
Von ohnmächtiger Gewalt und gewaltfreier Macht

Nachdenken über Matthäus 20,24-28

Carl-Jürgen Kaltenborn

1. *Gewalt »von oben« und Gegen-Gewalt »von unten«: Eine biografische Zwischenbilanz*

Ende Juli 1974 reichte ich an der Sektion Theologie der Berliner Humboldt-Universität meine Habilitationsschrift ein: »Plädoyer für die nützliche Gewalt«¹. »Gewaltloser Widerstand« bzw. gewaltlose allmähliche Veränderung ungerechter Verhältnisse und Strukturen oder Einsatz aller jeweils nötigen Macht- und Kampfmittel zur revolutionären Veränderung der Gesellschaft – das ist die bis heute in der Ökumene heiß umstrittene Frage.«² So stellte sich für mich zu jenem Zeitpunkt die Alternative dar.

Zum globalen Kontext, innerhalb dessen sich diese Sicht formte, gehörte der Vietnamkrieg, der Pinochet-Putsch gegen die Allende-Regierung in Chile, Boykott und Dauerbedrohung des, seinen eigenen Weg suchenden Inselvolks von Kuba, die Bürgerrechtsbewegung in den USA, befreiungstheologische Ansätze in Lateinamerika und Afrika sowie die Minjung-Theologie in Asien.

Als damals 38-jähriger freikirchlicher Theologe sah ich persönlich darin die Möglichkeit, einen Beitrag dazu zu leisten einen deutsch-baptistischen Geburtsdefekt langfristig korrigieren zu helfen. Diesen Geburtsdefekt des deutschen Baptismus sah ich im Sieg des Oncken- über den Köbner-Flügel, was der Mehrheit in unseren freikirchlichen Gemeinden u.a. eine antikommunistische Affinität verlieh.

Wesentlich geprägt durch einen theologischen Befreiungsprozess, dessen Hauptkomponente der bonhoeffersche Denkansatz bei einer »nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe« war, bot sich für mich in der Systemauseinandersetzung zwischen Kapitalismus und Sozialismus die Chance, ein Bündnispartner von Sozialisten zu werden. In diesem Kontext entwickelte sich meine Parteinahme gegen die strukturelle oder »Gewalt von oben«, für eine revolutionäre Gegen-Gewalt »von unten« –

¹ C.-J. Kaltenborn, Plädoyer für die nützliche Gewalt. Konsequenzen aus dem Mandat Gottes für uns, Berlin 1976.

² A.a.O., 8f.

eine Variation zur rhetorischen Frage Brechts in der »Dreigroschenoper: »Was ist der Einbruch in eine Bank gegen die Gründung einer Bank?«

Dabei wurde mir sehr schnell klar, in welchem hohen Maße lokales Handeln von globalen Bedingungen mitbestimmt wurde, verbunden mit der Einsicht, bei Einmischung nicht vor einer guten Fee zu stehen, die mehrere Wünsche zuließ, sondern mit einer historisch gewachsenen Alternative konfrontiert zu sein.

Als Ergebnis mehrjähriger Analyse von Kindes- und Jugenderfahrungen aus mitteldeutscher Kriegs- und Nachkriegszeit entschied ich mich als Sohn einer kleinbürgerlichen Protestanten-Familie, der sich in einen weit hin konformen baptistischen Nonkonformismus hineinbekehrt hatte, für die Mitgestaltung einer historisch viel versprechenden Gesellschaftsordnung auf deutschem Boden.

Hatte der ideologische Viererpack von Anti-Judaismus, Anti-Kommunismus, Anti-Slawismus und unreflektierter Kolonialwaren-Mentalität die vorangegangenen Generationen für ein angemessenes Reagieren auf Faschismus und »Roll-Back-Politik« unfähig gemacht, bot sich hier nun die Möglichkeit, in generationsübergreifendem Handeln den Boden für eine gerechtere Gesellschaft zu bereiten, deren Außenpolitik durch friedliche Koexistenz und Solidarität mit den um Befreiung aus 500jähriger kapitalistischer Conquista-Politik kämpfenden Völkern bestimmt war.

Aus dieser Entscheidung wuchs der Wille eine Gegenmacht aufbauen zu helfen, die langfristig stark genug werden könnte Hiroshima-Bomben, Schweinebucht-Invasionen und Napalm-Abwürfe wie Entlaubungsmiteinsatz zu verhindern. Weltweiter Kapitalverwertung dienender Gewaltpolitik musste Einhalt geboten werden. Ein sozialistischer Staatenbund in Kooperation mit zur Eigenständigkeit strebenden ehemaligen Kolonialvölkern und mit jenen Kräften in den kapitalistischen Staaten, die nach gesellschaftlichen Alternativen suchten – ein solches Netzwerk erschien mir als gangbarer Weg aus der weltweiten Misere. Profitorientierter Gewaltpolitik musste eine solche Gewalt entgegengesetzt werden, die einem gerechteren und damit friedlicherem Zusammenleben der Völker nützte. Appelle Machtloser hingegen verhallten ungehört.

Dazu passten die Erfahrungen der Überwindung des deutschen Faschismus nicht durch ein »Münchener Abkommen«, sondern durch eine Anti-Hitler-Koalition mit Trommelfeuer aus »Stalinorgeln« und »Bombentepichen« auf deutsche Städte als Mittel zur Befreiung vom Faschismus.

Im Ergebnis dieser Befreiung gab es für die so von Hitler Befreiten nach dem 2. Weltkrieg kaum Möglichkeit für eigenständige innere Überwindung des deutschen Faschismus. Man ging fast nahtlos zu neuer Konfrontation über – auf beiden Seiten des »Eisernen Vorhangs«. Und bis jetzt haben wir uns wenig Zeit für Faschismusüberwindung genommen. Das rächt sich nun im Gegenüber zu so genannten »Humanitären Interventionen«, zu deren Rechtfertigung die Anti-Hitler-Koalition des Zweiten Weltkrieges als Präzedenzfall herangezogen wird.

Die Vehemenz, mit der die DDR-Vergangenheit aufgearbeitet wird, vermittelt in diesem Kontext den Eindruck eines Kompensationsgeschäfts: Wenn man es schon versäumt hat die NS-Phase gründlich zu verarbeiten, dann möchte man sich wenigstens jetzt – »*mea culpa, mea maxima culpa!*« – vom DDR-Sozialismus reinigen. Die Subsumtion unter die Oberbegriffe: »Diktatur« »Totalitarismus« und »Unrechtsstaat« vermittelt den Eindruck, als ginge man damit – nachträglich und exemplarisch – doch noch einem deutschen Grundübel an die Wurzel. Dabei geraten einige (mit unterschiedlichen Vorzeichen) innerhalb einer Generation gleich zweimal auf die Verliererseite – eine seltsame Szenerie.

2. Strukturelle Gewalt und gewaltfreie Gegenmacht: *Eine pazifistische Alternative*

Die Frage der Überwindung von Ausbeutung und Unterdrückung wird zum »Schibboleth«. Hilft gegen strukturelle Gewalt »von oben« nur eine – wie auch immer geartete – Gegen-Gewalt? Oder haben jene Recht, die im Gefolge Gandhis davon sprechen, dass die zur Befreiung eingesetzten Mittel Samen gleichen, so dass aus gewaltsamem Samen nur gewaltsame Früchte wachsen?

