

## „Ihr sollt dem Bösen nicht widerstreben“

### Was sagt die Bergpredigt über Gewalt und Gewaltlosigkeit?

Macht, die Menschen über Menschen ausüben, wurzelt für die Frömmigkeit des Neuen Testaments im Bösen.

Das bedeutet nicht, daß Macht und Gewalt selbst unter allen Umständen bzw. an sich böse seien. Gewalt kann sogar dem Guten dienen und das Böse in die Schranken weisen. Aber auch wo die Macht als das in relativer Weise Gute der Eindämmung des Bösen dient, ist sie „vom Bösen“, wird sie allererst durch das Böse provoziert. In der vollendeten Gottesherrschaft gibt es keine Macht, die Menschen unter Androhung und Ausübung von Gewalt über andere Menschen ausüben dürften; denn Gott „stößt die Gewaltigen von den Thronen und richtet die Niedrigen auf“ (Lk. 1,52).

Indem aber die Herrschaft Gottes als eine die irdische Gewalt überwindende Macht vorgestellt wird, setzt das Neue Testament die irdische Gewalt, die sie solcher grundsätzlichen Kritik unterzieht, zugleich für diesen Äon als selbstverständlich voraus. Denn die Überwindung von Macht und Gewalt **im Reich Gottes** geht ja gerade davon aus, daß sie Kennzeichen „dieser“ Welt sind, die wie diese ganze Welt und mit ihr dem Gericht Gottes unterliegen, aber nicht **aus** dieser Welt entfernt werden kann.

### Gewalt im Neuen Testament überhaupt

Zwei extreme Beispiele sollen zeigen, wie sich von dieser Grundeinstellung aus die Urchristenheit faktisch zum Problem der irdischen Macht und Gewalt verhält, damit die besonderen Aussagen der Bergpredigt die für sie notwendigen Relationen erhalten.

Auf der einen Seite findet sich im 13. Kapitel der Offenbarung des Johannes eine Verteufelung des römischen Staates. Dieser Abschnitt der Offenbarung geht auf Traditionen der jüdischen Apokalyptik zurück, in denen an der staatlichen Gewalt vor allem wegen der Vergöttlichung der römischen Kaisermacht Anstoß genommen wurde. Der Seher der Offenbarung nimmt diese Tradi-

tionen angesichts der aktuellen Christenverfolgungen durch Behörden des römischen Weltreichs auf: Die Verfolgungen, die Gefangenschaft und Tod über die Christen bringen, weisen aus, daß **dieser** Staat seine Gewalt im Dienste des Satans ausübt (13,2.9f). Es ist der Staat der Endzeit, in der das Böse seine größten und zugleich letzten Triumphe feiert.

Man darf den Verfasser der Offenbarung nicht fragen, ob er die für die Apokalyptik bezeichnende Verteufelung **aller** Macht teile; denn er denkt nicht über das Wesen der staatlichen Gewalt überhaupt nach. Er erfährt eine **konkrete** Macht als böse, nämlich die Macht des römischen Kaiserreichs, welche die Christen gewalt-  
sam verfolgt. **Diese** Macht deutet er in Gestalt des Tieres aus dem Abgrund als die teuflische Macht der letzten Stunde der vergehenden Welt, und diese Stunde läßt nicht zu, die Frage nach Macht und Gewalt **an sich** aufzuwerfen.

Auf der anderen Seite liest man im 13. Kapitel des Römerbriefes des Apostels Paulus, jedermann solle den irdischen Machthabern gehorchen; denn ihnen sei die Gewalt von Gott gegeben, dem Bösen zu wehren... Man hat Röm. 13,1–7 aus den persönlichen Erfahrungen des Paulus erklären wollen, der während seiner Missionsreisen nicht selten bei den römischen Behörden Schutz vor jüdischen Nachstellungen gefunden habe. Indessen reicht eine solche biographische Aufschlüsselung dieses vielberedeten Textes nicht aus, die paulinische Intention zu erfassen.

Wichtiger ist die Beobachtung, daß Paulus in Röm. 13 auf Traditionen der jüdischen Synagoge zurückgreift (vgl. die Parallele zu 1. Petr. 2,13–17), und man hat nicht ohne Grund gemeint, diese Tradition wende sich gegen einen „Enthusiasmus“, der die Welt als Schöpfung Gottes preisgebe und in einer Trennung von dieser Welt und ihrer Gewalt leben möchte. Das „innere Leben“ des Frommen erlaube ihm nicht, sich die Hände in konkreter Verantwortung für die Welt schmutzig zu machen. Richtiger dürfte freilich die Annahme sein, die Tradition der Synagoge wende sich gegen einen apokalyptischen bzw. zelotischen Anarchismus, der, unter Umständen auch mit Gewalt, gegenüber der irdischen Ordnung die Herrschaft Gottes, die Theokratie, aufrichten möchte. Gegen solche Verneinung staatlicher Gewalt wendet sich die hellenistische Synagoge, die allen Grund hat, ihre Glieder zur Loyalität gegenüber den staatlichen Mächten zu verpflichten.

Paulus greift diesen ihm aus der Synagoge vertrauten Gedanken auf. Wenn er dabei dem Staat generell zugesteht, daß dieser dem

Bösen wehrt und das Gute fördert, will er natürlich kein zeitloses Urteil über das Verhalten staatlicher Macht fällen, wie dies ja auch nicht in der Absicht der in Röm. 13 verwendeten synagogalen Tradition liegt, der es vielmehr darauf ankommt, der grundsätzlichen anarchistischen Verteufelung des Staates die Deutung der Staatsmacht als „Diener Gottes“ zur Eindämmung des Bösen entgegenzustellen. In Übernahme dieser Tradition setzt Paulus das, was sein soll, als gegeben hin, und er kann dies im Blick auf die aktuelle Situation der Christen seiner Zeit im römischen Reich auch mit Recht tun. Die Frage nach dem Mißbrauch staatlicher Machtmittel bleibt dabei unberücksichtigt, wird also auch durch die Ausführungen in Röm. 13 nicht präjudiziert. Mit Sicherheit läßt sich Röm. 13 allerdings entnehmen, daß für Paulus auch ein solcher Mißbrauch irdischer Gewalt nicht irdische Gewalt überhaupt in Frage stellen könnte.

Aus dem Gesagten ergeben sich einige Folgerungen, die für das Neue Testament überhaupt zutreffen.

