft der ersten christlichen Gemeinden. In diesem Kontext ist die Botenrede entstanden, und in diesem Kontext wurde sie zunächst überliefert.

Ich vermute, daß wir die jesuanische Aufforderung zum Gewaltverzicht nur deshalb nicht ernst nehmen und nicht ernst nehmen können, weil uns auch hier der gesellschaftliche Kontext, nämlich die Art von Gemeinschaft bzw. Gemeinde, für die diese Forderung einst gedacht war, entglitten ist.

Aber damit bin ich bei meinem eigentlichen Thema: Was ist der Sitz im Leben der jesuanischen Aufforderung zum Gewaltverzicht? Was ist der gesellschaftliche Kontext dieser Forderung? Wem gilt sie? Gilt sie der gesamten Menschheit, gilt sie einer bestimmten Gruppe, oder gilt sie dem je einzelnen?<sup>8</sup>

### III.

Es ist ein entscheidendes Defizit der bisherigen Diskussion über Mt 5,39b–42, daß sie nicht konsequent genug nach den Adressaten gefragt hat.<sup>9</sup> Genau an dieser Frage hängt aber alles. Die Thematik des Gewaltverzichts muß deshalb integriert werden in die prinzipielle Thematik, wem überhaupt die Predigt und das Wirken Jesu galten.

In dieser allgemeineren Frage beginnt sich heute ein Konsens abzuzeichnen. Völlig zu Recht wird von immer mehr Forschern betont: Der Adressat der Predigt Jesu war

<sup>8</sup> Für eine ausführliche Begründung des folgenden Abschnitts III vgl. *G. Lobjink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Freiburg i. Br. 1982.

<sup>9</sup> Charakteristisch noch jüngst *I. Broer*, Plädierte Jesus für Gewaltlosigkeit? Eine historische Frage und ihre Bedeutung für die Gegenwart: *BiKi* 37 (1982) 61–69. I. Broer kennt – wie viele andere vor ihm – nur die Alternative: *privater Bereich/öffentlicher Bereich (= Staat)*. Der Aufsatz endet zwangsläufig in Ratlosigkeit.

*Israel*. Es ging Jesus um das Schicksal des *Gottesvolkes*. Jesus wollte Israel angesichts der nahen Gottesherrschaft zurüsten und sammeln. Am klarsten zeigt sich diese Grundintention Jesu in der Auswahl und Aussendung von zwölf Jüngern. Daß Jesus gerade *zwölf* Jünger auswählt, ist deutlich eine Zeichenhandlung, die seinen Anspruch auf ganz Israel als das Zwölfstämmevolk ausdrücken soll.

Wir müssen aber noch weitergehen: Jesus wendet sich mit seiner Verkündigung nicht nur betont an Israel, er wendet sich sogar *ausschließlich* an Israel. Eine Heidenmission hat Jesus nicht ins Auge gefaßt. Dem Matthäusevangelium zufolge gebietet er denen, die er aussendet: »Geht nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel« (Mt 10,6; vgl. 15,24).

Um das Heil der Heiden macht sich Jesus dabei keine Sorgen: »Ich sage euch: Viele werden von Osten und von Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Reich der Himmel zu Tische liegen« (Mt 8,11 par Lk 13,28f). Jesus greift mit diesem Wort prophetische Vorstellungen auf, die mit einer »Völkerwallfahrt« nach Jerusalem rechnen, sobald Israel zum wahren Gottesvolk geworden ist. Die prophetische Vorstellung von der Völkerwallfahrt kommt ganz ohne den Missionsgedanken aus: Die Heiden werden, fasziniert von dem Heil, das in Israel sichtbar wird, ganz von selbst zum Gottesvolk hingetrieben. So zeigt gerade die Vorstellung von der Völkerwallfahrt, mit welcher Selbstverständlichkeit sich Jesus auf die Sammlung Israels konzentriert. Alles andere wird Gott dann schon herbeiführen. Jesus ist ganz auf Israel ausgerichtet. Immer wieder stößt man bei ihm auf den Willen zur Sammlung Israels. Ich möchte hierfür wenigstens noch einen wichtigen Text anführen – nämlich das Vaterunser. Dort beten wir: »Geheiligt werde dein Name« (Mt 6,9). Viele Christen verstehen das so: Sie – die Beter – sollen den Namen Gottes heiligen. In Wirklichkeit ist hier jedoch gar nicht der Mensch das logische Subjekt, sondern Gott. *Gott selbst* soll seinen Namen heiligen. Aber was heißt das? Die Antwort gibt das 36. Kapitel bei Ezechiel: Dort ist davon die Rede, daß durch die Zerstreuung Israels unter die Heiden der Name Gottes entweiht worden ist. Denn die Heiden sagen ja jetzt überall: Das also ist das Volk Jahwes! Dieser Jahwe muß ein ohnmächtiger Gott sein, da er sein eigenes Volk nicht vor dem Verlust seines Landes bewahren konnte (vgl. Ez 36,20)! Angesichts dieser Situation heißt es in einer Gottesrede:

»Nicht euret wegen handle ich, Haus Israel, sondern um meines heiligen Namens willen, den ihr bei den Völkern entweiht habt, wohin ihr auch gekommen seid. Meinen großen, bei den Völkern entweihten Namen, den ihr mitten unter ihnen entweiht habt, *werde ich wieder heiligen*. Und die Völker – Spruch Gottes, des Herrn – werden erkennen, daß ich der Herr bin, wenn ich mich an euch vor ihren Augen als heilig erweise. Ich hole euch heraus aus den Völkern, *ich sammle euch* aus allen Ländern und bringe euch in euer Land« (Ez 36,22–24; vgl. 20,41–44).

