

# Gewaltlosigkeit nach dem Evangelium angesichts der gesellschaftlichen Verankerung der Gewalt

Von Norbert Lohfink (Frankfurt)

Referat vor den Teilnehmern der Pax-Christi-Delegiertenversammlung  
am 26. Oktober 1984 in Bonn

Weil die Folgen der Gewalt planetar sein könnten, ist es zumindest heute gegen die Vernunft, den gesellschaftlichen Frieden und die internationale Ordnung auf das Prinzip der Gewaltandrohung gründen zu wollen. Das wissen wir. Zugleich sind wir ratlos. Denn wer hat eine wirkliche Alternative zu bieten? Neben die Ratlosigkeit setzen sich die Träume. Die Träume von einer gewaltlosen Gesellschaft der Zukunft. Gegen alle Hoffnung entwerfen wir sie als neue und letzte Hoffnung. Der Traum von einer gewaltlosen Gesellschaft ist das geheime Zentrum einer neuen Spiritualität, wenn Sie wollen: der Spiritualität der Friedensbewegung. Fragen nach der Möglichkeit und den Grenzen sogenannter »gewaltloser Aktionen« sind demgegenüber fast sekundär.

Die gewaltlose Gesellschaft wird, so scheint mir, ein unerfüllbarer Traum bleiben, er wird vielleicht sogar unser Leben durch falsche Hoffnungen vergiften, wenn wir nicht viel radikaler über den Zusammenhang von Gewalt und Gesellschaft denken, als es wohl selbst oft in der Friedensbewegung geschieht, und wenn wir nicht *allein* auf das Evangelium setzen. Die von uns erträumte Gesellschaft, so müßten nach meiner Überzeugung Christen es sehen, wird »pax Christi«, von Christus her gestifteter Friede, sein, oder sie wird nicht sein. Das aber hätte Konsequenzen für eine Bewegung, die sich nach Kol 3,15 den Namen PAX CHRISTI gegeben hat.

Lassen Sie mich im folgenden diese beiden Gesichtspunkte ein wenig entfalten: I. Die menschlichen Gesellschaften und die Gewalt; II. Das Evangelium und die Gewaltlosigkeit.

## I. Die menschlichen Gesellschaften und die Gewalt

Alle neuzeitlichen Theorien über Ursprung und Notwendigkeit menschlicher Gesellschaft beginnen so oder so mit dem alten Satz »homo homini lupus«

(Die Menschen verhalten sich zueinander wie Wölfe) – man denke nur an Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau oder Immanuel Kant. Das ist auch der einzig mögliche Ansatz für eine Lehre von der menschlichen Gesellschaft. Gesellschaft muß sein, weil ohne sie der Kampf aller gegen alle wüten würde. Am Anfang der Gesellschaft steht der menschliche Hang zur Gewalttätigkeit. Die Gesellschaft ist die Form, ihn in Schranken zu weisen.

Das wissen wir. Doch es kommt etwas hinzu, was uns weniger im Bewußtsein steht. Allen uns bekannten menschlichen Gesellschaften gelang die Bändigung des allgemeinen Chaos der Gewalt nur selbst wieder durch Gewalt. Und ist der gesellschaftliche Friede einmal gewonnen, dann läßt er sich auch wieder nur durch Gewalt oder zumindest durch Androhung von Gewalt aufrechterhalten.

Für diese Aussage findet sich allerdings keine Übereinstimmung unter den Theoretikern. Es war zum Beispiel lange Zeit üblich, als Anfang der menschlichen Gesellschaft einen auf Vernunftüberlegungen zurückgehenden »contrat social« zu postulieren. Ferner gibt es bei uns einen linguistischen Taschenspielertrick, der uns hilft, die Gewaltbestimmtheit der Gesellschaften, in denen wir selber heute leben, zu verdecken. Wir unterscheiden nämlich zwischen »legitimer« und »illegitimer« Gewalt. In anderen Sprachen benutzt man sogar zwei verschiedene Wörter. So spricht das Englische einerseits von »force«, andererseits von »violence«. Natürlich haben diese Unterscheidungen ihren Sinn. Aber in unserem Zusammenhang können wir davon ausgehen, daß es zwischen legitimer und illegitimer Gewalt genügend Gemeinsamkeiten gibt, um alles in dem einen Wort »Gewalt« zusammenfassen zu können.

Die Unterscheidung von legitimer und illegitimer Gewalt setzt allerdings schon bestimmte, als »Staat« organisierte Gesellschaften voraus. Wie ist es mit der Gewalt bei primitiven Gesellschaften? Dort fehlen Dinge wie Strafgesetzgebung, durchsetzbare Hoheits- und Gerichtsentscheidungen, Polizei und Gefängnisse. Kommen vielleicht wenigstens diese menschlichen Gesellschaften früherer und glücklicherer Epochen zur Aufrechterhaltung der Ordnung ohne Gewalt aus?

René Girard, ein französischer Anthropologe, dem ich sehr viel Anregung verdanke, hat gerade am Beispiel solcher Gesellschaften die Allgegenwärtigkeit der Gewalt in den menschlichen Gesellschaftskonstruktionen nachgewiesen.