1. Das Neue Testament entfaltet keine **Lehre** von der irdischen Gewalt. Es nimmt in konkreten Situationen Stellung zu konkreten Machterweisen. Diese Stellungnahme kann deshalb je nach der vorausgesetzten Situation verschieden ausfallen.
2. Allen Stellungnahmen gemeinsam ist, daß irdische Gewalt stets in Beziehung zum Bösen steht. Sie wird bejaht, sofern sie das Böse in seine Schranken weist. Ihr wird widersprochen, wo sie sich selbst zum Werkzeug des Bösen macht. Dabei ist die Grenze zwischen der Gewalt als Gegenmacht zum Bösen und der Gewalt als böser Macht offensichtlich nicht ein für allemal eindeutig zu ziehen. Ob die Gewalt recht gebraucht oder ob sie mißbraucht wird, hängt zu einem guten Teil auch von dem geschichtlichen und gesellschaftlichen Ort dessen ab, der die Gewalt ausübt oder der sie zu ertragen hat. So empfinden die christlichen Gemeinden die gewaltsame Verfolgung durch den römischen Staat als Unrecht, eine Ansicht, die indessen von den Machthabern selbst und auch von den meisten Bürgern des römischen Reiches nicht geteilt wurde.
3. Auch das bittere Leiden unter der staatlichen Gewalt führt die frühe Christenheit nicht dazu, staatliche Gewalt überhaupt und an sich zu verwerfen. Im Wissen um die Gefährdung aller durch den Mißbrauch der Gewalt bittet sie um eine gute und fromme Obrigkeit.
4. Welche konkrete Stellung auch immer die Christen zu kon-

kreten Erfahrungen mit der Gewalt beziehen: In keinem Fall haben die Christen selbst aktiv Anteil an der Macht. Sie üben nicht selbst Gewalt aus, sondern sind Objekte der Macht, die deren Wohltaten und Untaten dankbar oder leidend erfahren. Vor allem diese Einsicht ist für das Verständnis der Bergpredigt wichtig, der nun die Aufmerksamkeit gelten soll.

### **Die Bergpredigt überhaupt**

Es gehört zum gesicherten Bestand der neutestamentlichen Wissenschaft, daß die Bergpredigt in ihrer in Mt. 5–7 vorliegenden Gestalt eine schriftstellerische Komposition des Evangelisten Matthäus ist. Matthäus hat für diese seine schriftstellerische Bildung Überlieferungen – vorwiegend Spruchgut – benutzt, die er zu einem geringen Teil im Markusevangelium, zu einem größeren Teil in einer uns nicht erhaltenen Spruchquelle vorfand, die ihm und Lukas mit Sicherheit in schriftlicher Fassung vorlag. Dazu treten charakteristische Sonderüberlieferungen, deren Herkunft nicht leicht zu bestimmen ist, und bei der Zusammenstellung dieses von ihm für die Bergpredigt gewählten Überlieferungsstoffs hat Matthäus sich überdies nicht nur als Sammler betätigt, sondern auch als Interpret, der das überlieferte Gut für den aktuellen Gebrauch, für den sein Evangelium bestimmt war, zubereitete und produktiv ergänzte.

Diese Einsicht läßt es nicht zu, unreflektiert von der „Bergpredigt Jesu“ zu sprechen; wir haben vielmehr primär die „Bergpredigt des Matthäus“ vor uns. Natürlich stammen die von Matthäus benutzten Überlieferungen aus der Jesus-Tradition, und einzelne Sprüche lassen sich mit mehr oder weniger großer Sicherheit auch als authentische Jesusworte identifizieren. Sie begegnen uns aber im Rahmen der Bergpredigt des Matthäus, das heißt in der Auslegung, die Matthäus ihnen gibt, und müssen daher **primär** im Rahmen dieser Auslegung verstanden werden. Erst wenn dies geschehen ist, kann man versuchen, einzelne Sprüche über die Stufen ihrer Überlieferung hinweg zurückzuverfolgen und als **ipsissima vox** Jesu zu bestimmen, d. h. als authentisches Jesuswort.

Die Frage, was die so verstandene Bergpredigt des Matthäus wirklich meine, richtet sich im Rahmen des heute besonders aktuellen Oberthemas – „Friede auf Erden“ – auf jene Abschnitte der Bergpredigt, welche die Friedfertigkeit ansprechen und sich mit der Frage von Gewalt und Gewaltlosigkeit befassen. Da diese

Abschnitte, im Rahmen der Bergpredigt stehend, mit der Bergpredigt zum Ganzen des Matthäusevangeliums gehören, muß zunächst dies Ganze in den Blick genommen werden. Es gewinnt zwar nur aus dem Einzelnen seine Gestalt, verleiht indessen dem Einzelnen zugleich seinen aktuellen Sinn.

Zu diesem Ganzen sind drei Beobachtungen zu machen, die das Verständnis der einschlägigen Passagen der Bergpredigt des Matthäus leiten müssen.

1. Bei dem Matthäusevangelium und insonderheit bei der Bergpredigt handelt es sich um eine **öffentliche** Lehre für die **Gemeinde**. Angeredet werden also die Christen, nicht die Heiden; die Anrede an die Gemeinde erfolgt aber öffentlich vor dem Forum der Welt. Matthäus hat diesen für ihn wichtigen Sachverhalt in den Rahmenstücken der Bergpredigt deutlich zum Ausdruck gebracht. Mt. 5,1f zufolge begibt Jesus sich, als viele Leute zu ihm strömen, auf einen Berg und setzt sich nieder, um zu lehren. Seine Jünger, die im Evangelium stets die Gemeinde repräsentieren, treten zu ihm heran, und Jesus beginnt, ihnen seine Predigt zu halten. Daß die vielen anderen Menschen, die nicht zu den Nachfolgern Jesu im engeren Sinn gehören, der Predigt Jesu an seine Gemeinde zuhören, ergibt sich aus Mt. 7,28f: Als Jesus seine Lehrpredigt beendet hat, reagieren sie – nicht die Jünger – mit staunendem Erschrecken; „denn er lehrte sie mit Vollmacht und nicht wie ihre Schriftgelehrten“. Was Jesus den Christen gebietet und was ihnen auch einsichtig zu sein scheint, überrascht die anderen Menschen. Die Worte der Bergpredigt sind also an die Gemeinde gerichtet, aber so, daß die Christen ihren Weg öffentlich zu gehen haben und ihr besonderes Verhalten so wenig verborgen bleiben kann wie eine Stadt, die auf einem Berge liegt (Mt. 5,14).

2. Das Matthäusevangelium als Gemeindelehre enthält nicht die christliche Glaubensverkündigung bzw. die Missions- und Taufpredigt, die vielmehr im Matthäusevangelium vorausgesetzt wird, sondern die Unterweisung der bereits Getauften, die „nachbaptismale“ Katechese der Gemeindeglieder. Dieser meist übersehene Tatbestand ergibt sich aus dem gesamten Inhalt des Matthäusevangelium selbst, der nicht auf das Glaubensbekenntnis hinführt, sondern vor allem Fragen der Ethik sowie der Gemeindeordnung, der persönlichen Frömmigkeitsübung und der Eschatologie behandelt, ferner und insbeson-

dere aus dem bekannten Taufbefehl Mt. 28,18–20, der die Weitergabe der Lehre Jesu, die im Evangelium vorliegt, ausdrücklich erst für die Zeit nach der Taufe, nicht aber für die ihr vorausgehende Taufbelehrung ansetzt, die vielmehr das Taufbekenntnis zugrunde legte: „... machet zu Jüngern alle Völker, **indem** ihr sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes tauft **und indem** ihr sie alles halten lehrt, was ich euch aufgetragen habe.“

Die Unterweisung in dem bereits triadischen – kaum schon trinitarischen – Taufbekenntnis, das der Täufling vor seiner Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes sprechen muß, sucht man im Matthäusevangelium vergebens; sie klingt nur noch als seine Voraussetzung an (z. B. Mt. 5,3). Das Matthäusevangelium sagt vielmehr denen, die glauben und getauft sind, wie sie als Christen zu leben haben. Vermutlich war der Evangelist Matthäus Lehrer an einer Katechetenschule und schrieb sein Evangelium primär für die Hand der Katecheten, die es als Handbuch ihrer Lehre mit in die Gemeinden nahmen.