Der Text und sein Kontext zeigen deutlich: *Gott selbst* heiligt seinen Namen. Und zwar heiligt er seinen Namen dadurch, daß er Israel in der Endzeit von überallher sammelt, es erneuert und es wieder zu einem heiligen Volk macht. »Geheiligt werde dein Name« – das heißt also nichts anderes als: »Sammle und erneuere dein Volk! Laß es wieder zum wahren Gottesvolk werden!« Offensichtlich ist Jesus überzeugt, daß diese endzeitliche Sammlung des Volkes durch Gott *schon jetzt* begonnen hat,

genauso wie das Kommen des Reiches *bereits jetzt* geschieht. Und Jesus ist überzeugt, daß die Sammlung des Volkes und das Kommen des Reiches *durch ihn selbst* geschehen. Denn wo er handelt, da handelt Gott. Gerade das ist das Geheimnis Jesu.

Unsere letzten Überlegungen haben wohl gezeigt: Es geht Jesus um die endzeitliche Sammlung und Zurüstung des Gottesvolkes. Seine gesamte Praxis und Verkündigung lassen sich nur so wirklich begreifen und einordnen.

Wenn die uns überlieferten Jesusworte die Sammlung Israels kaum explizit zum Thema machen (vgl. allerdings Mt 23,37 par Lk 13,34; Mt 12,30 par Lk 11,23), so ist dies allein dadurch zu erklären, daß für Jesus offenbar der Reich-Gottes-Gedanke die Sammlung des Volkes als Selbstverständlichkeit impliziert.

Nun wird in der exegetischen Diskussion immer wieder betont, daß Jesus den Reich-Gottes-Begriff ganz *universal* verstanden habe und ihn von allen *jüdisch-nationalen* Inhalten gereinigt habe. Das ist prinzipiell richtig. Es gibt bei Jesus keinerlei *national-restaurative* Züge. Jesus läßt zum Beispiel im Vaterunser nicht um die Befreiung des Landes beten. Im Begriff des Reiches Gottes ist auch wirklich *Universalität* angelegt; nur so wird später das Phänomen »Heidenmission« überhaupt möglich. Trotzdem darf aber nicht übersehen werden, daß der jesuanische Begriff des Gottesreiches seinen Sitz im Leben nirgendwo anders als in der Zuwendung Jesu zu Israel hat. Es geht ja darum, daß sich die Herrschaft Gottes ganz durchsetzt, daß sie *sichtbar* in Erscheinung tritt. Wo aber kann sich diese Sichtbarkeit, diese Wahrnehmbarkeit der Herrschaft Gottes passender realisieren als am Volk Gottes? In den Heilstaten Jesu an Israel, in seinen Dämonenaustreibungen, in seinen Krankenheilungen, in seiner Annahme der Sünder leuchtet die Gottesherrschaft schon jetzt auf. Es muß nachdenklich machen, mit welcher Selbstverständlichkeit Matthäus später formulieren kann, daß das Reich Gottes Israel weggenommen und einem anderen Volk gegeben wird (Mt 21,43; vgl. 8,12). Das Auffällige an dieser Formulierung ist die eindeutige Bindung der Gottesherrschaft zuerst an Israel und später an ein anderes Volk (Singular!). Die Gottesherrschaft setzt also offenbar immer ein Volk, ein Gottesvolk voraus, in welchem sie sich durchsetzen und in welchem sie aufleuchten kann. Man darf die Texte des Neuen Testaments eben nicht mit der Brille jenes theologischen Individualismus lesen, der sich Reich Gottes nur als universale, innere Wirklichkeit in den Seelen gottgläubiger Menschen, die als einzelne über die Welt zerstreut sind, vorstellen kann.

Grundlegend für zentrale Texte alttestamentlicher Theologie ist nun einmal, daß sich Gott aus den vielen Völkern, die es in der Welt gibt, ein einziges Volk aussucht, um dieses eine Volk zum *Zeichen des Heils* zu machen. Der Blick auf die übrigen Völker ist damit keineswegs verstellt. Die übrigen Völker werden ja dann, wenn das Gottesvolk als Zeichen unter den Völkern aufleuchtet, (vgl. vor allem Jes 2,1–3), vom Gottesvolk lernen, ja sie werden in Israel zusammenströmen, um in Israel und vermittelt durch Israel an der Herrlichkeit Gottes Anteil zu bekommen. Das alles kann aber nur dann geschehen, wenn Israel als *Zeichen des Heils* wirklich erkennbar wird, wenn das Heil Gottes das Volk vernehmbar, greifbar, ja sichtbar verwandelt hat.