Die ersten Formen menschlicher Gesellung entstanden nicht durch Vernunftvertrag, sondern aufgrund dessen, was Girard den »Sündenbockmechanismus« nennt. Das wallende Chaos des Kampfes aller gegen alle verstummte in einem bestimmten Augenblick, und zwar durch die Ausstoßung, ja Vernichtung eines (menschlichen) »Sündenbocks«. Über der Leiche des Sündenbocks schlossen die Überlebenden Frieden. Das war kein rationaler Vorgang. Wir kennen ihn aber alle: aus eigenen Lebenserfahrungen, aus gruppodynamischen Sitzungen.

Waren primitive Gesellschaften (ebenso wie später auch differenziertere Formen von Gesellschaft) einmal auf diese Weise entstanden, dann mußten sie darauf sinnen, ihren weiteren Zusammenhalt zu sichern. Dies versuchten sie – das macht das Typische der primitiven Gesellschaften aus – durch das religiöse Ritual. Wir können in diesem Zusammenhang zunächst von einem wichtigen

Aspekt dieses Rituals absehen: daß es der Gottesverehrung zugeordnet war. Wir müssen vielmehr nach seiner Grundgestalt fragen. Es bestand in einer Art liturgischer Repetition und in je neuer Antizipation des Entstehungsvorgangs der Gesellschaft. Der Ritus beschwor nämlich in einer ersten Phase symbolisch das gesellschaftliche Chaos herauf, stellte dann durch ein blutiges Opfer den Umschlag zu Frieden und Ordnung dar und feierte diese dann in einem festlich-heiligen Mahl. Der Ritus ist als die Repräsentation des gesellschaftsstiftenden Gründungsmords anzusehen.

Das Ritual hatte die Kraft, den sozialen Zusammenhalt von neuem zu stabilisieren – zumindest für eine gewisse Zeit, bis zum nächsten Fest. Daher benötigten diese Gesellschaften keine anderen Gewaltmittel mehr, um die Ordnung zu bewahren. Ich sage »keine *anderen* Gewaltmittel«, weil ein Menschenopfer ja wahrlich Gewalt darstellt. Im Laufe der Zeit wurden die Menschenopfer durch Tieropfer, ja schließlich durch unblutige Opfer ersetzt, obwohl es historisch natürlich auch Fälle der Rückkehr zur ursprünglichen Grausamkeit gibt. Doch wie sehr äußerlich auch der Gewaltcharakter des Rituals auch zurückgenommen wurde – die Wirkkraft der Symbole beruhte auf den alten Mechanismen. Daher gilt, daß auch in der primitiven Gesellschaft der Ausbruch realer Gewalttätigkeit nur durch eine andere Art von Gewalt verhindert wird, die rituelle. Im Hinblick auf den Einbau von Gewalt ist die primitive Gesellschaft keineswegs paradiesischer als unsere hochdifferenzierten Gesellschaften.

Ja, der Ort der gesellschaftserhaltenden Gewalttat mitten im religiösen Ritus macht die primitive Gesellschaft sogar besonders teuflisch. Denn in ihr werden dann die zentralen religiösen Erfahrungen im Zusammenhang mit Blutvergießen gemacht. Girard verbindet die von Rudolf Otto formulierte religiöse Erfahrung der Gottheit als »mysterium tremendum« und als »mysterium fascinans« gerade mit diesem Zentrum der primitiven Gesellschaft. Wenn die ausgebrochene Gewalttätigkeit einer Gruppe sich auf einen Sündenbock konzentriert, macht ihre Projektion ihn zur Verkörperung alles Schrecklichen und Furchterregenden. Und hinter ihm zeichnet sich ein entsprechend verzerrtes Gesicht des Göttlichen ab. Doch gleichzeitig wird dann die Tötung des einen durch die vielen als der Ursprung von Friede, Freude und neuer Gemeinschaft erlebt. So erscheint er, durch eine zweite Projektion, als der Inbegriff von allem Positiven und Ersehnbaren. Und entsprechend hinter ihm die Gottheit. Der hier als schrecklich und faszinierend zugleich erfahrene Gott ist die direkte Legitimation der in solchen Gesellschaften herrschenden Verhältnisse, wie immer sie im einzelnen seien.

Vielleicht können wir bei solchen Gesellschaften von rituell-prophylaktischen Gewaltssystemen sprechen. Sie verloren dann ihre Wirkkraft in dem Maß, in dem die einzelnen Gesellschaften umfänglicher und komplexer wurden. Daher bildeten sich andere Formen der kanalisierten Gewalt aus, etwa Leibesstrafen und Hinrichtung von Verbrechern. Als Voraussetzung dafür wurde ein Rechtswesen entwickelt. Dieses brauchte Exekutivorgane, die Gewaltbefugnis hatten. Der Wahrung des Friedens mit Außengruppen diente der Aufbau militärischer Potentiale. Sie verlangten dann irgendwann den Aufbau von Rüstungsindustrie. Die so gesicherte Kriegsbereitschaft machte es möglich, den Frieden durch Kriegs-

androhung zu sichern. Der Krieg ist dann die Extremform von Gewalt, wenn auch die, die einen Krieg entfesseln, sich darüber gewöhnlich hinwegtrösten, indem sie diesen besonderen Krieg, den sie gerade führen, als einen gerechten betrachten.