3. Matthäus, Lehrer einer judenchristlichen Gemeinschaft Syriens, schreibt sein Evangelium in einer konkreten, unverwechselbaren Situation seiner Kirche. Die Gemeinden leben unter – örtlich sicherlich unterschiedlich starken – Verfolgungen und Bedrängnissen, die vor allem von der Synagoge ausgehen (Mt. 10,17ff; 23,34). Die führenden Gegenspieler der Christen sind die Schriftgelehrten und Pharisäer, deren Einfluß durch „falsche Propheten“ in die Gemeinde hineinreicht. Sie versuchen, die Glaubenden zum Abfall von der christlichen Gemeinde zu verführen (Mt. 7,15–23; 18,6ff). Matthäus wendet sich energisch gegen diese Versuche. Er weist den pharisäischen Vorwurf zurück, das christliche Bekenntnis bedeute die Verwerfung der Tora und der Propheten; beides komme durch Jesus vielmehr zur restlosen Fülle bzw. ans Ziel (Mt. 5,17). In seiner **Person** erfüllt Jesus die Verheißungen der Propheten, die den kommenden Messias ansagten. In seiner **Lehre** erfüllt Jesus die Tora, indem er die „bessere Gerechtigkeit“ (Mt. 5,20) verkündigt, den radikalen Gehorsam gegenüber dem Doppelgebot der Liebe.

Diese Auseinandersetzung mit dem Pharisäismus entspricht der Zeit und dem Ort der matthäischen Schriftstellerei. Matthäus schreibt sein Evangelium in den Jahren der jüdischen

Restauration, im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts, als sich das Judentum von Jamnia aus nach dem jüdischen Aufstand, der Zerstörung des Tempels und seines Kultus im Jahre 70 mit Billigung und Unterstützung Roms in dem pharisäisch verstandenen Gesetz eine neue Mitte gab. An die Stelle des ehemaligen Jerusalemer Synedriums, das mit der Stadt unterging und das priesterlich ausgerichtet war, trat ein von pharisäischen Rabbinen gebildetes Gelehrtenkollegium mit einem Patriarchen an der Spitze, dessen Richtspruch sich die Synagoge unterwarf. Für das Judenchristentum, das bis zu dieser Zeit dem Rechtsverband der Synagoge angehört hatte, stellte sich nunmehr die Frage, ob es die pharisäische Restauration mitmachen, die Tora im strengen „gesetzlichen“ Sinn des Rabbinats anerkennen und dementsprechend die Verbindung mit der universalen Kirche, mit den „unreinen“ Heiden, abbrechen wollte. Das Matthäusevangelium zeigt, wie stark die Kirche des Matthäus unter dem Druck der Synagoge steht, ihren pharisäischen Weg mitzugehen.

Matthäus tritt diesem Ansinnen mit Entschiedenheit entgegen. Die Gemeinde hat, so schmerzhaft der Bruch mit der Synagoge auch sein mag, ihren Weg in der Gemeinschaft mit den Christen aus allen Völkern (Mt. 28,18–20) zu finden. Diese weltweite Christenheit wahrt das Erbe des wahren Israel, während das synagogale Judentum sich seinem Messias versagt; Matthäus spricht durchweg von „ihren“ Synagogen.

Man hat davon auszugehen, daß die Synagoge ihren Druck auf die Christen durch die gegenüber den römischen Behörden vorgetragene Behauptung verstärkte, die Christen, die den vom römischen Statthalter Pilatus gekreuzigten Jesus als ihren Messias verehrten, seien Anhänger der jüdischen Aufständischen. Demgegenüber schärft Matthäus seinen Gemeinden nicht nur überhaupt ein, sie sollten als Christen öffentlich leben, so daß die Menschen ihre guten Werke sehen (Mr. 5,16), sondern er legt ihnen auch insonderheit nahe, die ehemalige Tempelsteuer, die Kaiser Vespasian in den an Jupiter Capitolinus zu entrichtenden **fiscus Judaicus** umgewandelt hatte (Jos. Bell. VII 6,6), weiterhin zu zahlen, obschon die Gemeinde sich nicht mehr zur Synagoge zählt („... die Söhne sind frei“); auf diese Weise kann sie unnötigem Ärger mit den römischen Behörden aus dem Wege gehen und ihre Loyalität gegenüber Rom bezeugen (Mt. 17,24–27).

Dieser dreifache Hintergrund des Matthäusevangeliums hilft, die für das Thema „Frieden“ einschlägigen Worte der Bergpredigt in deren Rahmen zu verstehen. Diese Worte finden sich in zwei Komplexen. Einmal handelt es sich um einige Seligpreisungen, zum anderen um die entsprechenden Abschnitte in den sogenannten „Antithesen“.

### **Selig sind die Friedensstifter**

Die ersten acht Seligpreisungen (Makarismen) in Mt. 5,3–10 hat Matthäus durch mancherlei stilistische Merkmale, die zum Teil nur im griechischen Text erkennbar sind, in zwei Strophen gegliedert, und zwar so, daß die erste Strophe (Mt. 5,3–6) ein eher passives, die zweite (Mt. 5,7–10) ein eher aktives Verhalten preist. Dabei scheinen sich die in beiden Strophen jeweils an gleicher Stelle stehenden Seligpreisungen auch inhaltlich zu entsprechen, also auch die jeweils dritte Seligpreisung der ersten und der zweiten Strophe (Mt. 5,5 und 9), die unsere besondere Aufmerksamkeit verdienen:

„Selig sind die Sanftmütigen; denn sie sollen die Erde besitzen“ (Mt. 5,5).

„Selig sind die Friedensstifter; denn sie sollen Gottes Söhne heißen“ (Mt. 5,9).