Gott setzt also, biblischer Theologie zufolge, seine Herrschaft, die prinzipiell die

ganze Welt umfaßt, gerade in der Weise durch, daß er ganz klein anfängt: bei einer Familie (biblisch gesprochen: bei Abraham), bei einem Clan, bei einer Gruppe, bei einem kleinen Volk. Nur kraft dieser göttlichen Pädagogik bedeutet Gottesherrschaft nicht Vergewaltigung der Welt, sondern Ruf in die Freiheit; ein Ruf, ja geradezu eine Verlockung für die übrigen Völker, dem Beispiel derer zu folgen, die zuerst gerufen wurden.

Jesus muß sich diese prophetische Deutung der Geschichte Gottes mit der Welt, dieses Verständnis der Erwählungsgeschichte Israels, zutiefst zu eigen gemacht haben. Denn er gibt auch dann, als sich Israel als Ganzes seinem Ruf versagt, den Gedanken, daß die Gottesherrschaft ein *Volk* haben muß, nicht auf, sondern konzentriert sich nun auf seinen Jüngerkreis. Er bindet also jetzt die Gottesherrschaft, ohne Gesamt-Israel aus dem Blick zu verlieren, an seine Jüngergemeinde: »Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben« (Lk 12,32; vgl. 22,29). Es muß an dieser Stelle nun also unbedingt über den Jüngerkreis gesprochen werden. Erst so kann verständlich werden, wo die jesuanische Forderung des Gewaltverzichts ihren genuinen Ort hat.

Eine wichtige Funktion des Jüngerkreises ist bereits zur Sprache gekommen: Die Jünger, vor allem die Zwölf, sind zunächst einmal Instrument der Sammlung Israels. Nachdem jedoch Israel *als Ganzes* die Botschaft Jesu nicht annimmt, wächst dem Jüngerkreis noch eine andere Funktion zu. Er bekommt nun die Aufgabe, das zu realisieren, was eigentlich in Gesamt-Israel hätte geschehen sollen: Annahme des Evangeliums vom Gottesreich, Umkehr, Sammlung zu einer brüderlichen Gemeinschaft. Die Intention Jesu ist offensichtlich, daß sich der Jüngerkreis dabei nicht abschließt und sich auch nicht gegen Israel zusammenschließt, sondern daß er für Israel offen und ständig auf ganz Israel ausgerichtet bleibt.

Wegen dieser tiefgreifenden Korrelation zwischen dem Jüngerkreis und Israel ist es müßig zu fragen, ob die ethischen Weisungen Jesu nur für den Jüngerkreis oder für ganz Israel gedacht sind. Das Ethos der »Bergpredigt« soll im Jüngerkreis gelebt werden, es ist aber zugleich Ethos für das ganze Volk. Die Spannung hängt eben damit zusammen, daß der Jüngerkreis auf Israel hin offen ist, daß er Israel präfiguriert, daß er Gesamt-Israel zeichenhaft darstellt.

Jedenfalls ist die »Bergpredigt« – dieser Begriff steht hier als Sammelbezeichnung für die gesamte ethische Unterweisung Jesu – nicht an den isolierten einzelnen oder, was letztlich dasselbe ist, nicht an die Menschheit als Ganze gerichtet. Der Adressat der »Bergpredigt« ist Israel beziehungsweise der Israel repräsentierende und präfigurierende Jüngerkreis. Das ist übrigens in den Rahmenbemerkungen zur »Bergpredigt« sowohl von Matthäus (vgl. Mt 5,1f; 7,28f) wie von Lukas (vgl. Lk 6,17–20; 7,1) ausdrücklich festgehalten. Es liegt aber bereits in der Natur der Sache selbst. Jesus spricht ja nicht zufällige Hörer an, sondern er verkündigt und lehrt *in Israel*. Selbstverständlich steht im Hintergrund dieser Konzentration auf Israel die Zuversicht, daß schon bald *alle Völker* vom Gottesvolk lernen und mit Israel zusammen die neue Gesellschaftsordnung Gottes leben (vgl. das Motiv der Völkerwallfahrt!). Aber dieses Ziel ist nur über die Umkehr des Gottesvolkes zu erreichen.

So entsteht in den Handlungsanweisungen Jesu durchaus ein Ethos, das für eine bestimmte »Gruppe« gedacht ist – nämlich für die »Gruppe«, die Jesus sammeln und

die er für das Reich Gottes zurüsten will, indem er sie unter die befreiende und heilmachende Botschaft von der nahen Basileia stellt. Die »Bergpredigt« formuliert das Ethos für das Gottesvolk, das sich aufgrund der Predigt vom Gottesreich sammeln läßt.