Damit sind wir – notwendigerweise auf sehr verkürzendem Weg – bei der heutigen Situation. Zum Teil mag durch die Verkürzung alles sehr ironisch klingen. Es ist aber nicht meine Absicht, unsere gesellschaftlichen Systeme lächerlich zu machen oder zu verurteilen. Derartige menschliche Gesellschaftskonstruktionen sind die bessere Lösung, wenn man als einzige Alternative das gesellschaftliche Chaos erkennt. Sie sind daher für ihre einzelnen Mitglieder durchaus auch eine Quelle ethischer Verhaltensnormen. Nur auf eines kam es mir an: Es sollte deutlich werden, daß die Gewalt zu den elementarsten Konstruktionselementen unserer Gesellschaften gehört. Und das hat Konsequenzen.

Von ihrem Wesen her kann keine dieser Gesellschaftskonstruktionen die an ihr haftenden Gewaltelemente abstreifen. Keine kann die Gewalt ausziehen, wie man einen alten Anzug auszieht, und sich dann in Gewaltfreiheit hüllen. Sie würde ihre Identität verlieren. Ob offen oder verborgen – Gewalt ist keine Außerlichkeit, sie sitzt an der Wurzel aller bekannten Gesellschaften. Sie können nicht leben ohne die Gewalt. Jeder einzelne in ihnen bekommt daher auch notwendig mit der Gewalt zu tun, in dieser oder jener Form. Überdies gibt es keine ansteckendere Krankheit als die Gewalt. Man muß von vornherein damit rechnen, daß die Mechanismen, welche die Gewalt durch Gewalt verhindern, von Zeit zu Zeit nicht richtig funktionieren, im ganzen oder bei einzelnen Gliedern. Dann gibt es Vulkanausbrüche der Gewalt. Das ist immer so gewesen und hat sich noch nicht geändert. Neu in unseren Jahren ist nur die früher nicht gekannte Dimension, die ein solcher Ausbruch annehmen kann. Was die grundlegende Struktur angeht, so gibt es nichts Neues zu melden.

## II. Das Evangelium und die Gewaltlosigkeit

Das Evangelium steht in diesem Zusammenhang. Es ist die für uns wahrlich »erfreuliche Mitteilung«, (das meint das griechische Wort »euangelion«), daß es zu den bisherigen Gesellschaftskonstruktionen eine Alternative gibt, und daß Gott dabei ist, sie in unsere Wirklichkeit einzubringen. Es spricht von einer anderen Gesellschaft.

An sich müßte das jedem Bibelleser klar sein. Aber faktisch stand es durch viele Jahrhunderte keineswegs im Vordergrund des christlichen Bewußtseins, und in der Neuzeit ist es noch weiter durch die bürgerliche Religionsauffassung verdunkelt worden, die wir uns, vielleicht, ohne es zu merken, zu eigen gemacht haben.

Das eigentliche Thema des Alten Testaments ist aber ein von Gott geschaffenes und durch die Geschichte geführtes »Volk«. Die Evangelien berichten darüber, daß Jesus das Kommen der »Königsherrschaft Gottes« ausrief. »Gottes-herrschaft« ist, von den Ursprüngen her und dann erst recht seit der Apokalyptik, ein gesellschaftlicher Begriff. Die übrigen Bücher des Neuen Testaments

sind Lebensäußerungen der sich ausbreitenden frühen christlichen Gemeinden. Sie betrachteten sich als die »ekklesia tou theou« (die von Gott einberufene Volksversammlung) und als den (gesellschaftlich erscheinenden) »Leib Christi«.

Von solchem Selbstverständnis sind wir allerdings weit entfernt. Wir verzichten darauf, im Namen Gottes eine andere Gesellschaft werden zu wollen. Wir lassen uns als »Kirchen« (auf Einzahl oder Mehrzahl kommt es da auch nicht mehr an) von unserer komplexen Großgesellschaft die Verwaltung des von ihr als eigenen Bestandteil vorgesehenen begrenzten religiösen Subsystems zuteilen. Wir wissen, was das bedeutet. Aus den anderen, jeweils mehr oder weniger selbstständigen Subsystemen unserer Gesellschaft hat der Glaube sich zurückziehen: aus dem politischen System zum Beispiel, aus der Wirtschaft, der Fürsorge, der Erziehung, auf die Dauer sogar aus dem Intimsystem (das sich »Familie« nennt und für das die Kirche sich so einzusetzen scheint), sogar auch aus den anderen Teilsystemen der Freizeitbewältigung, deren eines die »Religion« ja ist: aus dem Sport, aus der Kultur, aus dem Tourismus. Ahnt eine Christenheit, die bereit ist, dem Glauben alle diese Regionen des Gesellschaftlichen entwinden zu lassen, überhaupt noch, was das Wort »Gottesvolk« ursprünglich einmal gemeint hat? Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist das Wort wieder in aller Munde. Aber ist es mehr als eine billige Metapher, austauschbar mit beliebig vielen anderen, ein modischer Sprachschnörkel?

Für die Bibel sind »Volk« und »ekklesia« alles andere als Metaphern. Diese Wörter meinen eine Gesellschaft im strengen Sinn des Wortes. Sie ist von den anderen menschlichen Gesellschaften unterscheidbar. Sie ist, um das Wort einzuführen, dessetwegen mein Bruder und ich in letzter Zeit mehrfach angegriffen worden sind, gegenüber allen vorhandenen Gesellschaften eine Kontrast-Gesellschaft, ja sie soll für sie den Charakter einer Modell-Gesellschaft annehmen. Und eines ihrer wesentlichen Konstruktionsmerkmale ist die Gewaltlosigkeit. Lassen Sie mich das in einem schnellen Durchgang durch die Bibel ein wenig verdeutlichen!