Zu beiden Makarismen findet sich weder bei Markus noch bei Lukas eine Parallele. Es ist also zweifelhaft, ob Matthäus sie überhaupt der Jesusüberlieferung entnommen hat. Vermutlich hat er sie in Analogie zu den ihm überlieferten Seligpreisungen selbst gebildet, und zwar vor allem aufgrund von Ps. 37,11:

„Die Sanftmütigen sollen die Erde besitzen und sich erfreuen an großem Frieden.“

Die erste Zeile dieses Psalmverses liefert das ganze Material für Vers 5, die zweite das Stichwort „Frieden“ für Vers 9, so daß sich auch auf diese Weise der parallele Aufbau der beiden Strophen in Mt. 5,3–10 und die sachliche Zusammengehörigkeit von Vers 5 und Vers 9 bestätigen.

Den leitenden Begriff von Vers 5, den Luther nicht unangemessen mit „Sanftmut“ übersetzt hat, führt Matthäus insgesamt dreimal in sein Evangelium ein (vgl. 1. Petr. 3,4.16), nämlich außer in Vers 5 noch in Mt. 11,29 und 21,5.

In 11,28–30 lesen wir: „Kommt alle zu mir, ihr Mühseligen und Beladenen; ich will euch Ruhe geben. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir – denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig –,

so werdet ihr eure Ruhe finden. Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.“ Dieser „Heilandsruf“ gehört in die Auseinandersetzung des Matthäus mit der pharisäischen Synagoge, die im Anschluß an Sir. 51,26 vom „Joch des Gesetzes“ sprach, unter das der Fromme eingespannt sei. Dies Gesetz in seiner kasuistischen Auslegung mit einer Fülle von Einzelbestimmungen für alle möglichen Fälle hält Matthäus für eine schwere und unheilvolle Last (Mt. 23,4) und setzt ihm das recht verstandene Gesetz entgegen, wie Jesus es **lehrt** (Mt. 5,17ff), nämlich das Gesetz der Liebe (Mt. 22,34–40), und wie Jesus es **lebt**, nämlich als der Sanftmütige und von Herzen Demütige.

Die „herzliche Demut“ dürfte (im Blick z. B. auf Mt. 18,4; 23,12; vgl. Ps. 37,9.11) primär Demut vor Gott sein, doch rückt das vorangestellte Wort „Sanftmut“ im Sinne des ganzen Matthäusevangeliums die ethische Konsequenz solcher religiösen Demut in den Blick der Gemeinde, und diese Konsequenz bekommt durch die dritte Stelle, an der bei Matthäus der Begriff „Sanftmut“ begegnet (Mt. 21,5), eine bestimmte zeitgeschichtliche Kontur. Matthäus übernimmt in Mt. 21,1–9 von Markus (Mk. 11,1–10) den Bericht vom Einzug Jesu in Jerusalem, bereichert ihn aber durch ein (charakteristisch verkürztes) Zitat aus Sach. 9,9, das diesen Einzug deutet: „Siehe, dein König kommt zu dir; sanftmütig reitet er auf einem Esel...“ Durch die Verkürzung der Sacharjastelle rückt der Begriff „Sanftmut“ in die Mitte des Zitats, und diese Sanftmut demonstriert der messianische König Jesus, indem er auf einem Esel statt auf einem Schlachtroß in Jerusalem einzieht.

Jeder Leser zur Zeit des Matthäus las und verstand diesen so gedeuteten Einzugsbericht als Kontrasterzählung zu den jüngst verflorenen Ereignissen des jüdischen Krieges, mit dem die Zeloten von Jerusalem aus mit militärischer Macht die Herrschaft Gottes bzw. seines Messias aufrichten wollten. Die beispielhafte Sanftmut Jesus widerspricht bzw. widersprach schon im Voraus solchen Versuchen revolutionärer Gewalt, die den von Augustus geschaffenen römischen Weltfrieden, die **pax romana**, störten bzw. zerstörten. Auch ein erst von Matthäus in die Erzählung von der Verhaftung Jesu eingeschobenes Wort hat diese konkrete Situation, den schaurigen Verlauf des jüdischen Krieges 66–70 vor Augen: „Stecke dein Schwert in die Scheide. Denn alle, die zum Schwert greifen, kommen durch das Schwert um“ (Mt. 26,52).

Aus dieser geschichtlichen Situation ist auch die dritte Seligpreis-

sung (Mt. 5,5) zu verstehen: „Sanftmut“, also friedfertige Ruhe, hätte den Juden das Leben in ihrem Land bewahrt; der messianische Aufstand hat es ihnen genommen.

Auch die parallele Seligpreisung in der zweiten Strophe empfängt von dieser aktuellen Problematik aus ihr Licht. Das Stichwort „Frieden“ lieferte Ps. 37,11; die Beziehung auf die Frieden stiftende **Tat** stammt von Matthäus selbst und entspricht der ethischen Ausrichtung seines Evangeliums und der entsprechenden „aktiven“ Tendenz der ganzen zweiten Strophe der Seligpreisungen. Ähnliche Ermahnungen zu aktivem Friedensdienst sind biblisch (Spr. 10,10; Mk. 9,50; Röm. 12,18; Hebr. 12,14) und außerbiblisch sowohl in jüdischen wie in heidnischen Quellen oft bezeugt. Zur Zeit des Matthäus stand vor allem Augustus (37 v. Chr. – 14. n. Chr.) als Friedensstifter in hohem Ansehen, weil er der Ökumene nach Jahrzehnten des Krieges und des Bürgerkrieges vom Euphrat bis zum Atlantik und von der Nordsee bis nach Afrika den Frieden gegeben hatte, den die römischen Heere rings an den Grenzen verteidigten, der Handel und Wandel aufblühen und die Mauern der Städte zerfallen ließ und der nach mehr als hundertjährigem Bestand zum erstenmal durch den jüdischen Aufstand nachhaltig gestört wurde.

Daß Matthäus in 5,9 diese politische Dimension vor Augen hat, ergibt sich sowohl aus dem bisher Gesagten wie aus dem Verheißungssatz Vers 9b „sie sollen Gottes Söhne heißen“: Die römischen Kaiser, voran der Friedensbringer Augustus, galten als „Söhne Gottes“ und wurden als solche besonders im Osten des römischen Reiches, wo auch Matthäus schrieb, schon zu Lebzeiten kultisch verehrt. Von Augustus erzählte die Sage z. B., er sei von Apollon gezeugt worden. Matthäus kann solche göttliche Erhebung und Verehrung des Kaisers nicht billigen. Er kleidet seine Kritik in Vers 9 aber in eine Gestalt, die dem friedienstiftenden Wirken des Kaisers als solchem die Anerkennung nicht versagt: Auch jeder Christ, so sagt Vers 9, hat an seinem Ort Friedensstifter zu sein statt den Frieden zu stören, wie die Zeloten taten. Aber er stiftet Frieden nicht, um göttliche Ehren zu empfangen, sondern weil er als Kind Gottes zum Frieden gerufen ist. Die Gotteskindschaft der „geistlich Armen“ (Mt. 5,3) und „herzlich Demütigen“ (Mt. 11,29), die „reinen Herzens“ sind (Mt. 5,8) und „nach Gerechtigkeit hungern und dürsten“ (Mt. 5,6), bewährt sich – so haben wir Vers 9 zu verstehen – in sanftmütig-friedfertiger Gesin-

nung und in aktivem Bemühen um den Frieden, schließt aber den friedensstörenden Aufruhr aus.