Moderne Begriffe wie »Zielgebote« oder »Gesinnungsethik« werden dem Phänomen dieses Ethos in keiner Weise gerecht, weil es Jesus durchaus um konkrete Praxis geht, von der er überzeugt ist, daß sie gelebt werden kann – allerdings nur dort, wo eine ganze Gruppe beziehungsweise ein ganzes Volk an das Reich Gottes glaubt und sich in freiem Konsens den Anforderungen des Reiches Gottes unterwirft. Wo das geschieht, werden die Jünger, wird Israel zum »Salz der Erde«, zum »Licht der Welt« und zur »Stadt auf dem Berge« (Mt 5,13–16).

Wo im Sinne Jesu an das Wunder des Reiches Gottes geglaubt und das Reich Gottes als unverdientes Geschenk angenommen wird, entsteht aber nicht nur ein neues *Ethos*, sondern dort entsteht auch eine neue Form von *Gemeinschaft*. Die alten Bindungen an die Familie, an den Clan, an die Nation treten dann zurück, werden unwichtig oder werden zumindest relativiert. An ihre Stelle tritt die neue Familie der Brüder und Schwestern Jesu.

Es scheint mir exegetisch wenig wahrscheinlich, daß diese neue Familie nur aus denen besteht, die Jesus wortwörtlich nachfolgen, indem sie hinter ihm hergehen, wenn er in Palästina unterwegs ist. Die neue Familie besteht vielmehr aus allen, die bereit sind, jetzt, in dieser Stunde, das Reich Gottes anzunehmen und so den Willen Gottes zu tun. Am deutlichsten zeigt sich die Programmatik der neuen Familie in Mk 3,31–35: Jesus befindet sich in einem Haus, und er ist von vielen Menschen umlagert – nicht nur von seinen Jüngern (vgl. Mk 3,20). Als man ihm sagt: »Deine Mutter und deine Brüder sind draußen und fragen nach dir«, antwortet Jesus: »Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder?« Und er blickt auf die Menschen, die im Kreis um ihn herumsitzen, und sagt: »Das hier ist meine Mutter, und das sind meine Brüder. Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter.«

Offensichtlich bedeutet »den Willen Gottes tun«<sup>10</sup> in diesem Zusammenhang: das Reich Gottes, das Jesus verkündet, annehmen, und zwar mit absoluter Offenheit und mit einer letzten Bereitschaft, sein Leben verändern zu lassen. Geschieht dies aber, dann entsteht notwendig eine neue Art von brüderlicher Gemeinschaft. Bei anderer Gelegenheit kann Jesus deshalb sagen:

»Jeder, der um meinetwillen . . . Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker verlassen hat, wird das Hundertfache dafür erhalten – und zwar schon jetzt in dieser Stunde Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker . . .« (Mk 10,29f).

Man muß das Unerhörte in solchen Jesusworten herausspüren: Vater und Mutter – dahinter steht die uralte, heilige, im Dekalog bestätigte Ordnung der patriarchalischen Familie. Brüder und Schwestern – das sind die Blutsverwandten; das ist der Clan, dem der Orientale angehört und dem er Rechenschaft schuldig ist, der ihn dafür aber auch schützt. Kinder – das ist die größte Freude des orientalischen Men-

<sup>10</sup> Zu dem wenig untersuchten Begriff des »Willens Gottes« vgl. jetzt N. Lobfink, Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg i. Br. 1982, 26–63.

schen; das ist sein Stolz, aber auch seine soziale Sicherheit, sozusagen seine Lebensversicherung für später. Und Äcker – das ist ein Stück des »Landes«; das ist der Anteil des Israeliten an dem heiligen, von Gott zugesicherten Erbe.

Dies alles aber wird nun von Jesus relativiert – die Eltern, der Clan, die soziale Sicherheit, das Land . . . Es ist möglich, unter Umständen sogar notwendig, das alles zu verlassen. Allerdings nicht um des Verlassens willen, nicht weil das Verlassen an sich schon etwas Positives wäre. Vielmehr deshalb, weil jetzt Neues entsteht: Diejenigen, die auf Jesus und seine Botschaft hören, diejenigen, die um des Gottesreiches willen das Alte hinter sich zurücklassen, werden zu einer neuen Familie; zu einer Familie, in der es in einer paradoxen Weise wieder Brüder, Schwestern und Mütter gibt – allerdings keine Väter mehr.

Die Väter werden in dem zweiten Teil des Logions wohl bewußt nicht mehr genannt, denn sie sind allzusehr Symbole der patriarchalischen Herrschaft. »Ihr sollt niemanden auf Erden euren Vater nennen«, wird es später bei Matthäus heißen, »denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel« (Mt 23,9). Menschliche »Herrschaft« soll es also in der neuen Familie der Brüder und Schwestern Jesu nicht mehr geben, sondern nur noch Brüderlichkeit, Schwesterlichkeit und Mütterlichkeit.

Wie ernst Jesus gerade diesen Punkt genommen hat, zeigt die Perikope Mt 10,35–45, in der von der Bitte der Zebedäussöhne erzählt wird. Die Perikope schließt mit einer Redekomposition, die programmatischen Charakter hat:

»Ihr wißt, daß diejenigen, die als Herrscher der Völker gelten, ihre Völker unterdrücken und daß ihre Großen sie vergewaltigen. Bei euch aber darf es nicht so sein. Wer unter euch groß sein will, soll euer Diener sein, und wer unter euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und sein Leben als Lösegeld für die vielen dahingebe« (Mk 10,41–45).