Die bisherigen Vorstellungen von den Anfängen Israels sind in der Forschung der letzten Jahre sehr unsicher geworden. Von landhungrigen Nomaden kann zum Beispiel kaum mehr die Rede sein. Was sich abzeichnet, ist, daß Israel als Kontrast-Gesellschaft zur kanaänischen, städtisch organisierten und dem ägyptischen Kolonialreich eingegliederten Feudal-Gesellschaft entstand – weshalb auch sein neuer Gott den Göttern Kanaans von Anfang an gegenüberstand. Diesen ersten Ansatz seiner Gestalt hat Israel, so sehr sich die Umrisse wandelten, im Laufe seiner Geschichte niemals preisgegeben.

Erst sehr viel später sahen die Propheten, daß es ihrem Gott nicht nur um dieses Volk Israel, sondern um die ganze Menschheit ging. So wandelte sich in ihren Augen Israels Rolle. Aus der Kontrast-Gesellschaft wurde eine Modell-Gesellschaft. Dieses zweite Wort klingt vielleicht noch überheblicher als das erste in den Ohren derer, die sich bescheiden in der religiösen Nische der nachbürgerlichen Gesellschaft aufhalten möchten. Aber wie kann man einen Text wie Micha 4 ohne das Wort »Modell-Gesellschaft« sachgemäß deuten? Da heißt es, eine Zeit werde kommen, in der der Berg mit dem Tempel Jahwes der höchste aller Berge sei. Die Berge sind in diesem Bild die verschiedenen menschlichen

Gesellschaften. Denn dann heißt es, alle Völker würden sich auf den Weg machen und zum höchsten der Berge strömen. Dort wollen sie Weisung suchen, wie man menschlich leben kann. Die Weisung, die sie erhalten, gipfelt in der Botschaft vom möglichen Ende der Kriege. In diesem Zusammenhang steht dann das Wort vom Umschmieden der Schwerter in Pflugscharen. Die damit gemeinte Sache setzt also die Bekehrung der Völker voraus, und diese geschieht, wenn sie eine real existierende, von Gott gestiftete Modellgesellschaft erblicken.

Auch in anderen Texten des Alten Testaments wird eine gewaltlose messianische Wirklichkeit verheißen. Allerdings stehen oft nicht weit davon entfernt andere Texte, die voll sind von apokalyptischen Visionen, von Kriegsschrecken, Zerstörung, Tod und Untergang. Es ist so: Das Prinzip der Kontrast-Gesellschaft ist so alt wie Israel selbst, doch der Kontrast bezog sich zunächst auf Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in der neuen Gesellschaft, und diese war um dieser Ideale willen sogar recht streitbar. Erst langsam und zum Teil durch sehr schmerzhaft Erfahrungen wurde es für Israel deutlich, daß dies alles durch Verwicklung in die Welt der Gewalt nur immer wieder in Frage gestellt wird und daß der gesellschaftliche Kontrast auch die Gewaltfrage einbeziehen muß. Erst im Neuen Testament ist auch das letzte Wenn und Aber bezüglich der Gewaltlosigkeit verschwunden. Dort kann sie nur durch unerlaubte Interpretationskünste in Frage gestellt werden. Vor allem in der Bergpredigt. Diese große programmatische Rede Jesu ist an die Vertreter des neuen Volkes Gottes adressiert. Sie versteht sich als die definitive messianische Interpretation der Tora vom Berg Sinai. Sie proklamiert eine gewaltlose Christenheit.

Noch wichtiger ist es, daß Jesu Leben ganz und gar gewaltfrei war. Er wurde verfolgt. Er wurde am Ende umgebracht. Er hatte nicht zur Gewalt gegriffen, um sich zu verteidigen. Gott hat ihn aus dem Tod erweckt. Das bedeutet, daß Gott sich auf die Seite des freiwillig wehrlosen Opfers gestellt hat. Jesu Auferweckung ist der definitive, von Gott gesetzte Anfang der Möglichkeit einer gewaltlosen Gesellschaft inmitten der so ganz auf Gewalt aufgebauten Gesellschaften unserer Welt. Der Name dieser neuen Gesellschaft ist »Kirche«.

Wenn in älteren Büchern der Bibel die Gewalt sich noch spiegelt, ist das nicht schlimm. Hier gilt das Prinzip, daß die Bibel vom Ende her und als Einheit gelesen werden muß. Im Licht der neutestamentlichen Aussagen erhalten alle früheren erst ihren Stellenwert. Jetzt erst haben sie ihren definitiven Kontext. Hier erst konvergieren Gottes Wege in der Geschichte. Alles Frühere ist die gottgewirkte Geschichte auf ihrem Weg.