Faßt man das zu diesem ersten Komplex Gesagte und Erwogene zusammen, so haben wir es bei den Mahnungen zur Sanftmut und zum Friedensstiften also mit einer konkreten, situationsbezogenen Anwendung des für die christliche Ethik fundamentalen Liebesgebotes zu tun: Die Christen, die Matthäus anredet, haben uneigennützig und aktiv die bestehende Friedensordnung zu bejahen und im Rahmen ihrer Möglichkeiten zu fördern. Die Seligpreisungen vertreten damit nicht pazifistisch das Prinzip absoluter Gewaltlosigkeit, das dem Neuen Testament als politisches Prinzip überhaupt fremd ist. Sie setzen den römischen Frieden, der militärisch erzwungen wurde und militärisch gesichert wird, als Grundlage ihrer Weisungen und Verheißungen an die Christen voraus, ohne freilich diesen römischen Frieden und seine Bedingungen selbst zum Gegenstand der Reflexion zu machen. Das entspricht der Beobachtung, daß die Bergpredigt sich nicht an die Regierenden richtet, sondern an die christliche Gemeinde, die keinen Anteil an der Gestaltung der öffentlichen Ordnung im römischen Reich hatte. Wie ein **christlicher** Kaiser sich zu verhalten habe, fragt Matthäus nicht, weil ein christliches Kaisertum undenkbar war. Man darf die entsprechenden Weisungen der Bergpredigt darum nicht kurzschlüssig in unsere Zeit übertragen. Es wäre demzufolge auch verfehlt, die besprochenen Seligpreisungen unter Verweis auf ihren konkreten Anlaß konservativ als Ablehnung zwar nicht der legalen, wohl aber jeglicher revolutionären Gewalt zu deuten. Die Seligpreisungen haben einen bestimmten, die römische Weltfriedensordnung bedrohenden Umsturz vor Augen, machen aber keine zeitlose Aussage über Widerstand oder Ergebung. Die Situation der römischen Weltfriedensordnung ist ihrerseits nicht zeitlos, und wie kritisch auch immer man heute den Erwartungen gegenüberstehen mag, politischer oder sozialer Umsturz bedeute gesellschaftlichen Fortschritt, der auch mit Gewalt nicht zu teuer bezahlt werde, so hat doch die christliche Ethik das Recht auf „Revolution“ bzw. Tyrannenmord um der Liebe willen für den Fall eingeräumt, daß solcher Umsturz das kleinere Übel gegenüber dem zu beseitigenden Zustand darstellt, und mit dieser Komzession widerspricht sie nicht der Bergpredigt, sondern entspricht sie deren fundamentalen Prinzip, der Nächstenliebe.

Zeitlos schließt die Bergpredigt mit dem ganzen Neuen Testa-

ment nur aus, daß jemals Gewalt um des Reiches Gottes willen eingesetzt werden könnte, wie es z. B. die jüdischen Zeloten taten und in ihrer Weise die römischen Kaiser, wenn sie den von ihnen unter Angst und Schrecken geschaffenen Frieden (Joh. 14,27) als den göttlichen Frieden ausgaben. Das Reich Gottes ist Gottes Werk und Gabe, nicht die Frucht menschlichen Tuns, so heilig und liebevoll dies sein mag; vielmehr erwächst alles christliche Handeln aus der Geborgenheit in der Gotteskindschaft und Gottesherrschaft, weshalb auch die Bergpredigt mit der „zeitlosen“ ersten Seligpreisung beginnt: „Selig sind die geistlich Armen; denn ihrer ist das Himmelreich“, ein Satz, der ebensowohl den messianischen Aufstand der Zeloten wie die göttliche Verehrung der Friedenskaiser und darüber hinaus jeden Versuch richtet, das Heil Gottes von den politischen oder geistigen Anstrengungen der Menschen zu erwarten.

### **Dem Bösen nicht widerstehen**

Der andere für das Thema des Friedens unmittelbar relevante Textkomplex findet sich in den „Antithesen“ der Bergpredigt, und zwar, vorbereitet durch die erste Antithese (Mt. 5,21–26), besonders in der 5. und 6. Antithese (5,38–42.43–48).

Die Antithesen insgesamt legen entsprechend ihrer Einleitung Mt. 5,17–20 („bessere Gerechtigkeit“) und ihrem Resümee Mt. 7,12 („goldene Regel“) das Gesetz im Sinne z. B. von Gal. 5,14 aus: „Das ganze Gesetz wird in einem Wort erfüllt: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.“ Dies urchristliche Prinzip der **Nächstenliebe** als der Summe des Gesetzes (vgl. Mt. 22,34ff; Röm.13,8–10) bedeutet gegenüber der pharisäischen Kasuistik eine umfassende Vereinfachung des Gesetzes, zugleich aber auch eine Radikalisierung; denn die Liebe kann nun nicht mehr je nach dem einzelnen „Kasus“ quantitativ dosiert werden, sondern wird als eine Grundhaltung des Daseins aufgefaßt, die alles Verhalten in gleicher Weise bestimmt: „Der Glaube ist durch die Liebe tätig“ (Gal. 5,6). Die erste Antithese drückt diesen Sachverhalt mit den bekannten, die pharisäische Kasuistik parodierenden Worten aus:

„Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt wurde: Du sollst nicht töten. Wer aber tötet, ist des Gerichts schuldig. Ich aber sage euch: Wer mit seinem Bruder zürnt, gehört vor das Gericht. Wer zu seinem Bruder sagt ‚Du Narr‘, gehört vor das Synedrium. Und wer sagt ‚Du Tor‘, gehört in das höllische Feuer“ (Mt. 5,21).

Nachdem die zweite und dritte Antithese von der **Treue**, die vierte von der **Wahrhaftigkeit** ähnlich radikal gesprochen haben wie die erste von der Liebe, lenken die fünfte und sechste Antithese direkt zum Thema der Nächstenliebe zurück, und hier finden sich nun jene Stellen zur Gewaltlosigkeit, die oft als **das** Charakteristikum der Bergpredigt gelten:

„Ihr habt gehört, daß gesagt wurde: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Ihr sollt dem Bösen keinen Widerstand leisten. Sondern wenn dich jemand auf die rechte Backe schlägt, so halte ihm auch die andere hin ...“ (Mt. 5,38–42).

„Ihr habt gehört, daß gesagt wurde: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und bittet für eure Verfolger und erweist euch so als Söhne eures himmlischen Vaters ...“ (Mt. 5,43–48).