Am 18. Juni 1940 schrieb Mohandas K. Gandhi in seiner Zeitschrift »*Harijan*« zur französischen Kapitulation gegenüber Hitler-Deutschland:

»Die Sache der Freiheit wird zu einer Farce, wenn der Preis, der für die Freiheit bezahlt werden muss, darin besteht, diejenigen, welche sich der Freiheit erfreuen sollen, in größtem Umfang zu vernichten.«

»Was wird Herr Hitler mit seinem Sieg anfangen können? [...]. Er wird den Deutschen nicht das Vergnügen an einem mächtigen Weltreich hinterlassen, sondern die Last, dieses Weltreich, das unter seinem eigenen Gewicht zusammenzubrechen droht, aufrechtzuerhalten. Sie werden nicht in der Lage sein, all die eroberten Nationen in einem Zustand ständiger Unterwürfigkeit zu halten ... Dagegen möge man sich einmal vorstellen, wie Europa heute aussehen würde, wenn die Tschechen, die Polen, die Norweger, die Franzosen und die Engländer alle zu Hitler gesagt hätten: Sie brauchen sich keine Mühe zu geben bei der wissenschaftlichen Vorbereitung auf die Zerstörung. Wir werden Ihren Gewaltmitteln gewaltfrei begegnen. Sie werden darum in der Lage sein, unsere gewaltlose Armee ohne Panzer, Schlachtschiffe und Flugzeuge zu zerstören. Man könnte dagegen einwenden, dass der einzige Unterschied zum gegenwärtigen Zustand dann sein würde, dass Herr Hitler ohne Gefecht erungen hätte, was er nun in einem blutigen Kampf erreicht hat. Genauso ist es. Die Geschichte Europas würde dann anders aussehen. Er hätte möglicherweise – aber eben doch nur möglicherweise – Europa unter anhaltendem gewaltfreien Widerstand in Besitz genommen. Dann wäre von vornherein das geschehen, was nun auch geschieht, nachdem bereits eine unbeschreibliche Barbarei sich ausgebreitet hat. Im Falle von gewaltlosem Widerstand wären nur diejenigen getötet worden, welche sich darauf vorbereitet hatten, getötet zu

werden. Wenn es nicht anders möglich gewesen wäre, hätten sie den Tod ertragen, ohne jemanden zu töten und ohne Hass gegen irgendjemanden zu empfinden. Ich wage zu behaupten, dass in diesem Falle Europa nicht bloß einige Millimeter, sondern mehrere Handbreit seiner moralischen Statur hinzugefügt hätte. Letzten Endes – davon bin ich überzeugt – wird es allein auf den moralischen Wert der Politik ankommen. Alles andere ist wertlose Schlacke.«³

An diesem Punkt wird eine über den Kosovo-Krieg der NATO und die beiden Irak-Kriege der USA hinausführende Diskussion einsetzen müssen.

Man wird beklagen können, dass weltweit kein ernstzunehmender Gegenpol mehr zu den USA existiert, so dass taktische Spielräume zwischen den Großmächten für schwächere Nationen entfallen sind. Doch mit der Antwort auf die Frage, wie es zu dieser neuen Globalsituation kam, verbindet sich die durch die gleichnamige Untersuchung von Hannah Arendt vermittelte Einsicht eines kontradiktorischen Gegensatzes zwischen »Macht und Gewalt«⁴:

»Zu den entscheidenden Unterschieden zwischen Macht und Gewalt gehört, dass Macht immer von Zahlen abhängt, während die Gewalt bis zu einem gewissen Grade von Zahlen unabhängig ist, weil sie sich auf Werkzeuge verlässt [...]. Der Extremfall der Macht ist gegeben in der Konstellation: Alle gegen Einen, der Extremfall der Gewalt in der Konstellation: Einer gegen Alle. Und das letztere ist ohne Werkzeuge, d.h. ohne Gewaltmittel niemals möglich.«⁵

»Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, [...] sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält. Wenn wir von jemandem sagen, er ›habe die Macht‹, heißt das in Wirklichkeit, dass er von einer bestimmten Anzahl von Menschen ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln. In dem Augenblick, in dem die Gruppe, die den Machthaber ermächtigte und ihm ihre Macht verlieh [...] auseinandergeht, vergeht auch ›seine Macht‹.«⁶

»Macht und Gewalt sind Gegensätze: wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden. Gewalt tritt auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist; überlässt man sie den ihr innewohnenden Gesetzen, so ist das Endziel [...] das Verschwinden von Macht. So kann man auch nicht eigentlich sagen, das Gegenteil von Gewalt sei eben die Gewaltlosigkeit. Von ›gewaltloser‹ Macht zu sprechen, ist ein Pleonasmus. Gewalt kann Macht vernichten; sie ist gänzlich außerstande, Macht zu erzeugen.«⁷

Dies zu begreifen, heißt zugleich – neben den ökonomischen Defiziten – einen wesentlichen Faktor beim fast widerstandslosen Zerfall nicht nur der DDR, sondern auch des gesamten »sozialistischen Lagers« zu erken-

³ M.K. Gandhi, *Non-Violence in Peace and War*, Vol. II, Ahmedabad 1942, 288-290; übers. u. zit. v. Th. Ebert, *Opponieren und Regieren mit gewaltfreien Mitteln*, Münster u.a. 2001, 109-111.

⁴ H. Arendt, *Macht und Gewalt*, München/Zürich 1996.

⁵ A.a.O., 43.

⁶ A.a.O., 45.

⁷ A.a.O., 75.

nen. Die Theorie hatte nicht wirklich die Massen ergriffen, wurde deshalb auch nicht »zur materiellen Gewalt« (in Hannah Arendts Terminologie: »zur materiellen Macht«!). Daher sah man sich mehr und mehr zum Einsatz von Gewaltmitteln genötigt. Aber selbst dort, wo man nur auf Macht setzte, wurde zu wenig reflektiert, worauf Hannah Arendt ebenfalls verweist, dass nämlich »eine einfache Mehrheitsherrschaft, die nur auf Macht basiert, [...] Minderheiten auf eine furchtbare Weise unterdrücken und abweichende Meinungen ohne alle Gewaltsamkeit sehr wirkungsvoll abwürgen«⁸ kann.

Es geht also selbst bei der Machtfrage um die Herstellung einer qualifizierten, einer gebildeten Macht, ausgeübt von einer Avantgarde, einer Elite, die frei ist von Unterdrückungs- und Ausbeutungspotenzen, die vielmehr zu einer immer breiter werdenden Partizipation tendiert.

Hier hat unsere Reflexion einzusetzen und sich dabei allem voran präziser Sprache zu befleißigen; denn durch lange währenden schludrigen Sprachgebrauch ist der qualitative Unterschied zwischen Gewalt und Macht fast völlig verwischt worden. So sprechen wir von »Gewalten-Teilung« im demokratischen Staat und meinen doch (im Sinne der Arendt'schen Unterscheidung) eigentlich Macht-Ausübung auf unterschiedlichen Ebenen.

Wie sieht gewaltfreie Machtausübung aus? – Diese Frage gilt es neu zu überdenken. Welche Möglichkeiten tun sich auf, um den Wahnsinn zu stoppen, der darin besteht, dass wir aus der Feststellung, dass von keinem der uns umgebenden Staaten eine Bedrohung ausgeht, die Verteidigungsanstrengung nötig macht, die Konsequenz ziehen: Nun müssen wir unsere militärischen Möglichkeiten zu einer »Out of Area«-Strategie zur Bekämpfung des internationalen Terrorismus bündeln? Darauf ist die neueste Verteidigungsstrategie unseres Landes ausgerichtet. Ihr gilt es vehement und fundiert zu widersprechen.

Wie formiert sich gewaltfreie Macht wirksam gegen die sich weltweit in allen Konflikten als ohnmächtig erweisende Gewalt?

3. *Die Macht der Gewaltfreiheit: Eine biblische Begründung*

In diesem Zusammenhang bietet sich der folgende Abschnitt aus dem Matthäus-Evangelium als Ausgangspunkt für einen Gegenentwurf an:

»Ihr wisst, dass die Herrscher der Völker Herrenrechte gegen sie üben, und dass die Großen Gewalt gegen sie brauchen. So ist es bei euch nicht. Sondern wer unter euch groß werden möchte, der soll euer Diener sein; und wer der erste unter euch sein möchte, der soll aller Sklave sein.« (Mt 20,25-27 nach der Übersetzung von Julius Schniewind)

⁸ A.a.O., 43.