Gottes Geschichtsplan will also auf die Überwindung der gewaltbestimmten Welt hinaus. Deshalb hat Gott eine Kontrast-Gesellschaft in Gang gesetzt. Wenn das Herz unserer Generation höher zu schlagen beginnt, sobald von einer gewaltlosen Zukunft die Rede ist, dann stellt es sich in Gottes eigene Gedanken hinein. Ohne es meistens zu ahnen, träumt sie dabei von etwas, das uns schon seit zweitausend Jahren angeboten wird. Wie seltsam ist es doch, daß jene gewaltlose Gesellschaft, deretwegen Gott so Riesenhaftes durch so lange Zeiten hindurch in Gang gesetzt hat, so unbekannt ist. Es ist, als hätte sie nirgends auf unserer Erde eine Spur hinterlassen. Und noch seltsamer ist es, daß die meisten

von uns offenbar keine Ahnung davon haben, weshalb man eigentlich Christ ist.

Natürlich gibt es dafür einen Grund. Unsere Kirche, wie sie sich zeigt, wir Christen, wie wir uns zeigen, tragen eben so wenig von dem an uns, was Gott eigentlich gemeint hat. Dadurch sind Gottes wirkliche Absichten so in Vergessenheit geraten. Wir kommen deshalb nicht an der Frage vorbei, wie Gottes neue Gesellschaft »Kirche« im Sinne Gottes denn aussehen müßte.

Ganz entscheidend scheint mir zu sein, daß man ihr niemals automatisch, daß man ihr vielmehr immer nur aufgrund freier Entscheidung angehören dürfte. Die traditionelle Lehre drückt das an sich klar aus. Elementar für das Christsein ist nach ihr der Glaube. Nach der gleichen Lehre ist der Glaube aber frei. Kein noch so subtiler Zwang kann ihn ersetzen. Gott meint also offenbar eine Gesellschaft, die im Unterschied zu den üblichen Gesellschaften nicht schon durch naturgegebene Sachverhalte zu ihren Mitgliedern kommt – sei es Abstammung, Volks- oder Klassenzugehörigkeit, sei es eine territoriale Zuschreibung, etwa dadurch, daß sich der Wohnort in einem bestimmten Land oder Ortsbezirk befindet. Allein durch freien personalen Entschluß kann man zu jener Gesellschaft gehören, in der Gewalt von der Konstruktion der Gesellschaft selbst her überflüssig wird, und auch nur in Freiheit kann man darin verbleiben.

Natürlich fragt man sich: Kann so jemals etwas zustandekommen, was man rechtens als »Gesellschaft« bezeichnen könnte? Muß nicht jede Gesellschaftsdefinition von vornherein so angelegt werden, daß »Allgemeinheit« garantiert ist – daß also Menschen eines bestimmten Gebiets oder einer bestimmten Gruppe automatisch dazugehören? Wie kann man, wenn die Zutrittsbedingung zu einer »Gesellschaft« der freie Entschluß zur Gewaltlosigkeit ist, darauf hoffen, daß jemals wirklich »Gesellschaft« entsteht? Und sollte sie in der Gunst einer Stunde entstehen: Besteht nicht jeden Augenblick das Risiko, daß viele einzelne in dieser eigentümlich fragilen »Gesellschaft« in der gleichen Freiheit, in der in sie hineingegangen sind, bei der ersten kritischen Situation auch wieder aus ihr herausfallen? Trägt eine solche »Gesellschaft« wegen des Wesenselements »Freiheit« nicht von Anfang an den Keim des Versagens in sich?

Derartige skeptische Fragen passen nun allerdings wieder genau zu bestimmten zentralen Aussagen der traditionellen kirchlichen Theologie – die nur vor lauter Evolutionsoptimismus weithin vergessen worden sind. Ich denke zum Beispiel an die Lehre von der Allgemeinheit der Sünde, die engstens mit der Lehre von der Erbsünde zusammenhängt. Nach dieser Lehre ist der falsche und böse Freiheitsgebrauch beim Menschen immer das spontan zu Erwartende. Ferner muß man, hält man sich an die traditionelle Lehre, die Kirche, insofern sie der Raum des Heils und des Friedens in unserer Welt sein soll, als etwas vom Menschen her ganz Unmögliches bezeichnen. Das sagt also nicht nur Erfahrung und Denken, das sagt auch die rechte Theologie. Sie ist überzeugt, daß alle derartigen Versuche an der menschlichen Freiheit scheitern müssen. Eine gewaltlose Gesellschaft läßt sich weder organisieren noch durch moralische Appelle an die einzelnen Menschen erreichen.

Die Dame aus dem Bundesverteidigungsministerium, die mich vor einigen Jahren einmal in einen längeren Briefwechsel verwickelte, weil sie mich als Mit-

streiter dafür gewinnen wollte, daß die Bergpredigt in unserem Grundgesetz festgeschrieben würde, und die sich davon erhoffte, daß dann Gewaltlosigkeit in die Welt einziehen würde und das blutige Geschäft, in das sie selbst beruflich verwickelt war, zugemacht werden könnte, hatte im Grunde keinen Zugang zum Phänomen der menschlichen Freiheit. Ich habe den Briefwechsel irgendwann abgebrochen. Denn was sie wollte, war nicht nur gegen alle Vernunft, es war auch gegen alle Theologie. Es lief auf die Leugnung der Lehre von der Erb-sünde hinaus.