Im Unterschied zu den im vorausgehenden Abschnitt behandelten Seligpreisungen haben wir es im vorliegenden Komplex im wesentlichen mit Traditionsgut aus der Spruchquelle Q zu tun, das auch Lukas in Lk. 6,27–36 aufgenommen hat und das Matthäus redaktionell ergänzt sowie (wie bei der dritten Antithese) erst selbst in die antithetische Form bringt. Dabei scheint er das überlieferte Material mit Bedacht nach Analogie der beiden Strophen der ersten acht Seligpreisungen angeordnet zu haben; denn die fünfte Antithese schildert ein eher passives, die sechste ein eher aktives Verhalten. Dem entspricht, daß in Vers 45 die Begründung der siebten Seligpreisung (Mt. 5,9) wieder aufgegriffen wird („Söhne Gottes“), und zwar erst durch Matthäus selbst.

Diese Analogie darf freilich nicht verdecken, daß die fünfte und die sechste Antithese eine andere Situation der angesprochenen Gemeinde vor Augen haben als die dritte und die siebte Seligpreisung. Diese Situation wird von dem „bittet für eure Verfolger“ in Vers 44 angezeigt. Den Begriff der Verfolgung hat erst Matthäus ebenso wie in Mt. 5,10–12, die achte und neunte Seligpreisung (vgl. Mt. 10,23; 13,21; 23,34), in seine Überlieferung in Vers 44 eingefügt; Lukas hat in seiner Parallele in Lk. 6,28 aus der Spruchquelle das allgemeinere „beschimpfen“ beibehalten.

Wir stoßen also auf die eingangs beschriebene Situation einer von der pharisäischen Synagoge verfolgten judenchristlichen Gemeinde. Dieser Verfolgung ist die Gemeinde schutzlos ausgeliefert. Die Judenchristen unterstehen nach dem im römischen Reich geltenden Recht der Jurisdiktion der Synagoge, die sie in ihre neue, pharisäisch-gesetzliche Ordnung zwingen will. Und da

die pharisäische Reorganisation der Synagoge unter der Aufsicht und auch im Interesse des römischen Staates und seiner Politik innerer und äußerer Befriedigung geschieht, finden die Judenchristen gegen diesen Druck aus der Synagoge bei den römischen Behörden keinen Schutz. Sie, die keine Heiden sind, sitzen also rechtlos zwischen allen Stühlen.

In dieser Situation hat der Ratschlag, dem Bösen, das man ihnen zufügt, keinen Widerstand entgegenzusetzen, sondern die Demütigungen und Verfolgungen hinzunehmen, statt ihr Recht zu suchen, und für die Verfolger zu bitten, einen unmittelbar einleuchtenden, guten Sinn. In einer frühchristlichen Schrift wird Mt. 5,42 („wenn dir jemand das Deine nimmt, so fordere es nicht zurück“) mit dem Zusatz zitiert: „Du kannst es auch nicht“ (Did. 1,4)! Der Christ bekommt kein Recht. Widerstand gegen das Unrecht ist zwecklos. Der Weg des Leidens ist der empfehlenswertere Weg, der zumindest die Gegner nicht noch zusätzlich reizt und ihren Vorwürfen keine neue Nahrung gibt (vgl. Mt. 5,2). Den weitergehenden Gedanken, daß man mit seinem Guten das Böse, das einem angetan wird, überwinden möchte (so z. B. Röm. 12,21), drückt Matthäus nicht aus. Er wird allerdings auch nicht ausgeschlossen, aber die konkrete Situation läßt eine solche Hoffnung offenbar nicht zu.

Matthäus schärft den Christen jedoch ein, sie sollten sich nicht verstecken, sondern **öffentlich** leben und leiden. Sie sind wie das Salz, das man stets schmeckt, wie das Licht, das niemand unter den Scheffel stellt, und wie eine Stadt auf dem Berge, die nicht verborgen bleiben kann (Mt. 5,13–15). Der Gedanke des Matthäus ist bei diesen Bildworten primär nicht, daß das Verhalten der Christen ansteckend wirken und missionarischen Erfolg erzielen möchte. Vielmehr bringen die Christen, indem sie öffentlich leiden und ihre guten Werke vor den Menschen leuchten lassen (Mt. 5,16), das Unrecht ans Licht, das ihnen widerfährt, und vielleicht sogar die falschen Vorwürfe, die sich vor allem auf politische Konspiration bezogen (siehe vorne), zum Verstummen (vgl. 1. Petr. 2,12.15). Jedenfalls werden sie mitleidvolle Sympathisanten finden, die ihren (der Christen!) Vater im Himmel preisen (Mt. 5,16; vgl. 1. Petr. 2,12). Ihnen wird himmlischer Lohn verheißen, wenn sie die Verfolgten aufnehmen oder sie auch nur mit einem Becher frischen Wassers erquicken (Mt. 10,40–42). Diesen mitleidenden Sympathisanten, die, ohne es zu wissen, mit den leidenden Christen dem Weltenrichter Christus selbst beigestanden haben, gilt

die bekannte Verheißung: „Was immer ihr einem dieser meinen geringen Brüder getan habt, habt ihr mir getan“ (Mt. 25,40). Wer den unter der Gewalt Leidenden beisteht, den sieht Gott im jüngsten Gericht so an wie diese selbst, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden (Mt. 5,10).

Die Antithesen verfechten also nicht den Gedanken allgemeiner Gewaltlosigkeit. Die Politiker sind als solche so wenig angeredet wie diejenigen, die ihnen ggf. politischen Widerstand leisten, und das Problem der verantwortlichen Rechtspflege tritt angesichts der vorausgesetzten Rechtlosigkeit der Christen nicht unmittelbar in den Blick. Die Antithesen der Bergpredigt sind nicht als Prinzip allgemeiner Gesetzgebung gedacht. Erst recht fehlt die Meinung, der Verzicht darauf, dem Bösen mit dem Recht oder mit rechtmäßiger Gewalt zu begegnen, vermöchte das Böse selbst zu überwinden. Vielmehr gehören in der Situation des Matthäus der Verzicht auf jede Inanspruchnahme des Rechts und das Leiden unter dem Bösen unvermeidlich zusammen.

### **Jesus selbst**

Nun hat Matthäus das Spruchgut, aus dem er die beiden letzten Antithesen bildet, aus der Jesusüberlieferung übernommen, so daß sich die Frage stellt, ob er diese Sprüche angemessen verwendet hat. Man wird diese Frage bejahen dürfen. Schon in der älteren Jesusüberlieferung wurde die kleine Schar der Nachfolger angewiesen, auf die Durchsetzung des ihnen an sich zustehenden Rechts zu verzichten und den Feinden mit aktiver Liebe zu begegnen. Maßgeblich war dabei freilich ursprünglich vermutlich weniger der Zustand der Rechtlosigkeit, obschon die „Stillen im Lande“ bei den Mächtigen kaum auf viel Verständnis hoffen durften, als vielmehr die Erwartung des baldigen Endes dieses Weltlaufs, in den sich dauerhaft zu verstricken dem auf die kommende Gottesherrschaft ausgerichteten Frommen widerstreben mußte. In einer ohnedies vergehenden Ordnung brauchten diejenigen, welche die Zeichen der Zeit erkannten, die Notordnung des Rechts nicht mehr dadurch zu stützen, daß sie sie für sich in Anspruch nahmen und darum der vergehenden Welt mehr Recht einräumten, als ihr zukam.