Von hier inspiriert, kann Kirche sich als »Salz« und »Licht« erweisen, würde »Matthäi am Letzten« auf neue Art aktuell, wenn wir begriffen, wie sich in unserer Situation der Auftrag, »alle Völker zu Jüngern« zu machen, konkretisiert. Der inzwischen weithin ungebräuchliche Jüngerbegriff steht für »Schüler, Lehrling, Student«. Und über den Inhalt der Lehre für die Schüler-, Lehrlings bzw. Studenten-Völker werden wir ja von demselben Evangelisten nicht im Unklaren gelassen:

»... lehrt sie alles halten, was ich euch befohlen habe«. (Mt 28,20a)

Diese Lehre wird nach dem Matthäusevangelium in der Bergpredigt klar und deutlich von *dem* Berge herab verkündet. Bei *diesem* mit bestimmtem Artikel versehenen *Berg* soll offensichtlich an einen bestimmten Berg gedacht werden; und bei diesem *einen* Berg kann man unter Bezug auf die Tora nur an den Sinai denken. Der Bergprediger ist ja nicht gekommen Tora oder Profeten »aufzulösen«, »sondern zu erfüllen« (Mt 5,17). Jesus – vom Matthäusevangelium als »Moses redivivus« gezeichnet – interpretiert von *dem* Berg aus die Tora, und seine Schüler werden ihrerseits zu Lehrern der Völker. Sie lehren sie *diese* Tora zu halten:

»Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, sollt ihr auch ihnen tun; denn das ist Tora und Propheten«. (Mt 7,12)

Der im Griechischen mit »Gesetz« wiedergegebene Tora-Begriff hindert viele zu begreifen, dass wir es hier mit dem ersten und wesentlichen Teil der Hebräischen Bibel zu tun haben. Wir müssen – wie es Pinchas Lapide nicht müde wurde wieder und wieder anzumahnen – viele Partien des Neuen Testaments »rückhebraisieren«, um die eigentliche Intention zu erfassen.⁹

Es lohnt den Versuch, die »Goldene Regel« von Mt 7,12 als Maßstab unserer »Mission« zu begreifen. Aber es geht um eine Mission, die wir nicht kampagnenhaft durchführen sollen, sondern *sind*! Wir sind nicht zu Mission aufgerufen. Wir *sind* vielmehr Mission: die »Ständige Vertretung« des lieben Gottes unter den Völkern! – es lohnt sich also die Goldene Regel als Maßstab unseres Verhaltens zu probieren. Dazu müssten wir uns aber zunächst »in die Schuhe der anderen stellen« und wenigstens ein paar Schritte darin zu laufen versuchen.

Welche Überraschungen könnten uns dabei begegnen? Einer entdeckt beispielsweise, dass er in den Hochhackigen der von ihm getadelten Dame nicht einen Schritt gehen kann, ohne umzuknicken. Sie aber schreitet darin elegant. Ein anderer lästert über die Schüchterne in der letzten Reihe, die ins Stottern gerät, sobald man sie anspricht. Er kann deren »Dooftheit« nicht ausstehen. Wenn er jedoch will, dass man ihm tut wie ihr (in der gleichen Situation), dann muss er sich zunächst mit ih-

⁹ So etwa in seinem Aufsatz über »Die Entdeckung des verschollenen Esseners«, in: *P. Lapide, Ist die Bibel richtig übersetzt*, Gütersloh 1986, 101.

rer Situation beschäftigen. Erfährt er dabei, dass ihr Vater langzeitarbeitslos und ihre Mutter alkoholabhängig ist, könnte die stotternde »Doofheit« seine Mitmenschlichkeit herausfordern.

Schludrige Lektüre übersieht all zu oft die *rechte* Wange, auf die geschlagen man nun auch »die andere Wange hinhalten« soll. Selten wird die Frage durchgespielt, wie man denn jemanden auf die *rechte* Wange schlagen kann, ohne Linkshänder zu sein ... Es sei denn mit dem Handrücken (Im Tennis nennt man so etwas eine »Rückhand«). Für einen solchen Rückhandschlag fordert der Babylonische Talmud die doppelte Summe als Wiedergutmachung, verglichen mit einer normalen Ohrfeige, weil der Schlag mit dem Handrücken den Gegner verächtlich macht.¹⁰

In einem solchen Falle auch die andere Wange hinzuhalten, signalisiert Verrücktheit – wie das Angebot des Mantels dem gegenüber, der vor Gericht das Untergewand als Pfand fordert; denn der Mantel ist laut Tora (Ex 22,25f) spätestens bei Sonnenuntergang zurückzugeben, ist es doch des Armen einzige Decke.

Den verrückten Weg empfiehlt auch das dritte von Rabbi Jesus in der Bergpredigt benannte Beispiel (Mt 5,38ff): die zweite Meile zu gehen, wenn man, durch die Römerbesatzung, für eine Meile zu Transportdiensten requiriert worden ist, denn diesen Hintergrund legt das benutzte Verb nahe, das an dieser Stelle der Bergpredigt auftaucht.

Den Weisen dient verrücktes Verhalten als Waffe, womit wir beim Thema Alternative Verteidigung sind.

Tai Chi-Meister sind unfähig zum Angriff. Ihre runden Bewegungen nutzen die Kräfte der Aggressiven zum eigenen Schutz wie zum Straucheln der Angreifer. Und so taten es auch Sokrates wie Till Eulenspiegel (Ulen-spiegel), Gandhi wie Martin Luther King und Oscar Arnulfo Romero.

Mit *Gewaltlosigkeit* ist diese Art falsch beschrieben. Bei »Gewaltlosigkeit« assoziieren wir »Passivität, Verzicht, Resignation«. Unsere Sprache ist kein neutrales Terrain. In rund 4000 Jahren reflektierbarer Menschheitsgeschichte gab es nur wenige Friedensjahre. Was Wunder, wenn sich in unseren Hirnen gespeichert hat, Kriegerisches als Leistung, Friedliches als Unterlassung zu werten. Man verzichtet sprichwörtlich »um des lieben Friedens willen«. Da kann keine Begeisterung aufkommen. Großartiges nennen wir: »gewaltig«. Unsere Sprache verrät, wes Geistes Kinder wir sind.

Jesus, dem Rabbi vom Berge, geht es um Alternativen zur Weltbeherrschung. Ein wesentlicher Aspekt solcher Alternativen ist gebündelt in dem deutschen Wort »Gewaltfreiheit«. Aufbruch in diese Richtung ist Protest, doch voller unerwarteter, kreativer Aktionen – angesichts langer vorbedachter Reaktionen. Dabei geht es um Ausbruch, Befreiung aus dem Teufelskreis von Aktionen Herrschender, die unbedachte Reaktio-

¹⁰ Baba Qama 8,6.

nen Ohnmächtiger provozieren. Kein gewaltloser Widerstand sondern *Gewaltfreiheit*; und die meint: Ausbruch aus der Spirale von Gewalt und Gegengewalt.

Jesus lehrt Gewaltfreiheit gegenüber dem Bösen als Ausweg aus der Sackgassenwelt. Seine Vorschläge zielen auf Teilnahme aller an der Gestaltung der Erde. Deshalb werden die Ohnmächtigen ermuntert, ihre Ohnmacht weder zu verdecken noch zu verdrängen, sondern zu demonstrieren. In diesem Zusammenhang aber bleibt unverzichtbar, die Interessen der Gegenseite einzubeziehen:

»... was ihr wollt, dass euch die Leute tun, das sollt auch ihr ihnen tun«.

Dies bezieht auch und vor allem den Gegner mit ein, denjenigen, der mir jetzt noch Feind ist.