Wie geht die Theologie nun mit diesem zumindest früher so hartnäckig ver-teidigten Dogma um? Weder, indem sie an der Freiheit des Glaubens, noch, in-dem sie an der menschlichen Hinneigung zum Mißbrauch der Freiheit irgend-etwas abnagt. Sie hält beides durch. Sie kann beides durchhalten und dabei eine Theologie der Hoffnung bleiben, weil sie eine dritte Aussage notwendig hinzufügen muß: Daß das Heil aus reiner göttlicher Gnade lebt; daß alles, was Gott in unserer Mitte wirken will, den Charakter des Wunders hat. Es ist ein Wunder, das Gott zu wirken imstande ist und das er zu wirken auch gewillt ist. Die undenkbbare gewaltlose Gesellschaft ist denkbar, sobald wir es wagen, sie als ein Wunder zu denken. Anders wird sie niemals zu haben sein. Als Wunder ist sie uns schon längst angeboten. Wer sich nicht auf Wunder verlassen will, der lasse jede Hoffnung fahren — er wird eine gewaltlose Gesellschaft niemals bekommen.

Wunder besagt ja nicht notwendig etwas Spektakuläres. Das äußerlich völlig Banale, daß Menschen in ihrem alltäglichen Leben und ebenso in umfassenderen Lebenskreisen es zu ihrer eigenen Überraschung fertigbringen, nicht zu-rückzuschlagen, nicht Rivalen zu werden, nicht Gewalt einzusetzen, ist ein Wunder, ist letztlich »spektakulär«. Genau hier liegt die »Wundererfahrung« christlicher Gemeinschaften, die sich wirklich auf das Evangelium einlassen. Bei allem immer wiederkehrenden Versagen, bei aller Notwendigkeit, immer wieder neu aufgeholfen zu bekommen, erleben sie doch immer wieder, daß es tatsächlich anders geht — sie wissen selbst nicht, wieso. Das heißt, sie wissen genau, wieso: Es geht, weil dieses Wunder von Christus her schon in unserer Welt ist und bei denen, die sich darauf einlassen, geradezu mit Macht ans Tageslicht drängt. Es treibt sie in völlig neue Handlungsmuster hinein.

Dieses Wunder kann in keiner anderen Gestalt in unsere Welt hineinkommen, nur als kontrastierende Gesellschaft. Würde es als solche sichtbar, dann träte gewissermaßen die zweite Phase des Wunders ein: das Staunen der anderen, noch der Rivalität und Gewalttätigkeit verhafteten Gesellschaften, und aus dem Staunen resultierend ihre Bekehrung. Es mag uns zutiefst widerstreben, daß nach der Bibel der Weg zur gewaltlosen Welt nur über die Kirche als gewaltlose Gegen-Gesellschaft läuft — es ist so. Es mag uns widerstreben, weil wir immer noch daran glauben, daß wir mit moralischen Appellen weiterkommen. Es mag uns widerstreben, weil wir viel lieber mit den unseren üblichen Gesellschaften zugehörigen Mitteln der Machtdemonstration, der Propaganda, der Manipulation von den Schaltstellen her arbeiten würden. Das Evangelium glaubt an all das nicht und verspricht sich davon nichts. Es glaubt an nichts als an das, was nur durch Glauben, das heißt Sicheinlassen auf Gottes Wunder-

zusage, zu haben ist. Jede christliche Friedensbewegung steht daher immer wieder schlicht vor der Frage, ob sie wirklich gewillt ist, »christlich« zu sein. Christlich wäre sie noch nicht, wenn sie ganz und gar für den Frieden wäre. Christlich wäre sie erst, wenn sie hinsichtlich der menschlichen Machbarkeit des Friedens pessimistischer wäre als alle anderen Friedensbewegungen der Welt, gewissermaßen absolut pessimistisch, und wenn sie den Frieden allein vom Glauben an das verheißende und schon wirkende Wunder erwartete.

\* \* \*

Damit komme ich zu den Schlußüberlegungen. Falls uns das bisher Gesagte plausibel erscheint, drängen sich, zumindest mir, vor allem drei Fragen auf.

Die erste: Tragen wir nicht oft einen viel zu hohen moralischen Anspruch vor uns her? Richten wir vor allem nicht auch an die andern, die sich der Friedensbewegung verschließen, vielfach uneinlösbare moralische Appelle? Sagen wir nicht (offen oder zwischen den Zeilen, doch deutlich genug), der Frieden sei machbar, und insinuierten dabei, die andern, vor allem natürlich auch die Politiker und die Militärs, hätten im Grunde nur nicht den Mumm in den Knochen, sich zusammenzureißen und gewaltfreie Verhältnisse herzustellen? Läuft das aber im Endeffekt nicht doch auf eine Spiritualität der menschlichen Selbsterlösung hinaus? Und ist es, weil es nun einmal nicht realistisch ist, nicht am Ende die größte aller Illusionen? Sind, wenn wir nur als Moralisten auftreten, die hartgesottenen Realpolitiker nicht vielleicht sogar im Recht, weil sie instinktiv mehr über den Menschen und die inneren Bauprinzipien der menschlichen Gesellschaften wissen als wir Schwärmer, die noch an die Kraft der Moral und an den angeborenen Hang der Menschen zum Guten glauben?