Dieser Text spricht genau das an, was heute oft als *Herrschaftsstrukturen* bezeichnet wird. Sie sind das Übliche in den Gesellschaften dieser Welt. In der Jüngergemeinde hingegen darf es keine Herrschaftsverhältnisse mehr geben. Wer dort der Erste sein will, soll der Sklave aller sein. Jesus fordert offensichtlich von seinen Jüngern eine völlig andere Art des Miteinanderumgehens, als sie sonst in der Gesellschaft üblich ist. Das heißt aber: Er fordert eine *Gegengesellschaft*, oder vielleicht besser: eine *Kontrastgesellschaft*.

Jesus versteht das zu sammelnde Gottesvolk, aus dem dann später die Kirche geworden ist, als eine wirkliche Kontrastgesellschaft. Das heißt keineswegs: als einen *Staat* oder als eine *Nation*. Wohl aber als Gemeinschaft, die einen eigenen Lebensraum bildet, als Gemeinschaft, in der man anders lebt und anders miteinander umgeht, als dies sonst in der Welt üblich ist. Man könnte das Gottesvolk, das Jesus sammeln will, durchaus als *alternative* Gesellschaft bezeichnen. In ihr sollen nicht die Gewaltstrukturen der Mächte dieser Welt herrschen, sondern Versöhnung und Brüderlichkeit. Das radikale Ethos der Bergpredigt richtet sich weder an den einzelnen noch an die gesamte Welt, sondern präzise an dieses von der frohen Botschaft geprägte Volk Gottes.

Und genau in diesem gesellschaftlichen Kontext des von Jesus gesammelten Gottesvolkes ist nun auch der Gewaltverzicht einzuordnen, den Jesus im Angesicht der

Gottesherrschaft verlangt.<sup>11</sup> Er ist nicht nur von dem einzelnen, der keine Verantwortung für andere trägt, gefordert. Das wird zwar ständig behauptet. Noch vor kurzem gab es in der Bundesrepublik Deutschland eine ziemlich scharfe Diskussion über die Geltung der Bergpredigt in der Politik – und da wurde genau dies immer wieder vorgebracht: Gewaltverzicht könne sich nur der *einzelne* leisten, der keinerlei Verantwortung für andere trage. Ich halte diese These für falsch; sie entspricht nicht dem Evangelium, und sie entspricht nicht dem Willen Jesu, der in einem eminenten Maß gesellschaftsbezogen denkt: sein Blick geht stets auf *Israel* beziehungsweise auf die *Jüngergemeinde* als die Präfiguration Israels, in der die Gottesherrschaft aufleuchten soll. Jesu Forderung nach absoluter Gewaltlosigkeit ist also durchaus gesellschaftsbezogen. Sie hat Öffentlichkeitscharakter.

Sie richtet sich allerdings auch nicht an die Adresse der Völker, der Staaten, der Gesellschaft im allgemeinen. Um diese Adressaten hat sich Jesus niemals gekümmert; sie hat er nicht angeredet. Er hat weder versucht, mit Herodes Antipas noch mit Pontius Pilatus Verbindung aufzunehmen, um ihnen zu sagen, wie sie regieren müßten. Solchen Leuten hätte er höchstens das gesagt, was der Verfasser des Johannesevangeliums ganz sachgerecht folgendermaßen formuliert: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Reich von dieser Welt, dann hätte ich Diener, die für mich kämpften, damit ich den Juden nicht ausgeliefert würde« (Joh 18,36). Achten wir genau auf die Formulierung: Hier wird nicht vom *Himmel* gesprochen. Jesu Reich ist durchaus *in* dieser Welt. Aber es ist nicht *von* dieser Welt, das heißt, es entspricht nicht den Strukturen dieser Welt.

Entspräche es den Strukturen dieser Welt, dann müßte man auch in diesem Reich um sein Recht kämpfen – und zwar notfalls mit Gewalt. Dort, wo das Reich Gottes anbricht, dort wo es jetzt schon aufleuchtet, gelten aber nach Jesus andere Gesetze. Das wahre Gottesvolk, die wahre Familie Jesu, darf nichts mehr mit Gewalt durchsetzen – *weder nach innen noch nach außen*. Im Gottesvolk darf man sich sein Reich nicht mehr erkämpfen mit den Mitteln der Gewalt, die in der Gesellschaft üblich und oft sogar rechtens sind. Dort soll man lieber Unrecht erleiden, als daß man Gewalt mit Gegengewalt beantwortet. Dort soll man jedem geben, der bittet. Dort soll man sich ruhig nötigen lassen. Dort soll man nicht nur das einzige Gewand, sondern auch noch den einzigen Mantel hergeben. Dort soll man sich lieber ins Gesicht schlagen lassen, als daß man zurückschlägt.