Auch auf dieser frühen Stufe der Überlieferung ging es also um persönlichen Rechtsverzicht, um die Hinnahme des einem selbst zugefügten Unrechts. Entsprechende Mahnungen sind dem Neuen Testament auch sonst ganz geläufig (Röm. 12,17–21;

1. Thess. 5,15; Phil. 2,3ff; 1. Petr. 2,21ff; Lk. 23,34; Apg. 7,59). Sie finden sich auch im Judentum (Spr. 20,22; 25,21f; Jes. 53,12) wie im Heidentum. Wir haben es mit einem allgemeinen **weisheitlichen Grundsatz** zu tun, der auch abgesehen von der Erwartung des baldigen Endes aller Dinge oder von dem Zustand der Rechtlosigkeit sein soziales Recht hat. Nach wie vor steht der Mensch, zumal der Christ, in vielfältigen Situationen seines Alltags vor der Frage, ob er auf sein Recht verzichten, Böses mit Gutem vergelten, die Rache fahren lassen und den „unteren Weg“ gehen solle, feurige Kohlen auf das Haupt des Gegners sammelnd in der Hoffnung, damit im Einzelfall vielleicht sogar Böses überwinden zu können. Die Kette der Vergeltung zu zerreißen heißt nicht nur, Blutrache der Sippen und Erbfeindschaften der Völker zu durchbrechen, sondern auch im kleinen Alltag vielfältig Frieden zu stiften. Freilich geht es nicht an, diesen Weg des Rechtsverzichts gesetzlich zu fordern und ohne Berücksichtigung der jeweiligen konkreten Situation zum unbedingten Prinzip christlichen Verhaltens zu machen.

Das einzige unbedingte ethische Prinzip des Christen ist die Liebe. Unter diesem in Mt. 7,12 in die Gestalt der „Goldenen Regel“ gefaßten Prinzip steht auch die Bergpredigt. Die Ermahnung nicht nur zur Feindesliebe, sondern auch zum persönlichen Rechtsverzicht ist in der Situation der matthäischen Gemeinden ein **liebvoller** Rat, der zwar das Böse nicht aus der Welt schafft und das Leiden nicht verhindert, wohl aber beides in der gegebenen Situation zu vermindern geeignet ist.

Indessen ist die Situation nur selten so eindeutig wie in den verfolgten Gemeinden des Matthäus. Sehr oft ist die persönliche Bereitschaft, dem Bösen nicht zu widerstehen, mit der Folge verbunden, daß das Böse seinen Lauf nimmt und, weil ich ihm nicht widerstanden habe, andere in den Abgrund reißt. Mein gut gemeinter Verzicht darauf, dem Bösen Widerstand zu leisten, und die damit möglicherweise verbundene gute Absicht, das Böse durch Gutes zu überwinden, bedeutet in solchem Fall eine objektive Verletzung der Liebe, so daß mein Handeln auch durch meine subjektiv gute Absicht, erst recht durch eine Berufung auf die nur formal-gesetzlich verstandene Autorität der Bergpredigt keineswegs gerechtfertigt wird; es bedarf vielmehr der Vergebung. Vollends geht es nicht an, denjenigen unter Berufung auf die Bergpredigt abzuverlangen, dem Bösen nicht entgegenzutreten, die, seien es nun Christen oder Nichtchristen, nach einmütiger bibli-

scher Ansicht den göttlichen Auftrag haben, in dieser dem Bösen verfallenen Welt nach dem Maß menschlicher Einsicht das Böse so in Schranken zu halten, daß die Menschen in möglichst gutem Frieden miteinander leben können, die also „gesandt sind zur Strafe für die Übeltäter und zu Lobe den Rechtschaffenen“ (Röm. 13,3). In der Tat kann der Christ nicht, wie er 1. Tim. 2,1f zufolge soll, Fürbitte tun „für die Könige und für alle Obrigkeit, auf daß wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen in Gottesfurcht und Ehrbarkeit“, wenn er zugleich den Organen der öffentlichen Rechtspflege, Regierung, Polizei und Gerichten, abverlangen wollte, dem Bösen freien Lauf zu lassen.

Weder die Bergpredigt noch die in ihr aufgenommene Jesusüberlieferung denken im mindesten daran, das, was der rechtlosen und von der öffentlichen Verantwortung ausgeschlossenen christlichen Gemeinde gesagt wird, zum konkreten Prinzip der öffentlichen Ordnung zu machen. Wer dies dennoch tut und prinzipielle oder, wofür respektable politische Gründe genannt werden, eine situationsbezogene Gewaltlosigkeit zumindest in bestimmten Bereichen der Gegenwart, etwa in den Beziehungen zwischen den Völkern fordert, kann dies nicht unter Berufung auf die Bergpredigt tun, es sei denn indirekt, indem er situationsbezogen deutlich macht, warum die Liebe, aus der die Bergpredigt des Matthäus ihre Weisungen ableitet, heute z. B. den Regierenden und Regierten abverlangt, das Böse oder bestimmtes Böse so hinzunehmen, wie die rechtlose Christenheit das ihr zugefügte Böse hinnehmen sollte. Solche Überlegungen müssen immerzu und nicht zuletzt im Zeitalter der Massenvernichtungsmittel angestellt werden, aber mit politischen Argumenten, nicht in Gestalt doktrinärer Forderungen oder unter unmittelbarer Berufung auf die Bergpredigt, die dabei mißbraucht würde.

Zugleich braucht niemand, der für andere Menschen Verantwortung trägt und in deren Interessen versucht, dem Recht gegenüber dem Bösen Geltung zu verschaffen, sich bei solchem Unterfangen durch die Bergpredigt ein schlechtes Gewissen machen zu lassen, sofern er bei seinem Tun jener fundamentalen Maxime folgt, die der Bergpredigt des Matthäus nicht anders als der Verkündigung Jesu zugrunde liegt: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.“

### **Die Bergpredigt und die Gewalt heute**

Spätestens zu der Zeit, da das Matthäusevangelium aus seiner

ursprünglichen kirchlichen Situation herausgenommen und in den Kanon des Neuen Testaments eingestellt wurde, verlor sich die Erinnerung an die konkrete Zuspitzung jener Worte der Bergpredigt, denen unsere Aufmerksamkeit galt, und diese Erinnerung konnte bis zur Schwelle der Neuzeit wegen des Fehlens historischer Reflexion auch nicht durch die Auslegung des Mt-Ev zurückgewonnen werden. Es machte darum bald Schwierigkeiten, die Bergpredigt überhaupt zu verstehen. Das Mittelalter deutete die radikalen Passagen der Bergpredigt durchweg als sogenannte „evangelische Räte“, das heißt als im Evangelium ausgesprochene Ratschläge für die „Vollkommenen“, insonderheit für den Klerus und die Mönche, nicht für das „Volk“. Dem widersprach Luther, für den das allgemeine Priestertum der Gläubigen keine unterschiedlichen „Klassen“ unter den Christen zuließ. Da indessen auch Luther die Weisungen der Bergpredigt mit Grund nicht unmittelbar auf die Wirklichkeit der Welt beziehen konnte, meinte er, die extremen Forderungen der Bergpredigt sollten vor Augen stellen, was sein müßte und nicht ist; sie sollen den Menschen also seine Sündhaftigkeit überführen (**usus elencticus**) und ihn nach der Gnade Gottes fragen lassen.