Die zweite Frage schließt sich an: Wenn wir von der Bergpredigt ausgehen, wen sollen wir ansprechen? Sind dann die Verwalter unserer gesellschaftlichen Großsysteme die angemessenen Adressaten? Ist es denn nach allem, was gesagt wurde, noch sinnvoll, jenen Systemen Gewaltlosigkeit zu predigen, die von ihrem Ursprung und ihrem Wesen her an die Gewalt gebunden sind? Kann man wirklich etwas anderes anzielen, als diese Systeme zu unterlaufen und überflüssig zu machen? Natürlich, die Dinge sind komplizierter. Wir predigen ja nicht den Systemen. Wir predigen den Menschen, die die Systeme verwalten, und als Menschen sind sie, so sehr sie durch das geprägt sind, dem sie dienen, zumindest grundsätzlich immer auch über jedes System schon wieder hinaus. Gott hat Jona nach Ninive gesandt, Jona hat dort Buße gepredigt, ohne auch nur den Namen des wahren Gottes in den Mund zu nehmen und das Wort »Gottesvolk« auch nur einmal fallen zu lassen, die Niniviten haben sich bekehrt und haben Buße getan, und Gott hat die Katastrophe, die sich schon anbahnte, nicht eintreten lassen, obwohl er ihnen dann noch nicht einmal abforderte, sich in Zukunft seinem Volk, seiner Kontrastgesellschaft anzuschließen. Es gibt also so etwas wie eine überbordende Barmherzigkeit Gottes, die es ihm selbst da möglich macht, die tickende Uhr anzuhalten, wo kein Beteiligter auch nur eine Ahnung davon hat, wie eigentlich die Wege zum Heile laufen. Trotzdem: Was wirklich zum Frieden dient, ist etwas anderes. Die Geschichte, die Jona mit Ninive erlebte, war nur möglich, weil er und sein Gott schließlich doch ein »Israel« im Rücken hatten. Die wahre Hoffnung der Menschheit liegt nicht

im Versuch, von Geburt an fehlkonstruierte Systeme unterwegs umzubauen, sondern darin, neue gesellschaftliche Wirklichkeit zu beginnen und zu leben. Das ist zumindest Gottes Weg, soweit er ihn uns zu erkennen gegeben hat. Er hat zwar einmal einen Josef nach Ägypten gesandt, um die Welt von dort aus vor dem Hunger zu retten. Aber er hat dabei auf den Versuch verzichtet, durch Josef die ägyptische Gesellschaft zu verwandeln. Er hat vielmehr die Opfer Ägyptens, die vom Pharao ausgebeuteten hebräischen Sklaven, aus dem sklavenhaltenden System herausgeführt und mit ihnen dann etwas Neues angefangen. So sollten wohl auch wir heute, selbst wenn wir zu Recht viel Kraft darauf verwenden, die immer neu entstehenden Waldbrände unserer Welt zu löschen, doch niemals vergessen, daß es unsere erste Aufgabe wäre, die neue Pflanzung Gottes anzupflanzen.

Ich komme zur dritten Frage. Es fällt mir etwas schwer, sie zu formulieren. Ich hoffe, es ist genügend deutlich geworden, daß ich nicht meine, jede Aktivität für den Frieden, die unmittelbar in die Räder der stampfenden Maschinen der existierenden Systeme hineinzugreifen versucht, sei schlechthin abzulehnen. Ich habe gesagt: Waldbrände muß man löschen. Nur müßten wir als Christen, wenn wir uns zur freiwilligen Feuerwehr melden, wissen, was das Erste und was das Zweite ist, was vielleicht ein wenig hilft und was auf die Dauer das einzig Hilfreiche ist. Und man müßte das an uns sehen können. Warum ist es oft gar nicht zu sehen? Warum stecken viele von uns ihre ganze Zeit und Kraft und Leidenschaft ins Feuerlöschen, und für den Weinberg Gottes bleibt dann keine Zeit mehr übrig? Hier setzt meine dritte Frage an. Ob das nicht vielleicht daran liegt, daß uns vor allem die Angst treibt? Setzen wir nicht vielleicht sogar kalkuliert die Angst ein, um Menschen für unsere gemeinsame Sache zu gewinnen? Unserer Angst, dieser ja sachlich wahrlich berechtigten Angst, müssen dann notwendig die Wege Gottes zu langsam erscheinen. Neue Kirche, Kirche als Kontrast-Gesellschaft – mein Gott, dafür ist jetzt keine Zeit mehr! Bergpredigt – selbstverständlich, aber später, wenn die Katastrophe abgewendet ist und wir keine Angst mehr haben müssen! Jesus hat die Dinge umgekehrt gesehen. Er hat die Bergpredigt ja gerade gegen die Angst formuliert. In unseren Übersetzungen steht nur ein anderes Wort, deshalb fällt uns das vielleicht nicht auf. Dort ist die Rede von den »Sorgen«. Aber Jesus meint, wenn er sagt, wir sollten uns keine Sorgen machen, genau jene Angst, die wir als Zwang zu raschem und deshalb anderem, anscheinend effizienterem Handeln erleben. Ich glaube, wir müssen es uns sagen lassen: Das, was christliche Friedensbewegung von allen anderen Friedensbewegungen unterscheiden könnte, wäre gerade die Freiheit von Angst. Wer einmal so heruntergekommen ist, daß er sowieso nicht mehr an die Kraft der menschlichen Moral glaubt, wem nur noch die Hoffnung auf Gottes Wunderkraft geblieben ist, der braucht auch keine Angst mehr zu haben. Der kann sich von seinen eigenen Zwangsaktivismen sowieso nichts mehr versprechen. Dem bleibt gar nichts anderes übrig, als Gottes Aufruf zum Handeln den Vorrang vor seinen eigenen Handlungsimpulsen einzuräumen.