Noch einmal sei es gesagt: Jesus wollte mit all dem nicht nur eine innere Gesinnung ausdrücken, sondern er zielte auf konkrete Praxis innerhalb einer neuen gesellschaftlichen Ordnung. Er war allerdings überzeugt, daß man so nur in einer Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern leben kann, die sich in freiem Konsens zusammenfinden, die an das Reich Gottes glauben, die einen Lebensraum des gemeinsamen Glaubens bilden, die einander Kraft geben und in denen die Kräfte des Reiches Gottes schon jetzt am Werke sind.

Wenn ich in einer solchen Gemeinde von Brüdern und Schwestern lebe, kann ich

<sup>11</sup> Den Zusammenhang *Gewaltverzicht – Volk Gottes* betonen L. Schottroff (s. Anm. 5) 213; A. Strobel, Macht und Gewalt in der Botschaft des Neuen Testaments, in: H. Greifenstein (Hrsg.), Macht und Gewalt. Leitlinien lutherischer Theologie zur politischen Ethik heute, Hamburg 1978, 71–112, 98; W. Lie-nemann (s. Anm. 5) 63.71.

mich schlagen lassen, denn ich werde dadurch meine Ehre nicht verlieren. Wenn ich in einer solchen neuen Familie lebe, kann ich meinen Mantel hergeben, denn dann gibt mir einer, der zwei Mäntel hat, seinen überflüssigen Mantel. Wenn ich in einem solchen Volk Gottes lebe, brauche ich nicht mehr ständig um mein Recht und um die mir gebührende Anerkennung besorgt zu sein, weil meine Situation dann nicht mehr durch das übliche Feld von Rivalitäten bestimmt ist.

Mit all dem soll keineswegs gesagt sein, daß es in einer solchen Gemeinschaft keine Konflikte, kein Leid, kein Versagen und keine Schuld mehr gäbe. Im Gegenteil! Jesus setzt – in allem, was wir gehört haben – die Konflikte ja geradezu voraus. Entscheidend ist für ihn, daß diese Konflikte anders ausgetragen werden als in der übrigen Gesellschaft: nicht indem »Herrschaft« durchgesetzt wird, nicht indem Rechte erkämpft werden, sondern gerade im Verzicht auf das gute Recht und im Verzicht auf jede Gewalt.

Ich hatte zu Beginn betont, daß man die Forderung Jesu nach Gewaltverzicht überhaupt nicht begreifen kann, wenn man nicht genauestens die Adressaten beachtet, denen diese Forderung gesagt wird. Wir haben gesehen: Der Adressat ist Israel, ist das zu sammelnde Gottesvolk, ist die neue Familie Jesu – also das, was heute die Kirche sein sollte.

Damit ist an die Kirche, damit ist an unsere Gemeinden ein ungeheurer Anspruch gestellt. Wir würden uns ja ins Gesicht lügen, wenn wir behaupteten, daß unsere Gemeinden heute so wären: ein Lebensraum des Glaubens, in welchem man brüderlich und schwesterlich miteinander umgeht, in welchem man seine Rechte nicht durchsetzt, in welchem es keine Herrschaftsstrukturen und keine Gewalt gibt. Ich hoffe aber, daß die ekklesiologische Relevanz der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht deutlich geworden ist. Allein diese Forderung zwingt uns immer neu, das konkrete Erscheinungsbild der Kirche beziehungsweise die konkrete Erscheinungsform unserer Gemeinden in Frage zu stellen.

Wenn wir das, was Jesus über die Gewaltlosigkeit gesagt und was er durch sein Leben und seinen wehrlosen Tod ratifiziert hat, ernst nähmen, müßte sich die Kirche ändern, müßten sich unsere Gemeinden ändern, müßten wir selbst uns ändern. Insofern meine ich, ist Mt 5,39b–42 eine gefährliche Erinnerung, ein hochbrisanter Sprengsatz mitten in der kirchlichen Tradition, der uns ständig zwingt, darüber nachzudenken, ob die Gemeinden, die wir heute haben, wirklich Gemeinden im Sinne Jesu sind. Sind sie wirklich Gegengesellschaft – göttliche Kontrastgesellschaft, in deren faszinierender Andersartigkeit das Reich Gottes aufleuchten kann? Wenn es so wäre, dann würde sich durch die bloße Existenz solcher Gemeinden die Welt verändern. Dann würde die Kirche zur Stadt auf dem Berge und zum Licht der Welt.

#### IV.

Es bleibt freilich ein schwerwiegendes Problem, das ich zum Schluß wenigstens noch andeuten möchte.

Alles, was ich bisher gesagt habe, war ja so formuliert, als würde der Jünger Jesu ausschließlich im Volk Gottes leben. Aber in Wirklichkeit lebt er bis zur Wieder-

kunft Christi gleichzeitig in einer Gesellschaft, die gar nicht daran denkt, nach den Weisungen der Bergpredigt zu handeln. Sie darf es nicht einmal in allem, denn daß ein Richter nicht nach Mt 5 Recht sprechen kann, liegt auf der Hand. Analoges gilt für viele andere Funktionen innerhalb der Gesellschaft.

Solange unsere Welt im ganzen so ist, wie sie ist, kann kein Staat ohne kanalisierte und legitimierte Gewalt existieren. Auch ein Rechtsstaat muß die Gesetzesbefolgung notfalls durch staatliche Gewalt erzwingen. Genau an dieser Stelle liegt die – einseitige – Wahrheit des Zitats aus jenem Schweizer Katechismus: Wenn ein Staat sein eigenes Recht nicht mehr mit dem Einsatz von Gewalt durchsetzen kann, öffnet er dem Chaos Tür und Tor. Im Staat Verantwortung übernehmen impliziert also Teilnahme an der Gewalt. Es ist eine kanalisierte, eingegrenzte, rechtlich definierte und damit rational durchleuchtete Gewalt – *aber es ist Gewalt*.

Was soll nun der Christ tun? Nicht nur, daß er der Gesellschaft insgesamt nicht entfliehen kann: Er muß darüber hinaus im Staat Verantwortung übernehmen – andernfalls würde er sich in einer Nische der Gesellschaft ansiedeln und könnte von den anderen kaum ernst genommen werden. Übernimmt er aber Verantwortung, so beteiligt er sich, ob er will oder nicht, an der kanalisierten Gewalt. Was soll er also tun?

Wenn ich hier – zögernd und vorsichtig – eine Antwort versuche, bin ich mir durchaus darüber im klaren, wie sehr ich meine Kompetenz als Neutestamentler überschreite. Denn das Neue Testament gibt auf die gestellte Frage noch keine Antwort. Das Neue Testament schärft zwar das Recht des Staates ein und fordert zur Loyalität gegenüber der Obrigkeit auf (vgl. vor allem Röm 13,1–7; 1 Petr 2,11–17) – aber es rechnet nicht damit, daß Christen Verantwortung im Staat übernehmen.

Noch der Christengegner Celsus kann die scharfe Frage formulieren, ob die Christen denn nicht die Absicht hätten, dem Kaiser in dem, was Recht sei, beizustehen, für ihn zu kämpfen, mit ihm zu Felde zu ziehen und öffentliche Ämter zu übernehmen, um die Gesetze zu schützen. *Origenes* antwortet Celsus folgendermaßen: Die Christen nähmen als Priester und Diener Gottes *dadurch* an den kaiserlichen Feldzügen teil, daß sie zu Gott für die gerechte Sache beteten; und Ämter übernehme man nicht im Staat, sondern in der Kirche und diene gerade so dem Wohl aller Menschen. Wenn die Christen die Übernahme staatlicher Ämter ablehnten, dann nicht deswegen, weil sie sich öffentlichen Verpflichtungen entziehen wollten, »sondern um sich für den göttlicheren und notwendigeren Dienst an der Kirche Gottes *zum Heil der Menschen* zu erhalten«. <sup>12</sup>

Ich finde diese Antwort höchst beachtlich, weil sie genau im Sinn des Neuen Testaments die eigentliche Funktion der Kirche herausstellt: Die Kirche dient der Welt am besten, wenn sie ihre Aufgabe, ein *heiliges Volk* im Sinn von 1 Petr 2,9f zu sein, radikal ernst nimmt. Gerade indem sie selbst die Gesellschafts- und Sozialordnung Gottes (sprich: Bergpredigt) zeichenhaft lebt, ist sie das »Salz der Erde«. Es scheint mir äußerst fragwürdig zu sein, wenn nicht wenige engagierte Christen heute so tun, als seien Weltverantwortung und Weltveränderung *nur jenseits und außerhalb von Kirche* möglich.

<sup>12</sup> Origenes, *Contra Celsum* VIII 73–75.

Trotzdem kann uns die Antwort des Origenes heute nicht mehr genügen. Die meisten Christen haben de facto weltliche Berufe und realisieren gerade in diesen Berufen ihre Verantwortung für die Welt. Wie sollen sie dann mit der Forderung nach Gewaltlosigkeit zurechtkommen? Es gilt hier wohl, drei verschiedene Möglichkeiten ins Auge zu fassen:

Eine erste Möglichkeit ist ganz sicher die, daß Christen auch in der Welt ganz bewußt radikale Zeichen ihres Glaubens setzen und die Beteiligung an Gewalt, dort wo sie in die Augen springt, bewußt verweigern. Das bedeutet dann freilich Verzicht auf bestimmte Funktionen, Verzicht auf bestimmte Tätigkeiten, Verzicht auf bestimmte Berufe. In der Praxis der frühen Kirche war diese Form der *partiellen gesellschaftlichen Verweigerung* eine Selbstverständlichkeit. Am Ende des 20. Jahrhunderts gewinnt solche Verweigerung wenigstens in *einem* Bereich wieder zunehmend an Bedeutung: bei der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen.

Eine zweite Möglichkeit, der Forderung des Gewaltverzichts mitten in der Welt mindestens approximativ zu entsprechen, wäre der ständige Versuch, den *Geist der Bergpredigt*, soweit es nur immer geht, in die Strukturen, Institutionen und Entscheidungen der Gesellschaft einzubringen, um dort eine *Minimalisierung von Gewalt* zu erreichen. Ich setze diese Form des Dienstes der Kirche an der Welt hier als selbstverständlich voraus. Die Würzburger Synode sagt zu Recht<sup>13</sup>: »Die Kirche muß durch Gebet und Handeln die ihr eigene Friedenskraft mobilisieren, indem sie – nicht an Staatsinteressen und Ländergrenzen gebunden – überall für Gerechtigkeit und Freiheit, für das Recht auf Leben und Entfaltung der Menschen und der Gruppen eintritt, sich gegen Verletzungen und Menschenrechte wendet, wo immer sie geschehen, friedensgefährdende Zustände und Vorgänge beim Namen nennt, zur Kenntnis und Aufarbeitung geschichtlich gewordener nationaler Gegenstände aufruft, sowie der Versöhnung, Verständigung und internationalen Zusammenarbeit den Weg bereiten hilft.«

Schließlich ist noch eine dritte Form des Verhaltens angesichts der Forderung nach Gewaltverzicht ins Auge zu fassen: Es muß für den Christen – wenigstens prinzipiell – die Möglichkeit geben, aus Verantwortung gegenüber der Gesellschaft für die Durchsetzung des Rechts in eben dieser Gesellschaft mit den Zwangsmitteln, die der Rechtsstaat zur Verfügung hat, einzutreten. Auch das ist dann prinzipiell eine sittlich zu rechtfertigende Entscheidung. Schon *Augustinus* hat gewußt, daß die *civitas dei* der *civitas terrena* bedarf, weil diese die Ordnung und die Gerechtigkeit sichert. *Luther* hat sich in seiner Zwei-Reiche-Lehre ganz ähnlich entschieden. Die katholische *Naturrechtslehre* will das gleiche Problem lösen. Es darf nicht dazu kommen, daß die Christen die oft schmutzige und mühselige Arbeit des Herstellens von Recht und Ordnung in der Gesellschaft ausschließlich den anderen überlassen.

Das *Nebeneinander* dieser drei Möglichkeiten ist selbstverständlich ein idealtypisches Konstrukt. Im konkreten Leben werden sie nie ungemischt begegnen. Es kann sein, daß sich der einzelne Christ in einem bestimmten Bereich der Gewalt absolut verweigert, daß er in einem anderen Bereich lediglich eine Minimalisierung von Gewalt anstreben kann und daß er gleichzeitig in einem dritten Bereich rechtsstaatlich

<sup>13</sup> Synodenbeschluß »Entwicklung und Frieden« 2.2.2.

sanktionierte Gewalt anwendet, um anderen und schlimmeren Formen von Gewalt zu wehren.

Die gegenwärtige Diskussion über Gewalt und Gewaltverzicht leidet freilich erheblich darunter, daß meist überhaupt nur die drei genannten Möglichkeiten bewußt sind und daß allein über sie diskutiert wird. *Tatsächlich werden aber alle drei Möglichkeiten, so gut, so richtig und so notwendig ihre Realisierung ist, der Botschaft des Neuen Testaments noch keineswegs völlig gerecht.* Die dritte Möglichkeit am allerwenigsten:

So notwendig es ist, die Ordnung der Gerechtigkeit in der Gesellschaft durchsetzen zu helfen – das spezifisch Christliche ist damit noch nicht erreicht.

So notwendig und richtig es ist, den »Geist der Bergpredigt« durch Minimalisierung von Gewalt in die Strukturen der Welt einzubringen – er kann dort doch immer nur so weit zur Geltung kommen, wie die Welt ihn zuläßt.

So notwendig, richtig und gut es ist, in der Welt radikale Zeichen der Gewaltlosigkeit zu setzen – solange diese Zeichen lediglich von einzelnen gesetzt werden, haben sie nur eine begrenzte Wirkung. Es käme darauf an, daß ein ganzes »Volk« zum Zeichen der absoluten Gewaltlosigkeit wird.

Genau das will Jesus. Er will, was Gott schon immer mit Israel gewollt hat: daß die Herrschaft Gottes in einem bestimmten Volk aufleuchten und über dieses Volk alle Welt erleuchten soll; daß es eine »Gesellschaft« in der Welt gibt, an der man ablesen kann, wie die Lebensordnung Gottes aussieht; daß es eine Jüngergemeinde gibt, die zur Stadt auf dem Berg und zum Licht der Welt wird. Gewaltlosigkeit muß deshalb zunächst einmal in der Kirche gelebt werden. Wenn in den christlichen Gemeinden aus der Gnade Christi und der Kraft des Evangeliums heraus die Rivalitäten abgebaut würden, wenn auf jede Form von Gewalt (auch sublimer Gewalt) verzichtet und brüderliche Gemeinschaft gelebt würde, dann gäbe es Hoffnung, daß eine solche Lebensordnung auf die Welt ansteckend wirken würde und daß auch in der Welt immer mehr Gewalt abgebaut werden könnte. Der beste Dienst, den die Christen der Welt leisten können, ist deshalb der Aufbau lebendiger Gemeinden, in denen die Bergpredigt gelebt und die Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht wörtlich genommen wird.