Zur gleichen Zeit erklärte indessen der „schwärmerische“ Flügel der Reformation, die Worte der Bergpredigt seien allerorten und von allen zu tun, damit das Böse durch das Gute überwunden werde. Sie erhofften sich von solchem Tun den Anbruch der Gottesherrschaft. Bei diesen „Schwärmern“ beginnt die neuzeitliche „pazifistische“ Auslegung der Bergpredigt, die indessen damals wie heute weniger von authentisch christlichem als vielmehr von humanistischem Geist getragen wird und demzufolge mehr mit dem guten oder – im christlichen Humanismus – mit dem bekehrten Menschen als mit dem Sünder rechnet. Schon der Humanist Erasmus hatte die antiken Vorstellungen von einem friedlichen Urzustand der Menschheit erneuert, und seine Absicht war, die Menschheit durch Erziehung und Bildung wieder einer solchen glücklichen Verfassung zuzuführen. Die von Luther wegen ihres „Humanismus“ hart attackierten Schwärmer verchristlichten die antike Erwartung, indem sie die von ihnen gesetzlich verstandene Bergpredigt zur Magna Charta des anbrechenden Gottesreiches ungetrübter Menschlichkeit machten. Zwar waren sie mit der Bergpredigt bereit, um dieser ihrer Überzeugung willen zu leiden, aber sie bedachten nicht, daß die Bergpredigt keineswegs der Meinung war, das Leiden unter dem Bösen sei nur eine vorüberge-

hende Erscheinung auf dem Weg, dem Bösen nicht zu widerstehen, weil dieser Weg das Böse gleichsam austrockne. Indessen lag Jesus selbst wie der Bergpredigt des Matthäus der optimistische Glaube des Humanismus an das bloß verschüttete Gute im Menschen fern.

Auch das, was ein solcher geschichtlicher Rückblick aufdeckt, muß bedenken, wer sich heute wie auch immer im Sinn eines pazifistischen Humanismus auf die Bergpredigt beruft. Der Bergpredigt selbst wird er mit solcher doktrinären Auslegung so wenig gerecht wie die mittelalterliche Kirche, die ihr die „evangelischen Räte“ entnahm, oder wie Luther, der sie in seine Rechtfertigungslehre einordnete, oder wie der spätere Idealismus, der meinte, die Bergpredigt ziele nur auf die rechte Gesinnung des Menschen, wenn sie so radikal von seinem Tun spreche.

Die historische Auslegung, welche die Bergpredigt aus ihrer Zeit versteht, zeigt, was die Bergpredigt wirklich meinte. Sie spricht von konkretem Tun, spricht davon aber nicht zeitlos, sondern situationsbezogen. Damit rückt uns die Bergpredigt zunächst fern; denn unsere Situation ist mit der ihren nicht identisch. Diese Entfernung bedeutet allerdings auch die Befreiung von einem doktrinären Gewissenszwang, den einzelne ungeschichtlich verstandene Sätze der Bergpredigt bis heute ausüben können – nicht nur zur Frage der Gewaltlosigkeit, sondern z. B. auch zur Frage der Geschlechtlichkeit oder des Eides.

Vor allem aber verpflichtet uns diese Entfernung in ihre unverwechselbare historische Situation zugleich, die Bergpredigt in unsere eigene Situation einzuholen. Dies kann nicht durch eine ungeschichtliche Übernahme ihrer Anweisungen geschehen, sondern nur dadurch, daß wir in ihrer Weise und in ihrem Geiste das einzige unveränderliche Prinzip christlichen Handelns, die Liebe, so zu lehren und zu praktizieren versuchen, wie es in unserer Zeit und in den durchaus wechselnden Situationen unserer Zeit jeweils geboten ist.

So gesehen leitet die Bergpredigt zur Konkretion der Liebe an, nimmt uns die Mühsal dieser situationsbezogenen Konkretion aber nicht ab. Diese Konkretion ist vielmehr stets neu zu finden, und sie kann letzten Endes nur **in** jeder konkreten Entscheidung selbst gefunden werden. Denn kein Gesetz – weder ein in der Bergpredigt gefundenes noch ein von wem auch immer heute auferlegtes – vermag die unbedingt verpflichtende Liebe in die unendliche Vielfalt der Lebenswirklichkeit einzufangen. Matthäus

wendet sich gerade in der Bergpredigt nicht zuletzt gegen die Versuche der pharisäischen Kasuistik, den Reichtum der Liebe kasuistisch in das Gesetz zu pressen.

Die Liebesethik der Bergpredigt bedeutet im Gegensatz zu allem gesetzlichen und kasuistischen Denken freilich eine letzte Ungesicherheit in allen ethischen Entscheidungen. Denn indem wir erst **in** unserem Handeln definitiv erfahren und entscheiden, **was** die Liebe konkret fordert, können wir zwar nie neben unserem Handeln stehen und Uneinsichtiges tun, das uns auferlegt wurde, doch können wir nie gewiß sein, im objektiven Sinn „richtig“ gehandelt zu haben. Verständlicherweise treibt solche Ungesicherheit den Menschen immer wieder in den Schutz des Gesetzes, auch der gesetzlich verstandenen Bergpredigt.

Den aber kann diese Ungesicherheit nicht abschrecken, der in allem Tun der Liebe den **Glauben** am Werk sieht (Gal. 5,6); denn er findet Gewißheit und Heil nicht in seinen Werken, sondern vor allem Tun im Glauben, und er weiß sich darum auch noch im Scheitern seines Tuns in der Gnade Gottes geborgen. In dieser Gnade – als die „geistlichen Armen“ (Mt. 5,3) – ging die Gemeinde des Matthäus ihren Weg der Liebe. Diese Gnade mutet auch uns zu, die vielfältigen und oft verborgenen Wege der Liebe in unserer Zeit zugleich zu suchen und zu gehen. Die Bergpredigt leitet dazu an, zwingt uns aber keinen Weg auf.



**BEITRÄGE**  
aus der ev. Militärseelsorge  
– Heft 42 –  
Mai 1983

# **Politik und Gewalt**

**Überlegungen zur gegenwärtigen  
Friedensdiskussion**

---

Herausgegeben vom  
Evangelischen Kirchenamt  
für die Bundeswehr  
5300 Bonn 2