4. Die Praxis der Gewaltfreiheit: Eine pädagogische Herausforderung

Vor diesem Hintergrund sehe ich es als *die* entscheidende Aufgabe unserer wie der folgenden Generation an, die zehn Argumente Theodor Eberts für eine gewaltfreie Strategie¹¹ nach allen Seiten hin zu bedenken und zu entfalten:

Zehn Argumente für eine Grundsatzentscheidung zugunsten der gewaltfreien Strategie:¹²

1. Das Risiko ist einigermaßen kalkulierbar, und es besteht immer die Möglichkeit, gewaltfreie direkte Aktionen zu suspendieren.
2. Gewaltfreies Handeln bewahrt und stärkt die persönliche Identität.
3. Verstärkung der Zugehörigkeit – ohne Trennung von anderen
4. Öffentlichkeit und Einüben demokratischer Willensbildungsprozesse
5. Vielfalt und Inklusivität der gewaltfreien Methoden
6. Selbständigkeit und Kontrolle über die auswärtige Hilfe anstelle einer Abhängigkeit von dieser
7. Dialog mit dem Gegner anstelle von Feindbildpropaganda
8. Partizipation der Basis an der Planung der Strategie und ihrer Korrektur
9. Fehlerfreundlichkeit
10. Erleichterung des Seitenwechsels für den Gegner – Akzeptanz für Wendehälse

Eine Debatte über Eberts »Zehn Argumente« kommt einem erneuten Dialog über die »Politikfähigkeit« der Bergpredigt gleich. Der besseren Übersichtlichkeit wegen, empfehle ich dabei die Argumente 3, 4, und 8 unter der gemeinsamen Überschrift: »Demokratischer Willensbildungs-

¹¹ Th. Ebert (Hg.), Oponieren und Regieren mit gewaltfreien Mitteln. Pazifismus – Grundsätze und Erfahrungen für das 21. Jahrhundert, Münster u.a. 2001.

¹² Vgl. a.a.O., 160ff.

prozess« zusammenzufassen und dasselbe mit den Argumenten 7 und 10 zu tun unter der Überschrift: »Was ihr wollt, dass euch die Leute tun ...« – Einbeziehung des Gegners«.

5. Die Gemeinschaft der Gewaltfreiheit: Eine interreligiöse Aufgabe

Als eine Antwort auf die vorwiegend vom Kapital gesteuerte Globalisierung und die davon ausgehende Gewalt halte ich es für sinnvoll und geboten, in diesem Zusammenhang auch die Konsequenzen der »Bhagavadgita« für gegenwärtiges gesellschaftliches Handeln zu bedenken. Damit wird die innere oder subjektive Komponente einer gewaltfreien Konfliktlösungsstrategie zur Diskussion gestellt. Eine solche dialogische Aufnahme altindischer Gedanken in unsere Erwägungen zu gewaltfreier Konfliktlösung hilft zugleich aus eurozentrischer Sicht aufzubrechen.¹³

Zudem gewinnen wir so die Weltweite wie sie etwa in der deuterojesajanischen Sicht auf den Perserkönig Kyros als einer messianischen Gestalt (Jes 45,1) zum Ausdruck kommt, oder in dem überraschenden Rekurs des Apostels Paulus auf Ps 24,1 (»Dem Herrn gehört ja die Erde und ihre Fülle.«), mit dem er seine souveräne Haltung gegenüber dem »Götzenopferfleisch« (1Kor 10,23ff) begründet. Eine solche angstfreie und damit andere befreiende Haltung im Umgang mit hilfreichen, uns stimulierenden Gedanken aus unterschiedlichen Kulturen bzw. Religionen und Weltanschauungen ist unserer Aufnahme von matthäischen Grundgedanken angemessen.¹⁴

Die von Wilhelm v. Humboldt, Anfang des 19. Jahrhunderts, als »das schönste, ja vielleicht das einzig wahrhaft philosophische Gedicht« gefeierte Bhagavadgita, ist in Europa weithin in Vergessenheit geraten. Für Gandhi war sie »the universal mother whose door is wide open to anyone who knocks.«¹⁵ Sri Aurobindo nennt sie »eine der drei anerkannten Autoritäten für die vedantische Lehre. Obwohl sie nicht als eine geoffenbarte Schrift beschrieben wird, [...] wird sie doch so sehr verehrt, dass man ihr beinahe den Rang der dreizehnten Upanishad gibt.«¹⁶

Aus der Erkenntnis, dass »niemand [...] auch nur für einen Augenblick in Untätigkeit« ist (III 5), folgt als eine der zentralen Aussagen der Gita: »Durch Handeln ohne Verhaftung gelangt der Mensch zum Höchsten« (III 19). Von hieraus wird verständlich, weshalb Sri Aurobindo die

¹³ Grundsätzliche Überlegungen zu einem notwendigen Weltwissen und dem interreligiösen Dialog habe ich in meiner Arbeit angestellt: C.-J. Kaltenborn, *Universalistisch zu uns selbst finden. Überlegungen zu einer multikulturellen Grundbildung und einem dafür notwendigen Netzwerk*, Berlin 1993; dort besonders zum »Popol Vuh« auf den Seiten 21–30.

¹⁴ Vgl. zum Thema Toleranz auch: C.-J. Kaltenborn, *Eine Welt Fibel. Religion und Weltanschauung im Redlichkeitstest*, Berlin 1998, hier bes. 125–128.

¹⁵ K. Mylius (Hg.), *Die Bhagavadgita*, Leipzig 1984, 16f.

¹⁶ S. Aurobindo, *Essays über die Gita*, Gladenbach 1992, 70.

Gita »ein Evangelium der Werke«¹⁷ nennt. Er kann sich dabei auf Stellen wie II 50 berufen, wo es heißt: »Yoga ist die Geschicklichkeit im Handeln.« Doch die entscheidenden Akzente sind:

»Wer das Werk tut, das vollbracht werden muss, ohne Hinsicht auf dessen Frucht, ist [...] der Yogin« (VI 1).

»Lass nicht die Früchte zum Beweggrund deines Wirkens werden! Und sei nicht der Untätigkeit verhaftet!« (II 47)

»Gib dein Wirken an Mich hin, [...] frei von allem Verlangen und von Ichhaftigkeit, und kämpfe, befreit von Erregung« (III 30).

»Als Opfer vollziehe dein Wirken [...]. Und werde so frei von jeglicher Haftung!« (III 9)

In diesem Zusammenhang wird das Begehren als »der große Feind der Seele« erkannt (III 37), weshalb die Aufforderung ergeht:

»[...] erschlage [...] diesen Feind in Gestalt des Begehrens« (III 43).

»Er, dessen Bewusstsein unerschüttert bleibt inmitten von Leiden und Freuden, ist frei geworden vom Verlangen. Neigung, Furcht und Zorn sind aus ihm gewichen. Er ist der Weise.« (II 56)

»Wer alles Begehren aufgibt und frei von Verlangen lebt und handelt, wer kein ›ich‹ und ›mein‹ mehr hat [...], der erlangt den großen Frieden.« (II 71)

Zum Verständnis ist wichtig, dass diese Sätze Teil eines Dialogs sind, den der junge Held und Heerführer Arjuna, mit seinem Streitwagenführer Krishna, der Inkarnation des Gottes Vishnu führt. Der Ort des Dialogs liegt also zwischen den Fronten, unmittelbar vor der Entscheidungsschlacht zwischen den Brudervölkern der Pandava und Kaurava, »Als [...] schon die Geschosse zu fliegen begannen« (I 20).

Der Dialog entwickelt sich aus einem Wortwechsel zwischen Arjuna und seinem Wagenlenker über die Sinnlosigkeit der bevorstehenden Schlacht:

»Da sah Partha Onkel und Großväter, Lehrer, Vettern, Söhne und Enkel, Gefährten, Schwiegerväter, Wohltäter einander gegenüberstehend.« (I 26)

Angesichts dieser Situation kommt Arjuna zu dem Schluss:

»Nichts Gutes erkenne ich darin, daß ich meine Verwandten in der Schlacht töte, o Krishna. Ich begehre weder Sieg, noch Herrschaft, noch Freude.« (I 31)

Und am Ende dieses ersten Gesangs heißt es dann:

»Viel eher gereicht mir zum Heil, dass die bewaffneten Söhne des Dhritarashtra mich, der ich waffenlos bin und keinen Widerstand leiste, erschlagen. (Ich will nicht kämpfen!)«

¹⁷ A.a.O., 35.

Der all dieses berichtet, ist der Kampfwagenführer des blinden Gegenkönigs Dhritarashtra, dessen Ausgangsfrage zugleich die Eröffnungsfrage der gesamten Bhagavadgita ist:

»Als sie auf dem Felde von Kurukshetra versammelt waren, dem Felde der Ausarbeitung des Dharmas, ungestüm zur Schlacht drängend, was taten sie da, [...] mein Volk und die Pandavas? (I 1)

Diese Frage des blinden Gegners markiert – zusammen mit dem Schlusskommentar des von seinem blinden Herrn zum Bericht aufgeforderten Wagenlenkers, der mit auditiver wie visionärer Gabe ausgestattet ist (XVIII 74f) – den Rahmen des achtzehn Gesänge umfassenden Werks:

»So vernahm ich dies wunderbare Gespräch [...] und es ließ mir die Haare zu Berge stehen. Durch Vyasas Huld erfuhr ich diesen Yoga, der das höchste Geheimnis ist, unmittelbar von Krishna, dem göttlichen Meister des Yogas«.

Die rund 700 Verse umfassende Dichtung präsentiert sich demnach als doppelt gerahmte Reflexion. Den inneren Rahmen bildet dabei der aus Arjunas Abscheu vor der Schlacht sich entwickelnde Dialog mit der göttlichen Inkarnation Krishna. Und dieser innere Rahmen wird noch einmal umfasst von den Ausgangs- und Schlussbemerkungen der Gegenseite, die dem Ganzen den Charakter einer nachträglichen Berichterstattung aus gegnerischer Sicht gibt. Die Abhandlung über das Wesen des Yoga ist nach dem Willen des Verfassers also nicht in meditativer Abgeschiedenheit entwickelt worden, sondern entspringt existentieller Not am Rande einer militärischen Katastrophe.

Dieser literarische Befund allein provoziert schon zu intensiver Beschäftigung mit der Bhagavadgita. Faszinierend darüber hinaus sind sehr viele Berührungspunkte mit biblischen Gedanken, bis dahin, dass man an nicht wenigen Stellen von einer Art »Wahlverwandtschaft« reden könnte.

Nach ihrer Entstehung im 4. bis 3. Jahrhundert v.u.Z. wurde die Bhagavadgita im 2. Jahrhundert u.Z. in das große Epos des »Mahabharata« eingeschoben. Das »Mahabharata« wird wesentlich bestimmt von dem durchgängigen Konflikt zwischen den Menschen, die vom Licht eines hohen ethischen Dharmas¹⁸ geleitet werden, und den Gewaltmenschen, die darauf gerichtet sind, ihrem Ich zu dienen.

In Zeiten von Selbstmordattentaten und blutigen Auseinandersetzungen im Norden des indischen Subkontinents zwischen Moslems und Hindus ist eine präzise Lektüre der Bhagavadgita, als einer Schrift mit langer Wirkungsgeschichte, von großer Wichtigkeit. Dabei darf nicht unterschlagen werden, dass eine ekklektische Nutzung dieser Schrift sich auch auf Passagen berufen kann wie:

»Die Seele ist ungeboren, uralte, immer dauernd. Sie wird nicht erschlagen, wenn der Körper erschlagen wird.« (II 20 Ende)

¹⁸ Dharma ist das, was uns hält und woran wir uns halten. (d. Vf.).

oder:

»Waffen können die Seele nicht zerschmettern.« (II 23)

»Dieser Bewohner im Körper eines jeden Menschen ist ewig und unzerstörbar [...]. Darum solltest du um keiner Kreatur willen Kummer empfinden [...]. Wenn du dein eignes Gesetz des Handelns betrachtest, solltest du nicht erztittern. Es gibt kein höheres Gut für den Kshatrya (Kämpfer und Mann der Aktion; d. Vf.) als die gerechte Schlacht.« (II 30f)

»Wenn du aber diesen Kampf für das Recht nicht wagst, hast du deine Pflicht [...] preisgegeben. Mit Sünde hast du dich beladen [...] Für einen Mann von edlem Rang ist die Unehre schlimmer als der Tod.« (II 33f)

Die Folgerung am Ende dieses Gedankengangs lautet:

»Stürze dich in die Schlacht! So wirst du keine Sünde auf dich laden.« (II 38)

In ähnlicher Weise taucht dieser Gedanke noch einmal gegen Ende des Werks auf:

»Wer frei ist vom Ich-Sinn [...], der tötet nicht, auch wenn er diese Völker erschlagen würde.« (XVIII 17)

»Vergeblich ist dein Entschluss, den du in deiner Ichsucht denkst, indem du sagst: ›Ich will nicht kämpfen!‹ Deine Natur soll dich zu deinem Werk berufen.« (XVIII 59)

Aus all diesen Stellen ließe sich die Rechtfertigung einer kriegerischen Problemlösung herauslesen und die Schlussbemerkung des Heerführers Arjuna entsprechend interpretieren:

»Beseitigt ist meine Verblendung. Durch Deine Gnade, o Unfehlbarer, habe ich meine Erinnerung wiedergewonnen. Nun bin ich stark und meine Zweifel sind zerstreut. Ich werde nach Deinen Worten handeln.« (XVIII 73)

Dazu müsste man allerdings unterschlagen, dass es mitten im II. Gesang in Vers 39 eine deutliche Zäsur gibt, unmittelbar nach der Aufforderung: »Stürze dich in die Schlacht! So wirst du keine Sünde auf dich laden.« (II 38) Dort heißt es nämlich:

»Diese Einsicht (die vernunftgemäße Erkenntnis der Dinge und des Willens) wird durch Sankhya vermittelt. Vernimm nun dasselbe im Yoga! Denn wenn du durch diese Einsicht im Yoga gegründet bist, o Partha (Beiname Arjunas, nach dessen Mutter; d.Vf.), wirst du die Fesseln deiner Taten abschütteln.« (II 39)

Dazu bemerkt Sri Aurobindo in seinen »Essays über die Gita«:

»In den ersten Worten, die den Grundton zu einer spirituellen Lösung anklingen lassen, trifft der Lehrer sofort eine Unterscheidung, die für das Verständnis der Gita von größter Bedeutung ist: die Unterscheidung zwischen Sankhya und Yoga.«¹⁹

¹⁹ S. Aurobindo, a.a.O., 70.

Deshalb ist es so wichtig, alles bisher Bedachte aus der Yoga-Perspektive zu betrachten. Und unter dieser Optik kann gesagt werden:

»Die Weisen, die ihre Einsicht und ihren Willen mit dem Göttlichen geeint haben, verzichten auf die Frucht, die das Wirken ihnen einbringt. Befreit von den Fesseln der Geburt, erlangen sie den Zustand jenseits des Elends.« (II 51)

Dieser Gedanke aber enthält die Schlussfolgerung, dass unser Held Arjuna, nun nicht mehr unter den Zwängen des Kshatrya-Standes steht, für den »die Unehre schlimmer als der Tod« wäre. Jetzt öffnen sich – in der Yoga-Perspektive – neue Horizonte:

»Wie jene Unwissenden den Werken verhaftet handeln, sollte der Wissende frei von Haftung handeln mit dem Beweggrund, die Völker zusammenzuhalten.« (III 25)

»Die Weisen [...] sind Meister ihres Selbst und erstreben mit ihrem Wirken das Wohl aller Geschöpfe.« (V 25)

Aus solcher Sicht ergibt sich dann die Aufforderung:

»Werde Mein Bhakta (Gott-Liebender; d.Vf.)! Sei frei von Verhaftung und ohne Feindschaft zu allen Wesen!« (XI 55)

Der Kampf des Kshatrya erhält eine neue Richtung:

»Erkenne, dass das Begehren der große Feind der Seele ist (der erschlagen werden muss).« (III 37)

»Erschlage, o Starkarmiger, diesen Feind in Gestalt des Begehrens, den man so schwer zu fassen bekommt.« (III 43)

»Wer aber alles Zweifeln durch Erkenntnis zerstört und durch Yoga alle Werke aufgegeben hat und im Besitz des Selbst ist, der [...] ist nicht durch seine Werke gebunden. Darum zerschlage mit dem Schwerte der Erkenntnis diesen Zweifel [...] und nimm Zuflucht zum Yoga!« (IV 41f)

Die Schlacht, die Arjuna, Seite an Seite mit der inkarnierten Gottheit als Wagenlenker, auszukämpfen hat, ist der Kampf um das Königtum des Dharma, um das Reich der Wahrheit und Gerechtigkeit.

Es wäre reizvoll an dieser Stelle einen Dialog mit den Reichgottes-Passagen der synoptischen Evangelien zu beginnen. Womit wir zurückkommen zu unserer matthäischen Sicht auf die Gewaltproblematik.

Da in unserem Rahmen nur angedeutet werden kann, in welche Richtung weitere Überlegungen fruchtbar werden könnten, möchte ich schließen mit einem bündelndem Satz Sri Aurobindos in dessen »Essays über die Gita«:

»Das höchste Ziel ist die Freiheit des Geistes, wenn die Seele alle Dharmas aufgegeben hat und sich Gott zuwendet als dem einzigen Gesetz ihres Handelns, wenn sie dann unmittelbar aus dem göttlichen Willen wirkt und in der Freiheit der göttlichen Art lebt, nicht mehr im Gesetz, sondern im Geist.«²⁰

²⁰ S. Aurobindo, a.a.O., 464

Welchem Bibelbelesenen fällt hier nicht sogleich eine Fülle von paulinischen Gedanken über die christliche Freiheit ein oder die souveräne Haltung Jesu gegenüber dem Sabbatgebot?

6. *Gewaltfreie Macht gegen ohnmächtige Gewalt:
Eine notwendige Zukunftsfrage*

Dies alles aber fruchtbar zu machen für neue gewaltfreie Konfliktlösungen, das steht nun auf der Tagesordnung unserer und der nachfolgenden Generation.

Bibliographie

Arendt, H., Macht und Gewalt, München/Zürich ¹²1996

Aurobindo, S., Essays über die Gita, Gladenbach ²1992

Ebert, Th. (Hg.), Opponieren und Regieren mit gewaltfreien Mitteln. Pazifismus – Grundsätze und Erfahrungen für das 21. Jahrhundert, Münster u.a. 2001

Gandhi, M.K., Non-Violence in Peace and War, Vol. II, Ahmedabad 1942, 288-290; übers. u. zit. v. Theodor Ebert, Opponieren und Regieren mit gewaltfreien Mitteln, Münster u.a. 2001, 109-111

Kaltenborn, C.-J., Plädoyer für die nützliche Gewalt. Konsequenzen aus dem Mandat Gottes für uns, Berlin 1976

–, Universalistisch zu uns selbst finden. Überlegungen zu einer multikulturellen Grundbildung und einem dafür notwendigen Netzwerk, Berlin 1993

–, Eine Welt Fibel. Religion und Weltanschauung im Redlichkeitstest, Berlin 1998

Lapide, P., Ist die Bibel richtig übersetzt, Gütersloh 1986

Mylius, K. (Hg.), Die Bhagavadgita, Leipzig 1984

Bedingungen des Friedens

Predigt über Micha 4,1-5¹

Ralf Dziewas

Liebe Geschwister,

Wie unser Symposium zum Thema »Religion und Gewalt« gezeigt hat, enthält das Thema Religion selbst Sprengstoff. Religion kann geradezu explosive Wirkung haben. Auch biblische Texte spiegeln diese Erfahrung. Das Thema Gewalt durchzieht die gesamte Bibel viel stärker, als wir es zumeist wahrnehmen, und in fast allen Religionen geschieht es, dass Gewaltanwendung religiös gerechtfertigt wird. Auch wir Christen haben diesbezüglich eine unheilvolle Geschichte hinter uns.

Dennoch ist die Gesamtbotschaft der Bibel eigentlich eine Friedensbotschaft. Der Wunsch nach Frieden durchzieht das gesamte Alte und Neue Testament. Und so ist es sicherlich sinnvoll, am Ende unseres Symposiums noch einmal auf einen der zentralen Friedentexte der Bibel zu schauen. Die wohl bekannteste biblische Friedensvision finden wir im vierten Kapitel des Prophetenbuches Micha:

**4,1 Am Ende der Tage wird es geschehen:
Der Berg mit dem Haus des Herrn
steht fest gegründet als höchster der Berge;
er überragt alle Hügel.
Zu ihm strömen die Völker.**

**2 Viele Nationen machen sich auf den Weg.
Sie sagen: Kommt,
wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn
und zum Haus des Gottes Jakobs.
Er zeige uns seine Wege,
auf seinen Pfaden wollen wir gehen.
Denn von Zion kommt die Weisung,
aus Jerusalem kommt das Wort des Herrn.**

**3 Er spricht Recht im Streit vieler Völker,
er weist mächtige Nationen zurecht [bis in die Ferne].**

¹ Predigt anlässlich des gemeinsamen Symposiums der GFTP und der ACK Bayern zum Thema »Religion und Gewalt« vom 26. bis 28. September 2003 in München.

**Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern
und Winzermesser aus ihren Lanzen.**

**Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk,
und übt nicht mehr für den Krieg.**

**4 Jeder sitzt unter seinem Weinstock
und unter seinem Feigenbaum,
und niemand schreckt ihn auf.**

Ja, der Mund des Herrn der Heere hat gesprochen.

**5 Denn alle Völker gehen ihren Weg,
jedes ruft den Namen seines Gottes an;
wir aber gehen unseren Weg im Namen Jahwes, unseres Gottes,
für immer und ewig.**

Eine Vision des Friedens am Berg Zion – aber Frieden in Israel? Frieden in Jerusalem? Wenn man sich die täglichen Nachrichten anschaut und auf Israel blickt, dann ist dort wenig von Frieden zu hören, viel mehr von Terror und militärischen Attacken. Ständig neue Tote auf beiden Seiten. Kein Frieden in Sicht, nur verhärtete Fronten. Israelis gegen Palästinenser, Juden gegen Moslems, und Christen dazwischen auf beiden Seiten.

Und geht unser Blick nur ein klein wenig weiter nach Nordosten, Richtung Irak, dann haben wir dort den gerade erst beendeten Krieg vor Augen, und der hat keineswegs zum Frieden im Nahen Osten beigetragen. Nach wie vor werden dort auf allen Seiten Menschen getötet. Und die Gefahr ist groß, dass dort nicht Ruhe einkehrt, sondern der Irak zu einem Kernpunkt stetiger Unruhe in der arabischen Welt wird.

Frieden im Nahen Osten? Politiker eigentlich aller Länder teilen die Ansicht, dass es keinen Frieden in der Weltgemeinschaft geben kann ohne einen dauerhaften Frieden im Nahen Osten. Und der Schlüssel zu einem Frieden dort müssen Gerechtigkeit und Frieden in Israel sein. Ohne Versöhnung im heiligen Land wird der ganze Nahe Osten auf Dauer ein Pulverfass bleiben.

Es ist schon erstaunlich, dass gerade dem Streit um Israel und Jerusalem eine solche Bedeutung zukommt, denn in biblischer Zeit war Jerusalem eigentlich nie eine politisch bedeutsame Stadt. Zu Michas Zeiten war sie die Hauptstadt des kleinen, unbedeutenden Landes Juda, dem übrig gebliebenen südlichen Rest des davidischen Reiches im umstrittenen Verbindungsland zwischen den Großmächten Assyrien und Ägypten. Danach wurde Jerusalem von den Babyloniern erobert und zerstört und erst siebenzig Jahre später wieder aufgebaut. Und auch als Jesus dort predigte und starb, war Jerusalem nur eine unbedeutende Provinzstadt ganz am Rande des römischen Weltreichs, jedenfalls, bis die Römer die Stadt nach den jüdischen Aufständen dem Erdboden gleich machten.

Und doch gibt es heute in keiner anderen Stadt der Welt mehr heilige Stätten unterschiedlichster Konfessionen und Religionen als in Jerusa-

lem. Jerusalem ist eine heilige Stadt der Juden, der Christen und der Muslime, aber sie ist damit zugleich eine der umstrittensten Städte der Welt. Ihr ungeklärter Status hat es immer wieder unmöglich gemacht, dass alle Seiten einem Friedensplan im Nahen Osten zustimmen konnten.

Was also anfangen mit der Friedensvision des Micha in einer unfriedlichen Zeit und unfriedlichen Welt. Sind dies nur unerfüllbare Hoffnungen, spinnerte Utopien ohne Anhaltspunkt in der Realität? Schöne Bilder für unbelehrbare Optimisten? Hoffnungen, die sich allenfalls in einem ungewissen Jenseits verwirklichen werden?

Ich denke diese Vision des Michabuches ist sehr realitätsbezogen, denn sie nennt ganz konkrete Friedensbedingungen. Sie zeigt, was geschehen muss, damit wirklich Frieden herrschen kann. Und diese Bedingungen gelten für Jerusalem wie für jeden anderen Krisenherd dieser Welt.

Und deshalb ist es für uns heute wichtig, dieses Bild in seinen Einzelheiten wahrzunehmen. Hier wird nicht ein unwirkliches unerfüllbares Idyll gezeichnet, sondern klar ausgesprochen, was der Friede von den Menschen verlangt, was gewährleistet sein muss, damit Ruhe und Frieden einkehren können, wo Unfrieden und Hass herrschen.

Welches sind die Bedingungen des Friedens, die uns dieser Text nennt?

1. Kein Frieden ohne internationale Zusammenkunft

Vers 2 der Micha-Vision thematisiert diese erste grundlegende Bedingung:

Viele Nationen machen sich auf den Weg.
 Sie sagen: Kommt,
 wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn
 und zum Haus des Gottes Jakobs.
 Er zeige uns seine Wege,
 auf seinen Pfaden wollen wir gehen.

Am Anfang jedes Friedensprozesses steht die Bereitschaft, sich zusammenzusetzen um nach einem neuen Weg zu suchen. Solange man nicht miteinander spricht, solange man versucht, jeden Kontakt zu vermeiden, sich gegenseitig zu isolieren, solange ist man der Gewalt näher als dem Frieden. Der Frieden hat erst eine Chance, wenn verfeindete Nationen zusammenkommen. Wenn sie einen Ort finden, an dem sie sich auf die Suche nach einer gemeinsamen Zukunft machen können.

Und wo gäbe es mehr Gesprächsmöglichkeiten als in Jerusalem? Hier gibt es eine Stadt, die zum einen die Schrecken des Krieges bei vielen Eroberungen erlebt hat, in der aber andererseits über Jahrhunderte hinweg ein friedliches Miteinander unterschiedlicher Religionen und Kulturen gelebt werden konnte. Jerusalem ist für alle drei monotheistischen Religionen, Judentum, Christentum und Islam, ein Ort der Offenbarung des Gottes, den sie in verschiedener Weise als den Gott ihres gemeinsamen Glaubensvaters Abraham verehren.

Damit müsste Jerusalem eigentlich ein guter Platz sein, um alle an einen Tisch zu bekommen, denen etwas am Frieden und an der Verständigung zwischen den Religionen liegt. Aber dafür müssen alle kommen wollen und kommen dürfen. Die Vision des Micha zeichnet jedenfalls kein Jerusalem, das umgeben ist von einer Schutzmauer aus Stacheldraht und Beton. Bei ihm sind die Tore Jerusalems offen, damit alle Völker der Welt am Tempel des Gottes Israels zusammenkommen können und von hier der Friede Jahwes ausgehen kann.

2. Kein Friede ohne internationale Rechtsprechung

Denn von Zion kommt die Weisung,
aus Jerusalem kommt das Wort des Herrn.
Er spricht Recht im Streit vieler Völker,
er weist mächtige Nationen zurecht [bis in die Ferne]. (Vers 2 u. 3)

Frieden setzt voraus, dass Recht zwischen den Völkern und Nationen gesprochen wird. Solange derjenige das Recht für sich gepachtet hat, der die meisten Bomber und die am weitesten reichenden Raketen besitzt, solange kann es keinen echten Frieden geben. So gibt es allenfalls die Unterwerfung der kleinen und schwachen Staaten unter die Vormacht der Großen. Frieden setzt voraus, dass der Schwache auch im Streit mit dem Starken zu seinem Recht kommen kann.

Wenn hier ausdrücklich erwähnt wird, dass die mächtigen Nationen zurechtgewiesen werden, dann scheint mir die bleibende Aktualität dieser Forderung offensichtlich zu sein. Auch angesichts einer zunehmenden Globalisierung sind wir noch weit weg von einer umfassenden internationalen Rechtsprechung. Allein für Handelskonflikte gibt es einigermaßen scharfe Regeln. Wie jedoch der Streit um den internationalen Strafgerichtshof zeigt, können sich die starken Nationen, allen voran die USA als letzte große Supermacht, immer wieder über internationales Recht hinwegsetzen und die Etablierung verbindlicher internationaler Regeln und rechtlicher Zuständigkeiten boykottieren. Hier kann man der UNO und den Außenministern der Welt nur wünschen, dass es ihnen gelingt, Regeln für unsere Weltgesellschaft zu entwerfen und durchzusetzen, die auch für die starken Staaten verbindlich sind und den schwachen und armen Nationen eine Chance geben, ihr Recht zu wahren und im Zweifelsfall auch Recht zu bekommen.

Frieden wird es nur geben, wenn sich alle Nationen unter ein gemeinsames Recht beugen. Und dieses Recht darf nicht nur das Recht des Stärkeren sein. Es muss von Gerechtigkeit und Erbarmen geprägt sein wie die sozialen Regeln, die Jahwe seinem Volk in den mosaischen Gesetzen ans Herz legte und deren Einhaltung er durch seine Propheten immer wieder einfordern ließ.

3. *Kein Frieden ohne Konversion, ohne Vernichtung von Waffen*

Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern
und Winzermesser aus ihren Lanzen. (Vers 3)

Schwerter zu Pflugscharen – das ist nicht nur die Losung der Friedensbewegung im Osten wie im Westen unseres Landes gewesen, als sich beide Seiten noch hochgerüstet feindlich gegenüberstanden. Schwerter zu Pflugscharen ist eine elementare Forderung für jeden Friedensprozess.

Frieden ist mehr als die Abschreckung zwischen zwei hochgerüsteten Gegnern, die nur nicht wissen, ob sie zuschlagen können, weil unklar ist, was die andere Seite vielleicht noch in ihren Bunkern verborgen hält. Frieden verträgt sich nicht mit Rüstungswettlauf und der Entwicklung immer neuerer, noch präziserer, noch schneller todbringender Waffenarten, denn dann reicht am Ende die Unterstellung, der andere habe besonders gefährliche Waffen, um einen Krieg vom Zaun zu brechen.

Echter Frieden setzt Entmilitarisierung voraus, also die Vernichtung von Waffen. Solange die Schwerter und Lanzen nur in die Ecke gestellt werden, können alle auch schnell wieder zu den Waffen gerufen werden. Erst wenn sie umgeschmiedet sind, geht von ihnen keine Gefahr mehr für den Frieden aus. Solange Panzer, Raketen und Gewehre produziert werden, werden sie auch verkauft und dann auch irgendwo eingesetzt, damit neue gekauft und neue entwickelt werden können.

Erst ohne Waffen, ohne Rüstung und ohne militärische Entwicklung von neuen Vernichtungsmöglichkeiten kann der Frieden sicher werden, doch dazu gehört dann unmittelbar auch die vierte Friedensbedingung:

4. *Kein Frieden ohne Verzicht auf militärische Erziehung*

Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk,
und übt nicht mehr für den Krieg. (Vers 3)

Nicht nur die Waffen müssen verschwinden, der Frieden muss auch in die Köpfe und Körper der Menschen einziehen. Solange der Griff zur Waffe die normale Reaktion ist, solange Menschen lernen, dass sie Konflikte mit Gewalt lösen können, solange hat der Frieden keine Chance.

Wir alle haben, auch als Christen, eine jahrtausendealte Tradition der Gewalt in den Knochen. Wir haben gelernt, dass man sich bei Gefahr bewaffnet, dass man in Stellung geht, wenn man angegriffen wird, dass man zeigt, wie kampfesstark und gut gerüstet man ist. Und oft enden solche Drohgebärden in der offenen Auseinandersetzung. Aber wie wenig haben wir dagegen gelernt und eintrainiert, Konflikte friedlich zu lösen, Streit zu deeskalieren, ihn auf eine niedrigere Stufe zu bringen, damit wieder nach einer gemeinsamen Lösung gesucht werden kann.

Frieden braucht Friedenserziehung statt Wehrrertüchtigung. Frieden braucht soziale Kompetenz statt Gewaltverherrlichung. Und das fängt in der Familie an. Erziehung muss mehr sein als eine Machtfrage zwischen

Eltern und Kindern, die im Zweifelsfall mit dem Einsatz körperlicher Gewalt entschieden wird. Regeln und ihre Einhaltung kann auch eine Familienkonferenz aufstellen, die sich in Streitfragen um gegenseitiges Einvernehmen bemüht. Schulen könnten zu Lernfeldern für soziale Kompetenz und friedliche Konfliktlösung werden und der berufliche Alltag am Arbeitsplatz zu einem Trainingsplatz für Verständigung im Miteinander von Menschen unterschiedlicher Prägung.

Friedensfähigkeit müssen wir Menschen ebenso erlernen, wie wir unsere Kampftechniken und Gewaltrituale verlernen müssen, sonst wird die Vision des Micha eine unerfüllbare Idee bleiben. Hier gibt es, wie die Geschichte der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung gezeigt hat, auch für unsere Gemeinden einen weiten Raum, in dem wir aktiven Friedensdienst leisten können. Wir können und müssen lernen, uns auseinander zu setzen, ohne uns emotional und verbal zu verletzen. Dann aber müssen wir einander beibringen, wie solche Gewaltfreiheit auch in Konfliktsituationen konkret umgesetzt werden kann. Dazu haben wir in unserer gewaltbereiten und gewaltverherrlichenden Gesellschaft jede Menge Chancen und Herausforderungen vor unserer Haustür. Hier zu einem Umdenken und Umlernen beizutragen ist aktive Basisarbeit für den Frieden.

Doch es gibt noch weitere konkrete Voraussetzungen für einen Frieden, wie er uns in der Vision des Michabuches vor Augen gestellt wird.

5. Kein Frieden ohne eigenen Lebensraum für alle Menschen

Jeder sitzt unter seinem Weinstock
und unter seinem Feigenbaum,
und niemand schreckt ihn auf. (Vers 4)

Der eigene Weinstock und der Feigenbaum, unter dem man ungestört sitzen kann, das sind Bilder für all das, was Menschen brauchen, um in Frieden zu leben. Jeder braucht einen Platz, der ihm gehört und der ihn ernährt, eine Heimat, die Raum zum Leben und Nahrung zum Überleben gibt.

Es kann und wird keinen Frieden geben, solange das Land nicht gerecht verteilt ist. Solange einigen Menschen kein eigener Lebensraum gewährt wird, solange sie keine Möglichkeit haben, sich zu entfalten, solange wird ihr Blick auf das Land der Anderen gehen und sie werden einen Weg suchen und finden, diese zu vertreiben. Frieden setzt eine gerechte Verteilung von Land und Lebenschancen voraus. Das gilt überall, aber auch gerade im Nahen Osten. Solange auf der einen Seite israelitische Siedler und orthodoxe Juden alles Land zwischen Jordan und Mittelmeer in Israels Besitz bringen wollen, solange wird es keinen Frieden in Israel geben. Und solange es palästinensische Gruppen gibt, die Israel von der Landkarte tilgen und die Juden ins Meer treiben wollen, solange wird es keinen Frieden in Palästina geben.

Alle Menschen brauchen einen Platz, an dem sie gut leben und sich entfalten können. Ein eigener Weinstock und ein eigener Feigenbaum,

der Schatten spendet, unter dem man in Ruhe sitzen und dessen Früchte man ohne Angst genießen kann – dieses Bild steht für den Frieden, den wir alle uns wünschen, den ungestörten, unbedrohten Frieden im eigenen Haus und Garten, in dem Raum, der mir gehört und in dem ich nach meiner Weise leben kann.

Wo dieses Recht Menschen verwehrt wird, da ist die Saat für den nächsten Konflikt schon gelegt. Und diese Saat wird aufgehen und neuen Hass und Streit hervorbringen. Wo hingegen Land und Chancen gerecht verteilt sind, da kann der Frieden wachsen.

Aber es gibt noch eine sechste Grundbedingung des Friedens, und über die haben wir in den vergangenen Tagen ja besonders nachgedacht:

6. Es gibt keinen Frieden ohne religiöse Toleranz

Denn alle Völker gehen ihren Weg,
jedes ruft den Namen seines Gottes an;
wir aber gehen unseren Weg im Namen Jahwes, unseres Gottes,
für immer und ewig. (Vers 5)

Das ist mehr als eine Feststellung. Das ist ein klares Bekenntnis zur eigenen Überzeugung bei gleichzeitiger Anerkennung der anderen möglichen Wege.

Das fanatische Gegeneinander der Religionen, das manche Fundamentalisten heraufbeschwören und befördern, darf keine Zukunft haben, wenn der Friede herrschen soll. Gerade Glaubensfragen dürfen nicht den Zündstoff oder das Alibi für militärische Aktionen hergeben. Und ein Frieden zwischen den Religionen ist grundsätzlich möglich, denn religiöse Toleranz bedeutet niemals Beliebigkeit der eigenen Meinung.

Wir Baptisten und Freikirchler haben diesbezüglich ja eine Tradition, die wir uns selbst nur oft nicht bewusst machen. Da unsere Vorfahren im 19. Jahrhundert am eigenen Leib erleben mussten, was es bedeutete, den eigenen Glauben nicht frei leben zu dürfen, waren sie von Anfang an Verfechter der Religionsfreiheit. Julius Köbner, einer der Gründerväter des deutschen Baptismus, hat daher im Jahre 1848 in seinem »Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk« die Freiheit der Religionsausübung für alle gefordert und dabei auch die Muslime ausdrücklich genannt, von denen es damals in Deutschland noch nicht allzu viele gab.

alle Völker gehen ihren Weg,
jedes ruft den Namen seines Gottes an;
wir aber gehen unseren Weg im Namen Jahwes, unseres Gottes,
für immer und ewig.

Wer um seinen eigenen Weg weiß, wer sich selbst sicher ist in seinem Glauben, kann anderen zugestehen, einen anderen Weg zu gehen. Meist sind es diejenigen, die Angst um ihren eigenen Glauben haben, die intolerant gegenüber Andersgläubigen werden. Aber Frieden zwischen den

Völkern, Frieden zwischen den Religionen, setzt Toleranz in Glaubensfragen voraus. Wer das Nebeneinander und Miteinander von Christen, Juden und Muslimen nicht akzeptieren kann, ist letztlich unfähig zum Frieden, und ohne ein tolerantes Miteinander der Religionen wird es auch in Jerusalem niemals Frieden geben.

Die Bibel jedenfalls, das zeigt der Michatext, hält den Frieden für möglich. Ja mehr noch, hier wird dieser Frieden verheißen, auch und gerade für Jerusalem. Aber die Bedingungen des Friedens, die dazu gehören, sind universal. Sie gelten überall. Ohne ein Miteinanderreden, ohne internationales Recht, ohne Waffenvernichtung und Friedenserziehung, ohne gerechte Landverteilung und religiöse Toleranz wird es keinen echten Frieden geben. Weder in Jerusalem noch sonst irgendwo auf der Welt.

Und damit enthält diese Friedensvision des Michabuches einen Auftrag auch für uns. Die sechs genannten Friedensbedingungen stellen uns vor Aufgaben, denen wir uns stellen müssen, Ziele, für die der Einsatz sich lohnt. Und auf einem solchen Friedensengagement wird dann auch der Segen des Gottes liegen, der diesen Frieden für Jerusalem und alle Völker will, ihn verheißen hat, und mit seinem Wort dafür einsteht, dass diese Vision einmal Realität werden soll.

Ja, der Mund des Herrn der Heere hat gesprochen. (V. 4)

Amen