Lassen Sie mich schließen mit einer Bemerkung über den Namen PAX CHRISTI, den die katholische Friedensbewegung trägt. Dieser Name legt uns nämlich im Grunde schon darauf fest, die gewaltlose Welt-Gesellschaft der Zu-

kunft, von der wir träumen, nur über die Kontrast-Gesellschaft »Kirche« zu erhoffen. Der Ausdruck PAX CHRISTI, »Friede Christi«, stammt aus Kol 3,15 (nur hier kommt er in der Bibel wörtlich vor). Was meint er hier? Nicht einen Frieden, den man in den Gesellschaften der Welt haben kann. Dort, so heißt es kurz vorher (3,11), gab es nur die Spannungen und Gegensätze: zwischen Griechen und Juden, Beschnittenen und Unbeschnittenen, Barbaren, Skythen, Sklaven, Freien. Aber diese Welt aus Abgrenzungsidentitäten haben die Getauften hinter sich gelassen, und jetzt sind sie alle der *eine* »Christus« geworden. »Christus« meint hier die Kirche. Weil es in ihr das Wunder gewaltlosen Umgangs miteinander gibt, deshalb entsteht dort der »Friede Christi« (3,15). Dieser ist auch keineswegs ein anderes Wort für seelische Ausgeglichenheit, also etwas rein Innerliches, wie uns die Einheitsübersetzung beibringen will, indem sie übersetzt: »In eurem (also im je einzelnen) Herzen herrsche der Friede Christi«. Im Griechischen steht der Plural: »In euren Herzen«. Und das heißt: Der eine Friede, der das Wesen der gewaltlos existierenden Kirche ausmacht, die »Christus« heißt, regiert alle Herzen aller Getauften. Ich hätte keine Bedenken, den Namen PAX CHRISTI als Namen einer christlichen Friedensbewegung in strenger Bezugnahme auf Kol 3,15 so zu verdeutlichen: Friede der Welt auf dem Weg über das von Gott gewirkte Wunder des in der Geschichte weiterlebenden Christus, nämlich der als gewaltlose Gesellschaft sich von allen bisherigen Gesellschaften strahlend abhebenden und so die Welt wieder ins Lot bringenden Kirche.

## **Zusammenfassung**

### *I. Die menschlichen Gesellschaften und die Gewalt*

(1) Die Gewalt ist bei allen bekannten menschlichen Gesellschaften Voraussetzung und originäres Strukturelement. Dies gilt sowohl von primitiven als auch von differenzierteren Gesellschaften. Keine Gesellschaft könnte ihre Gewaltverflochtenheit aufgeben, ohne sich selber aufzugeben.

(2) Da nicht garantiert werden kann, daß die Mechanismen, die Gewalt durch Gewalt verhindern, immer funktionieren, muß man mit Gewalteruptionen rechnen. Das war immer so. Das Neue ist das verheerende Ausmaß, das solche Eruptionen annehmen können.

### *II. Das Evangelium und die Gewaltlosigkeit*

(3) Durch die bürgerliche Religionsauffassung ist es für unser Bewußtsein verdunkelt, daß es Gott in der Heilsgeschichte um »Gesellschaft« geht.

(4) Gottes Ziel war es von den Anfängen Israels an, in der Welt eine Kontrast-Gesellschaft zu den bestehenden Gesellschaften zu schaffen. Sie sollte dann für die anderen Gesellschaften zur Modell-Gesellschaft werden. Ein wesentliches Element dieser neuen Gesellschaft ist die Gewaltlosigkeit.

(5) Dieser Gesellschaft kann man nur durch Glauben, also in Freiheit, nicht durch automatische Zuschreibung jeglicher Art zugehören. Wegen der menschlichen Neigung zum Bösen ist diese Gesellschaft als menschlich unmöglich zu

betrachten. Sie ist ein reines Wunder. Dieses Wunder wird uns seit Jesus von Nazareth von Gott her angeboten.

(6) Eine christliche Friedensbewegung müßte hinsichtlich der Machbarkeit des Friedens pessimistischer sein als alle denkbaren Friedensbewegungen der Welt und den Frieden nur auf dem Weg über eine gewaltlose Modell-Gesellschaft »Kirche« erhoffen.

*Abschluß: Drei Fragen*

(7) Dürfte eine christliche Friedensbewegung mit moralischen Ansprüchen und Appellen arbeiten?

(8) Wo liegen die Prioritäten einer christlichen Friedensbewegung: beim Versuch, innerhalb der existierenden Großsysteme Änderungen herbeizuführen, oder in der Beteiligung am Plan Gottes, diese Großsysteme durch ein gewaltloses Gegensystem zu unterlaufen?

(9) Darf man in einer christlichen Friedensbewegung Angst haben und bei anderen die Angst schüren?

Professor Dr. Norbert Lohfink S. J. ist Ordinarius für alttestamentliche Exegese an der Phil. Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt.