

Thomas Möllenbeck / Ludger Schulte (Hg.)

Frieden

SPIRITUALITÄT IN VERUNSICHERTEN ZEITEN



Möllenbeck/Schulte (Hg.)
Frieden

Thomas Möllenbeck/Ludger Schulte (Hg.)

Frieden

Spiritualität in verunsicherten Zeiten

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2020

Umschlagabbildung: Paul Klee, Einer der versteht, 1934.

Paul Klee artist QS:P170,Q44007 (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:One_Who_Understands_MET_DT4466.jpg), „One Who Understands MET DT4466“, <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>

© 2020 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

www.aschendorff-buchverlag.de

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54 Abs. 2 UrhG werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Printed in Germany 2020

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier ☺

ISBN 978-3-402-24642-9

ISBN (E-Book-PDF) 978-3-402-24643-6

INHALTSVERZEICHNIS

9 Vorwort

Thomas Möllenbeck und Ludger Schulte OFMCap

Frieden ...

13 Verwandlung des Feindes

Biblische Inspirationen zur kreativen Gewaltfreiheit

Georg Steins

36 Die neutestamentlichen Kindheitsevangelien als Flüchtlingsliteratur

Robert Vorholt

47 Von der Friedensarbeit des Franz von Assisi zum franziskanischen Dekalog des „Friedens unter Religionen“

Niklaus Kuster OFMCap

67 Der Mensch: Zeuge des Friedens

Der Gottesname al-Salām in muslimisch-personalistischer Deutung

Markus Kneer

84 „Wenn ihr in ein Haus kommt, so sagt als Erstes: Friede diesem Haus!“

Koordinatensuche auf dem Weg zum Frieden im Haus

Rudolf B. Hein OPraem

119 Friedensethik – und Friedenspraxis vor neuen Herausforderungen

Adrian Holderegger OFMCap

142 Kein Friede im globalen Dorf

Friedensethik angesichts offener Kriege und verdeckter Gewalt

Heinz-Gerhard Justenhoven

- 157 Das europäische Friedensprojekt in Zeiten krisenhafter Verunsicherung
Politisch-theologische Reflexionen über die Notwendigkeit einer Leerstelle
der Macht in einer offenen Demokratie
Ulrich Engel OP
- 170 Der Friede Gottes und der Friede der Welt –
Zur Spiritualität christlicher Friedensarbeit
Eberhard Schockenhoff
- 183 Für den Frieden leben – Das friedenspolitische und -spirituelle
Engagement der Gemeinschaft Sant’Egidio
Alexander Linke · Klaus Reder · Tobias Müller
- 192 Friedensressource und/oder Zankapfel?
Zur Bedeutung von Kirchbauprojekten für eine Ethik heutiger Urbanistik
Stephan Winter

... Spiritualität in verunsicherten Zeiten

- 225 Auf der Suche bleiben: Spiritualität und Verunsicherung heute
Thomas Dienberg OFMCap
- 249 Der fremde Meister und die irritierten Jünger
Verunsicherung als Konstitutivum des Glaubens
Gerhard Hotze
- 270 Glaubens(un)sicherheit – Erkundungen im Feld von Individualisierung,
Authentizitätsideal und Identitätsbildung
Stefan Walser OFMCap
- 292 Erinnerung an die Vergangenheit in „verunsicherten Zeiten“
Impulse der spätantiken Kirchenhistoriker in Zeiten der Krise
Christian Uhrig
- 310 Der ungesicherte Mensch
Das spirituelle Beunruhigungspotenzial im Existenzdenken Peter Wusts
Marc Roebel

- 334 Verunsicherung im Glauben – Ambivalenzen und Ambiguitäten
Klaus-Bernward Springer
- 359 Verunsicherung trotz Wahrheit
Individuelle und kollektive Suche nach der souveränen Entscheidung
Thomas Eggensperger OP
- 369 Das ganz normale Chaos der Entscheidung – Eine pastoraltheologische
Reflexion am Beispiel von Berufswahlprozessen junger Menschen
Katharina Karl
- 380 Innere Versöhnung
Seelische Voraussetzungen zu einer friedvollen Haltung
Dieter Funke
- 396 Friedenstiftender Glauben und Suche nach Gott als Orientierung und halt-
gebende Ressource bei Ordenschristen und anderen Personengruppen
Arndt Büssing
- 412 Innerer Friede als Folge der Konversion?
Thomas Möllenbeck
- 434 Der Kampf um Identität und Aufmerksamkeit
Friedenssuche in der verunsicherten Spätmoderne
Ludger Schulte OFMCap
- 443 Hinweise zu den Autoren

VORWORT

Die Krisenliste ist lang, sie wird mantrahaft wiederholt und manch einer und manch eine mag sie nicht mehr hören: Klimawandel und ökologische Krise; wiederkehrende, sich zuspitzende Krisen des Finanzsystems; weltweiter und transnationaler Terrorismus und völkerrechtswidrige Interventionen im Krieg gegen ihn; politische Radikalisierung, Polarisierung und Populismus, die die Grundlagen freiheitlicher Demokratie angreifen; eine Flüchtlingskrise, die das Vertrauen in die Akzeptanz der Menschenrechte und rechtsstaatlichen Verfahren untergräbt; die Rede von ‚fake news‘, ‚Lügenpresse‘ und ‚post-truth politics‘, die die Unterscheidung von Wahrheit und Lüge infrage stellen; Glaubensgemeinschaften, die eine tiefe Krise ihrer Glaubwürdigkeit durchlaufen. Die Liste ließe sich fortsetzen. Nicht selten bleibt Verunsicherung als Hintergrundgeraune!

Verunsicherung kann heilsam sein. Sie kann Such- und Vergewisserungsprozesse in Gang setzen und so Anfang eines notwendigen Lernprozesses werden. Verunsicherung kann aber auch zu Zerrissenheit, Angst und Unfrieden führen. Nicht selten dient sie als Entschuldigung für das Ausbleiben von entschiedenem Einsatz. Es kommt zum „Abducken“ hinter der Komplexität der Herausforderungen und Problemstellungen. Verunsicherung provoziert panische Reaktionen, wie Ab- und Ausgrenzungen sowie trotztende Setzungen, wenn so vieles fließt. Wo Unsicherheit herrscht, wird Sicherheit gesucht und mit dem Sicherheitsbedürfnis Politik betrieben.

Verunsicherung hat im Menschen viele Facetten: physisch, emotional und intellektuell. Sie verursacht gesellschaftliche Verwerfungen und Konflikte. Unter dem Titel „Frieden – Spiritualität in verunsicherten Zeiten“ nehmen die Autoren aus der Perspektive ihrer wissenschaftlichen Disziplin die Gegenwart in den Blick. Theologie der Spiritualität, Gesellschafts- und Humanwissenschaften treten ins Gespräch und suchen Lösungsansätze.

Was und wie kann christliche Spiritualität tragfähige Hinweise für eine Lebensführung geben, die sich der prägenden Herausforderung der Gegenwart, der „Verunsicherung“, stellt? Wie ist unter diesem Vorzeichen Frieden möglich? Einfache Antworten verbieten sich, ausweichen auch.

In den hier versammelten Beiträgen haben sich die Dozierenden der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Trägerschaft der Deutschen Kapuziner in Münster der Verunsicherung gestellt und suchend auf den Weg gemacht. Ihnen und allen Gastreferenten für ihre Vorträge am Studientag zum Patronatsfest am 8. Dezember 2018 einen ganz herzlichen Dank!

Münster/Wien Oktober 2019

Ludger Schulte und Thomas Möllenbeck

FRIEDEN ...

GEORG STEINS

VERWANDLUNG DES FEINDES

Biblische Inspirationen zur kreativen Gewaltfreiheit

Ring the bells that still can ring
Forget your perfect offering
There is a crack in everything
That's how the light gets in.
Leonard Cohen, Anthem

Gegengeschichten und Transformationen

In Zeiten zunehmender gesellschaftlicher Mobilisierung durch Verfeindungen braucht der Frieden gute Gegengeschichten.¹ Der Rückgriff auf die Bibel vermag nicht jede und jeden zu überzeugen: Zu lang ist die Spur der Gewalt, in der die Bibel als Brandbeschleuniger diente, in der im Namen Gottes oder im Namen des Gekreuzigten Menschen zu Opfern wurden, eine Spur, die weiterläuft. Seit längerem wird hitzig diskutiert, ob nicht gerade im biblischen Monotheismus eine starke Quelle der Gewalt namhaft gemacht werden kann. Kann Religion als geschichtlich diskreditierte „Inspirationsquelle“ von Gewalt folglich überhaupt als „Heilmittel“ gegen Gewalt aufgeboden werden? Hieße das nicht – um eine abgegriffene bibelnahe Floskel zu bemühen – den Teufel mit Beelzebub austreiben?

Die Antwort auf diese Frage fällt nicht leicht. Zwar darf die angedeutete grausame Wirkungsgeschichte der Bibel nicht geleugnet werden, aber auch hier tut Differenzierung not. Wer sich im Blick auf die christliche Rezeption der Bibel darum bemüht, kann aus zwei Richtungen argumentieren? Das erste Argument kann auf die Gegengeschichte verweise, die ebenso lang ist wie die Spur der Gewalt. Für sie stehen engagierte Christinnen und Christen ein, Zeuginnen und Zeugen der Gewaltfreiheit im Namen des Gottes der Bibel und im Namen Jesu Christi.² Ihr Beispiel unterstreicht das ambivalente Zeugnis der Bibel, die offenkundige Uneindeutigkeit der biblischen Botschaft hinsichtlich der Gewalt. Aber die Situation ist nicht unentschieden, denn die Bibel hat eine klar erkenn-

bare Tendenz. Dies für zum zweiten Argument, die oft zu wenig beachtete Gestalt der Bibel selbst. Der Bibelkanon vereint unterschiedliche Stimmen, er umschließt Zeugnis(se) und Gegenzeugnis(se) („countertestimony“³), stellt sie aber nicht nur nebeneinander, sondern bildet einen Erkenntnisprozess ab, in dem sich in der Vielfalt der Stimmen ein Ringen um den Weg zur Gerechtigkeit verfolgen lässt. Auf die bibelinternen Inszenierungen der Vielstimmigkeit zu achten, ist in den ethisch herausfordernden Fragen von größter Bedeutung. Dabei zeigt sich zum einen: Bibel lehrt und belehrt nicht! Sie inszeniert Suchbewegungen und Erfahrungen, lässt sehen und provoziert die eigene Stellungnahme der Leserinnen und Leser. Zum andern wird deutlich: Die Bibel setzt sich mit der überall erfahrbaren und oft alles dominierenden Gewalt auseinander und zwar in einer klaren Perspektive: Gewalt wird wahr-, aber nicht hingenommen, sie wird keineswegs verherrlicht oder theologisch legitimiert; es geht vielmehr um die Überwindung der Gewalt. Das Ziel ist in einer Utopie nach rückwärts schon im Anfang präsent: Eine Welt nach dem Willen des über allem „walten- den“⁴ königlich gezeichneten Gottes als „sehr gute“ Schöpfung (vgl. Gen 1).⁵

Der lange Weg „zurück“ an den guten Anfang wird im Alten Testament als Lerngeschichte des Gottesvolkes vorgestellt. Hermeneutisch gesprochen: Es gibt beim Thema der Gewalt bereits im Alten Testament vielfältige Formen einer Selbstkorrektur im Überlieferungsprozess. Werden diese Bewegungen nicht erfasst, gerät der Bezug auf die Bibel schnell in den Verdacht, tendenziös zu sein. Beispielhaft sei der Blick auf eine der großen Umbruchsituationen gerichtet; wie unter der Lupe lässt sich die radikale Veränderung bezüglich des Zusammenhangs von Gottesglaube und Gewalt in Psalm 44 studieren: Israel wird von Feinden bedrängt, ist zerstreut, sieht sich als von Gott verstoßen, dem Spott der Fremden ausgesetzt, ja unter den Völkern ausgeliefert „wie Schlachtvieh“ (Ps 44,10ff). Das Volk erhebt schwere Vorwürfe gegen Gott, er habe es zu Unrecht verlassen:

„Du verkaufst dein Volk um ein Spottgeld
und hattest an dem Erlös keinen Gewinn.
Du machst uns zum Hohn unseren Nachbarn,
zu Spott und Schimpf denen, die rings um uns wohnen.
Du machst uns zum Sprichwort unter den Völkern, die Nationen schütteln den Kopf...
All das ist über uns gekommen
und doch hatten wir dich nicht vergessen
und deinen Bund nicht verraten.
Unser Herz wich nicht zurück
und unser Schritt hat deinen Pfad nicht verlassen.
Doch du hast uns zerschlagen am Ort der Schakale

und uns mit Finsternis bedeckt.
 Ja, um deinetwillen wurden wir den ganzen Tag getötet,
 wir galten als Schafe, zum Schlachten bestimmt.“ (Ps 44,13-15.18-20.23)

Ein Gott dessen Verhalten nicht den gewohnten Gerechtigkeitsmustern von „Übertretung göttlicher Vorschriften und Bestrafung“ folgt. Dieser Gott irritiert zugleich die Erwartungen eines mächtigen Kriegers, der für seine Getreuen auf den Plan tritt. Es ist mit Händen zu greifen, dass die zitierten Verse aus Ps 44 das Zerbrechen überkommener Gottesvorstellungen und Auffassungen über die Beziehung von Gott und erwähltem Volk reflektieren. Im (unschuldigen und/oder übermäßigen) Leiden des Gottesvolkes bricht das Bild des souveränen Herrschergottes zusammen. Der Kontrast zwischen der zuvor zitierten Gotteserfahrung und dem eingangs von Ps 44 erinnerten Gottesbild der „Vorzeit“ (Ps 44,2) könnte größer nicht sein:

„Mit eigener Hand hast du Völker vertrieben,
 sie (die Israeliten) aber pflanztest du ein.
 Denn nicht mit ihrem Schwert nahmen sie das Land in Besitz
 und nicht ihr Arm hat ihnen Rettung gebracht;
 nein, deine Rechte war es, dein Arm und das Licht deines Angesichts;
 denn du hattest an ihnen Gefallen.
 Mit dir stoßen wir unsere Bedränger nieder,
 in deinem Namen zertreten wir, die gegen uns aufstehen.“ (Ps 44,3.4.6)

Der Kontrast ließe sich leicht auflösen mit einer Rückkehr „zur gewohnten Stärke“. Aber der Psalm geht diesen einfachen Weg nicht. In Ps 44 ist eine weit reichende Umwertung der Macht, der göttlichen Machtprojektion, zu beobachten. Wie kommt es zu dieser epochalen Verschiebung? Das Leid der Getreuen „um Gottes willen“ und das Festhalten an Gott in der Gottferne verändert das Gottesbild. Diese Momente von Schwäche werden gleichsam in Gott hineingetragen. Gott ist nicht irgendwie anders, sondern er wird ein anderer in einem sehr präzisen Sinn: Dieser Gott führt nicht mehr das Schwert für sein Volk, er führt das Volk ins Leiden, lässt offenkundig zu, dass seine Getreuen in Not geraten. In einer harten Lernerfahrung gilt es für das Volk dieses Gottes Abschied zu nehmen von seinem überlieferten Bild vom Kriegsgott. Hier hat die Klage ihren Ort; sie tritt an die Stelle des „Kriegsgeschreis“. Es ist die Konfrontation Gottes mit dem himmelschreienden Unrecht, für das Gott nicht aus der Verantwortung entlassen werden kann.

In der Klagebitte manifestiert sich der Umbruch unüberhörbar: Die Bitte um Rettung am Schluss des Psalms kehrt nicht zur Kriegsrhetorik seiner Eingangsverse zurück. Man ist geneigt zu sagen: Er kann gar nicht dahin zurückgehen,

weil er sonst den „schwachen Gott“, den Israel so beklemmend erfahren hat, vergessen lassen würde. Am Ende stehen die offene Frage nach dem „Wozu“ (Vers 25) und die Bitten um Gottes Hilfe, seine Zuwendung und seine Barmherzigkeit („Gnade“, „Huld“, Vers 27), die ohne Kriegsrhetorik auskommen. Es geht darum, dem „in den Staub Gebeugten“ aufzuhelfen (Vers 26), offenkundig ohne die Aufbietung kriegerischer Macht.

Israels Leiden, die brutale Erfahrung der Gottsschwäche und Gottferne, hat eine Transformation seines Gottesbildes ausgelöst. In Prozessen, wie sie Psalm 44, widerspiegelt, deutet sich eine Revolution im Verständnis Gottes an: Der Kriegsgott hat sich gewissermaßen überlebt, er ist geschichtlich widerlegt. Nur in der Zuwendung zu den Leidenden kann Gott wieder „Macht“ gewinnen, allerdings eine verwandelte Macht. Das ist die Provokation von Texten wie Psalm 44: Sie fragen nicht nach der Rechtfertigung Israels, sondern nach der Wirksamkeit Gottes jenseits des herrscherlichen Kriegers und fordern ihn heraus.

Der an einem Text anfänglich plausibilisierte Umbruch geschieht innerhalb der theologischen Entwicklung, die sich im Alten Testament spiegelt. Die Tendenz ist eindeutig, eine oder einige wenige Stimmen aus der Vielfalt herauszulösen, ist nicht zu vermeiden, darf aber die Tendenz nicht verdunkeln. Im Folgenden soll die These an den zwei prominentesten Textbeispielen erläutert werden; mir geht es um die Demonstration der theologischen und der ethischen Plausibilität des biblischen Weges.⁶

Aus dem Alten Testament sind als herausragendes Beispiel die „Lieder vom Gottesknecht“ im Buch Jesaja zu nennen. Unabhängig von den zahlreichen bibelwissenschaftlichen Theorien zur Textentstehung und zur Identität des „Knechtes“ lässt sich feststellen, das in dem mit Jes 40 beginnenden zweiten Hauptteil des Buches die Leitfigur des „Gottesknechtes und -schülers“ (vgl. Jes 42,1; 50,4) begegnet, für den der Verzicht auf Gewalt zur herausragenden Signatur seines Handelns in göttlichem Auftrag wird. Nicht die historische Identifikation des Gottesknechtes ist entscheidend, sondern seine Rolle oder sein „Amt“ und die Funktion, die ihm im Zusammenspiel von Gott, Israel und den Völkern zukommt. Im zweiten Hauptteil meines Beitrages werde ich darauf zurückkommen; die Ausführungen zur Gewaltlosigkeit des Knechtes lassen sich präziser verstehen, nachdem das avancierte biblische Modell der Gewaltüberwindung durch Gewaltlosigkeit an anderer Stelle eingehender studiert worden ist.

Dazu bietet sich der bekannteste Abschnitt des Neuen Testaments zu diesem Thema an, der Abschluss der jesuanischen Disputationsworte in der „Bergpre-

digt“ des Matthäusevangeliums (Mt 5). In einer sehr wörtlich gehaltenen Arbeitsübersetzung, die für Interpretationsprobleme sensibilisiert, Textakzente markiert und Ergebnisse der nachfolgenden Auslegung bereits integriert, lauten die beiden relevanten Abschnitte Mt 5, 38-42 und 43-48.

Herausforderung Bergpredigt

Mt 5 in einer Arbeitsübersetzung (G.St.):

- 38 Ihr habt gehört, dass gesagt wurde:
 Auge gegen Auge und Zahn gegen Zahn.
- 39 Ich hingegen sage euch,
 nicht gegen zu stellen dem Bösen;
 sondern jeder, der dich schlägt auf deine rechte Wange,
 wende ihm auch die andere zu.
- 40 Und dem mit dir prozessieren
 und dein Untergewand nehmen Wollenden,
 lass ihm auch das Obergewand.
- 41 Und jeder, der dich nötigen wird eine Meile,
 gehe mit ihm zwei.
- 42 Dem dich Bittenden gib,
 und von dem von dir borgen Wollenden wende dich nicht ab.
-
- 43 Ihr habt gehört, dass gesagt wurde:
 Du sollst lieben deinen Nächsten,
 und du sollst hassen deinen Feind.
- 44 Ich hingegen sage euch:
 Liebt eure Feinde
 und betet für die euch Verfolgenden,
- 45 damit ihr Söhne eures Vaters in den Himmeln werdet,
 weil er seine Sonne aufgehen lässt über Böse und Gute
 und regnen lässt über Gerechte und Ungerechte.
- 46 Denn wenn ihr liebt die euch Liebenden,
 welchen Lohn habt ihr?
 Tun nicht auch die Zöllner dasselbe?
- 47 Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt,
 was macht ihr Besonderes?
 Machen nicht auch die aus den Völkern dasselbe?
- 48 Sein sollt ihr also ganzheitlich wie euer himmlischer Vater ganzheitlich ist.

Beide Abschnitte werden traditionell zu den „Antithesen/Gegensatzsprüchen“ der Bergpredigt gerechnet. Die auf das verloren gegangene Werk Markions (gest. 160 n. Chr.) zurückgehende Überschrift des Teilabschnitts der Bergpredigt bot immer wieder bequeme Ansatzpunkte für simplifizierenden Auffassungen des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament oder der Stellung Jesu zur Weisung vom Sinai. In der weitestreichenden Interpretation galt die „Antithesenreihe“ Mt 5,21-48 als jesuanische Zurückweisung der Tora vom Sinai. In dem unerhörten „ich aber“ aus dem Munde Jesus drücke sich das neue Ethos des souverän lehrenden Jesus aus. Erhellend ist ein Vergleich der Ausgabe des verbreiteten Kommentars „Das Neue Testament Deutsch“ von 1973 mit der aktuellen Fassung von 2015. 1973 hieß es etwas vollmundig:

„Unerhört ist hingegen die Formulierung ‚ich aber‘ mit stark betontem ‚ich‘, die Jesu Ich neben den durch die Formulierung ‚es ist gesagt worden‘ verhüllten Namen Gottes selbst setzt. Sie übertrifft alle sonst denkbaren messianischen Ansprüche, wobei auch der Zeitunterschied zwischen dem ‚es ist gesagt worden‘ und dem ‚ich sage‘, das jetzt und heute gilt, zu beachten ist. Sie wird auf Jesus zurückgehen; im Judentum ist sie unerhört und in der Gemeinde ist Jesu Gegensatz zum Gesetz entweder gemildert oder, bei Paulus, vom Kreuzestod her anders begründet worden, bis er schließlich überhaupt aus dem Gesichtsfeld verschwand.“

Die Vorstellung eines „seine“ Lehre an die Stelle des Gottesgesetzes vom Sinai stellenden Jesus hält sich immer noch in vielen Köpfen und wird gerne bemüht, um die Botschaft Jesu mit dem rhetorischen Mittel des Kontrastes zu profilieren; in der Forschung ist sie jedoch längst aufgegeben worden.

Die in den letzten Jahrzehnten in der Bibelwissenschaft erarbeitete differenzierte Sicht, bietet „Das Neue Testament Deutsch“ von 2015. Der Vergleich der im matthäischen Text zitierten Thesen mit den alttestamentlichen Bezugsstellen ergibt, „dass die Thesen ein Toraverständnis repräsentieren sollen, das die Gebote entweder nur buchstäblich auffasst oder ihre Bedeutung bzw. ihren Geltungsbereich durch Interpretation einschränkt“⁷. Mit anderen Worten: Es werden also in Thesen und Gegenthesen (nur) *Interpretationen* der Tora entgegengestellt, es geht nicht um die Zurückweisung *der* Sinaitora durch die vollmächtige Lehre Jesu.

Der zitierte Kommentar hebt aber eine weitere Nuancierung des Textes hervor, die in diesem Zusammenhang von großer Bedeutung ist:

„Merkwürdig wenig beachtet wird in der Diskussion, dass die antithetische Formel nicht ‚es ist (zu den Alten) gesagt worden, ich aber sage euch‘ lautet, sondern [...] ‚*ihr habt gehört*, dass...‘. ‚Es ist gesagt worden‘ steht parallel zur Einleitung der Erfüllungszitate [...], verweist also auf die hinter der Tora stehende Autorität

Gottes; die Dekaloggebote sind in Ex 20 direkte Gottesrede. Die ‚Alten‘ sind entsprechend die Sinaigeneration. In dem einleitenden ‚ihr habt gehört‘ steckt aber eine Relativierung bzw. ein Verweis auf den (synagogalen) Prozess der Vermittlung der Toragebote: Euch hat man das so gesagt; ihr habt das in der Synagoge bei der sabbatlichen Toraauslegung so vernommen, dass zu den Alten gesagt wurde.“⁸

Das ändert vor aller Einzelinterpretation den Blick auf die Thesenreihe grundsätzlich.

*„Die Antithesen stellen also nicht Jesu Wort über oder gegen das Wort der Tora, sondern Jesu Auslegung des in der Tora offenbarten Willens Gottes gegen die Auslegung von Schriftgelehrten und Pharisäern. Anzufügen ist, dass die Thesen keine historisch ohne Weiteres verwertbaren Quellen für das tatsächliche Gesetzesverständnis der Pharisäer sind. V. 20-48 ist vielmehr im Rahmen der (polemischen) Auseinandersetzung mit ihnen zu lesen, die das gesamte Evangelium wie ein roter Faden durchzieht.“*⁹

Folglich sind „die Antithesen nicht torakritisch, sondern auslegungskritisch zu lesen“¹⁰. Diese Feststellung kann gar nicht überbewertet werden. „Auch die geläufige Rede von Gebotsverschärfungen trifft das mt = [matthäische: G.St.] Verständnis insofern nicht präzise, als es für Matthäus nicht um Überbietungen der Gebote geht, sondern um Explikation ihres vollen und tieferen Bedeutungsgehalts.“¹¹ Diesen von antijüdischen Klischees befreiten Ansatz hatte 2006 schon die „Bibel in gerechter Sprache“ in einer paraphrasierenden Übersetzung von Mt 5,21-48 aufgenommen und war damit vielfach auf Unverständnis gestoßen. Anstelle des immer missverstandenen „ich aber sage euch“ hatte diese Bibelausgabe die Wiedergabe „ich lege euch das heute so aus“¹² gewählt und auf diese Weise die „Thesenreihe“ als fingierte Disputation verstanden.¹³

Interpretationsschwierigkeiten

Dass die Deutung der fünften These (Mt 5,38-42) weitaus schwieriger ist als die Interpretation der sechsten (Mt 5,43-48), signalisieren schon die wechselnden Überschriften in Bibelausgaben, Kommentaren und Arbeitshilfen. Geht es um (das Verbot der) Vergeltung erfahrenen Unrechts, geht es – dramatischer formuliert – also um einen „Racheverzicht“? Oder geht es um etwas anderes, nämlich um den Verzicht auf Wiedergutmachung eines Schadens, also um das großzügige Aufgeben von legitimen und juristisch gemeinhin unproblematischen Schadensersatzansprüchen? Oder wird noch etwas ganz anders gefordert, nämlich ein genereller Gewaltverzicht als christliche Grundhaltung im zwischenmenschlichen Bereich? Haben die Jüngerinnen und Jünger Jesu das Böse also

einfach hinzunehmen? Wird Passivität gefordert, ein Zurückweichen vor dem Bösen, als Signatur christlicher Lebenspraxis?

Wie fügen sich in Mt 5,38-42 die offenkundige Anspielung auf die Talionsformel „Aug‘ um Auge“ und die in sich sehr unterschiedlichen folgenden drei Beispiele und schließlich noch die Aufforderung zum Umgang mit Bittstellern zu einer kohärenten Deutung zusammen?

Gemeinhin setzt die Interpretation der fünften These bei den Überlegungen zum *ius talionis* an, auf das im Eingang des Abschnitts unstrittig Bezug genommen wird. Rechtsgeschichtlich lässt sich die Funktion der Formel gut beschreiben; sie steht für eine Begrenzung der Rache, schließlich auch für die Regelung von Wiedergutmachung bei angerichtetem Schaden (so bereits in Ex 21,22-25). Es spricht viel dafür, dass die Talionsformel in Mt 5 eklektisch verwendet wird, losgelöst von den pentateuchischen Kontexten (vgl. noch Lev 24,19f; Dtn 19,21) und den zeitgenössischen jüdischen Rechtsdiskussionen, und dass sie zugleich pointiert eingesetzt wird, um als bekannter Aufhänger einen Akzent zu setzen: Das Kurzzitat der Formel und das anschließende Jesus-Wort sind verbunden durch die drei Mal gesetzte Präposition „*anti*“; auf dem „gegen“ also liegt der Akzent. Die Talionsregelungen der Tora werden nicht umfassend aufgenommen, es wird nur auf ein Element angespielt, erst recht kommen nicht die komplexen rechtlichen Regelungen ihres praktischen Gebrauchs in den Blick. Das sind andere Diskurse, um die es hier nicht geht. Bleiben wir eng am Wortlaut von Mt 5, dann geht es Jesus um die Vermeidung einer Anti-Haltung, um den Wechsel von einer „Gegen-Logik“ zu einem anderen, einem besseren Verhaltensmuster.¹⁴

Das führt zu einem weiteren Auslegungsproblem: Worum geht es eigentlich in den längst sprichwörtlich gewordenen Beispielen von der anderen Wange, dem Gewand und der zweiten Meile? Was ist gemeint, worauf zielen sie ab und wie erklärt sich ihre Zusammenstellung? In welcher Weise lassen sie sich mit dem Aufruf zur Überwindung einer Anti-Haltung verbinden? Hier ist auch besonders auf die Abschlussmahnung in V. 42 zu achten, die vordergründig ganz anders gelagert ist und wie ein mitgeschlepptes Traditionsstück wirken mag, dass nur ungefähr in den Zusammenhang zu passen scheint.

Es ergeben sich zahlreiche Fragen zur Deutung der fünften These. Leichter scheint es zu fallen, den Zusammenhang der fünften und sechsten These zu erfassen. Aber ist mit der Zuordnung – „Verzicht auf ‚Widerstand‘ als negativer Seite und Feindesliebe als positiver Entsprechung“ – die Pointe in vollem Umfang erfasst? Welche Bedeutung hat die geforderte „Liebe“ in Bezug auf den

Feind? Und welche Rolle hat die volltönende Abschlussformulierung „seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“ (so die übliche Übersetzung) in Bezug auf die Feindesliebe und möglicherweise die gesamte Thesenreihe?

Ich schlage angesichts dieser Häufung von Interpretationsproblemen besonders in der fünften These vor, nicht mit der enigmatischen Einleitung in Mt 5,38f zu beginnen, sondern den Nahkontext der Bergpredigt als Interpretationshilfe zu nutzen, und zwar in zweifacher Weise: zum einen stärker auf den Zusammenhang der beiden Thesen zu achten und zum anderen die auffälligen Signale einer kontextuellen Einbindung gerade dieser beiden Absätze aufzugreifen.

Der Kontext als Lesehilfe

Die fünfte und die sechste These weisen im Aufbau große Gemeinsamkeiten auf, die den intuitiv erfassten inneren Zusammenhang, die Diskussion von Alternativen im Umgang mit dem Bösen und speziell dem Feind, unterstreichen und die zahlreichen Einzelüberlegungen in ein größeres Bild integrieren. Beide Abschnitte sind dreiteilig aufgebaut. Auf die zugespitzte Disputation (Zitat der überlieferten Position – dazu die Lehre Jesu) als Aufmerksamkeitserreger in 5,38.39a//43-45a folgt jeweils eine Beispielreihe in 5,39b.40 und 46.47; am Schluss steht in beiden Fällen eine markante Forderung in 5,42 und 48.

Anders als die vier vorangehenden Thesen in Mt 5,21-37 sind die fünfte und sechste These über den jeweiligen Abschlussgedanken stark in den Fortgang der Bergpredigt eingebunden. Bei der Vollkommenheitsforderung in 5,48 fällt das sofort auf. Die Wendung „himmlischer Vater“ bzw. „Vater in den Himmeln“ und „dein Vater, der im Verborgenen ist“ wird mit einem Dutzend Vorkommen vor allem in Mt 6 zu einem Leitwort im Mittelteil der Bergpredigt, findet sich aber auch noch in Mt 7, 11 und 21.

Auf andere, aber ebenso nachdrückliche Weise, wird die fünfte These in den Zusammenhang eingebunden und theologisch fokussiert. Der Verhaltensratschlag aus Mt 5,42 („Dem dich Bittenden gib, und von dem von dir borgen Wollenden wende dich nicht ab.“) findet ein theologisches Pendant in 7,7-11 (Arbeitsübersetzung):

- 7 Bittet, und euch wird gegeben werden!
Sucht, und ihr werdet finden!
Klopft an, und euch wird geöffnet werden!
- 8 Denn jeder Bittende bekommt,

und der Suchende findet,
und dem Anklopfenden wird geöffnet werden.

- 9 Oder welcher Mensch ist unter euch,
den sein Sohn um Brot bitten wird,
wird er ihm etwa einen Stein geben?
- 10 Oder auch um einen Fisch wird er bitten,
wird er ihm etwa eine Schlange geben?
- 11 Wenn also ihr – böse Seiende – gute Gaben zu geben wisst,
wieviel mehr wird euer Vater in den Himmeln gute geben den ihn Bittenden?

Das Thema Bitten und Geben dominiert den Mittelteil der Bergpredigt; im Vaterunser Mt 6,9-13 weist Jesus die Jüngerinnen und Jünger an, sich in allen wesentlichen Belangen bittend vor den „Vater im Himmel“ zu stellen; der weiß, was sie brauchen, schon lange bevor sie ihn bitten (vgl. 6,8). Die Reihe der Bitten im Vaterunser kulminiert in der Bitte um Rettung vor dem Bösen (6,13). Jede menschliche Auseinandersetzung mit dem Bösen steht folglich in diesem *theologischen* Bezugsfeld: *Gott* soll vor dem Bösen retten; alle Arbeit an der Überwindung des Bösen ist getragen vom Vertrauen auf Gottes Rettungswillen und Befreiungsmacht.

Der geforderte Umgang mit dem Bösen und mit dem Feind folgt in der Bergpredigt nicht allein Klugheitsregeln, die aus der Erfahrung gewonnen wurden und sich bewährt haben, sondern wird in einen direkten Zusammenhang mit dem Gottesbild gebracht: *Es geht um die Nachahmung des Verhaltens Gottes*. Das ist der theologische Schlüssel zu allen Forderungen in Mt 5. Jesus zeichnet in der Bergpredigt einen Gott, der allen Menschen vorbehaltlos entgegenkommt. *Gottes Sorge* gilt *allen*, und sie liegt dem Verhalten der Menschen *vor*; aus diesen beiden Aspekten speist sich die „Logik“ der jesuanischen Forderungen. Der Maßstab ist allein Gottes Vatergüte. Die einzige Festlegung, die damit zugelassen ist, besteht in der Kindschaft gegenüber dem himmlischen Vater; nur sie ist Vorgabe, Leitbild und Ziel allen menschlichen Tuns: „damit ihr Söhne eures Vaters in den Himmeln werdet“ (5,45a).

In diesen Horizont muss sich das Verhalten der Menschen zueinander einfügen. Das scheint in den gewöhnlichen Alltagsverhältnissen keine besonderen Schwierigkeiten zu bereiten, erst recht, wenn ich in einer Position der Stärke bin und ein anderer mir als Bittsteller begegnet (vgl. Mt 5,42). Nur der Gestus des Entgegenkommens entspricht der allem vorausliegenden Vatergüte. Die fünfte These nimmt nun aber Situationen in den Blick, die nicht zu diesem einfachen Muster passen. Was ist zu tun, wenn der andere stärker ist und ich unterlegen bin? Was ist zu tun im Fall der Konfrontation mit Gewalt? Wie stellt sich die beschriebene Logik im Fall von Unrechtserfahrungen dar?

Zur aufgezeigten Gesamtlinie passen nur Verhaltensweisen, die an Gottes Überwindung des Bösen festhalten und alle Beteiligten als Kinder des himmlischen Vaters anerkennen. *Alles muss von der Güte des einen Vaters bestimmt sein.* Eine Anpassung an die Handlungsweisen des Übeltäters ist damit prinzipiell ausgeschlossen. Aber ebenso wenig passt ein quietistisches Nachgeben zu dieser Linie, denn dies wäre nicht vereinbar mit der flehentlichen Bitte an Gott, das Böse zu überwinden (so im Vaterunser), und der Überzeugung von Gottes liebevollem Einsatz für das Leben aller seiner Kinder.

Militante Gewaltfreiheit

Unter der Voraussetzung, dass die fünfte und ebenso die sechste These keine lockere Zusammenstellung weisheitlicher Sentenzen sind, sondern einen einzigen theologisch-ethischen Gedanken (in zwei Ansätzen) stringent entfalten, ist damit ein Verständnis von 5,39a („Leiste dem, der euch etwas Böses tut, keinen Widerstand“) als quietistischer oder passiver Hinnahme des Bösen ausgeschlossen. Die Absage an „Widerstand“ angesichts des Bösen kann nicht bedeuten, sich nicht mit dem Bösen auseinanderzusetzen, sondern sich mit ihm als „natürliche“ Tatsache abzufinden. Wenn etwa die Neue Genfer Übersetzung von 2009 Mt 5,39a wiedergibt mit „Setzt euch nicht zur Wehr gegen den, der euch etwas Böses antut“, so mag sie sich formal eng am griechischen Text bewegen, ist aber inhaltlich in hohem Maße missverständlich und fügt sich nicht konsistent in den matthäischen Kontext ein. Die neue französische katholische „Traduction officielle liturgique“ der Bibel von 2013 nuanciert dagegen die Übersetzung, so dass sich ein kohärenter Sinn ergibt: „Eh bien! Moi, je vous dis de ne pas riposter au méchant“. Die Fußnote klärt auf, dass hier gezielt dem Verb „riposter“ der Vorzug gegenüber dem wörtlichen „résister“ gegeben wurde, weil „zurückschlagen“ den Sinn besser trifft als „widerstehen“.¹⁵ Alles kommt darauf an, die Logik des himmlischen Vaters beizubehalten und das Handeln an ihr zu orientieren; so wenig, wie Gott das Böse will, können die Jüngerinnen und Jünger es wollen. Warum sollten sie sonst um Rettung bitten? Und zugleich geht es darum, nicht die Verhaltensmuster des Bösen zu übernehmen, im eigenen Verhalten das Böse zu spiegeln¹⁶.

Das Verb „*antístheimi*“ in Mt 5,39a bezieht sich nicht auf jede Form von Widerstand gegenüber dem Bösen. Kontextuell und textsemantisch scheint es gewählt zu sein, um die Anti-Logik zu charakterisieren, die Jesus überwinden will. Wer in der Anti-Logik verharret, hat sich den entscheidenden Schritt des

entgegenkommenden Gottes gerade nicht zu eigen gemacht. „*antísthemi*“ ist nicht das übliche Wort für „vergelt“; vielfach wird es als „militärischer Aus-
druck“ benutzt.

„Resistance implies ‚counteractive aggression‘, a response to hostilities initiated by someone else. Liddell-Scott defines *anthístemi* as to ‚set against esp. in battle, withstand‘. Ephesians 6,13 is exemplary of this military usage: ‚Therefore take up the whole armor of God, so that you may be able to withstand [*antístenai*, lit., to draw up battle ranks against the enemy] on that evil day, and having done everything, to stand firm [*stenai*, lit., to close ranks and continue to fight].‘ The term is used in the LXX primarily for armed resistance in military encounters (44 out of 71 times). Josephus uses *antísthemi* for violent struggles 15 out of 17 times, Philo 4 out of 10. As James W. Douglass notes, Jesus’ answer is set against the backdrop of the burning question of forcible resistance to Rome. In that context, ‘resistance’ could have only one meaning: lethal violence“¹⁷

Als deutsche Übersetzung für Mt 5,39a böte sich also etwa an: „Verhaltet euch nicht gewaltsam gegenüber dem Bösen. Vielleicht müsste man noch pointierter übersetzen, zum Beispiel: „Widersetzt euch dem Bösen nicht mit zerstörerischer Gewalt.“

Der bereits zitierte Kommentar von 1973 verstärkt das verbreitete quietistische Missverständnis noch durch die Übersetzung: „Ich aber sage euch, dem Bösen überhaupt nicht zu widerstehen.“¹⁸ Das scheint sich durch die Beispielsreihe zu bestätigen; besonders das Hinhalten der anderen Wange ist sprichwörtlich geworden für eine passive Haltung, die das Böse einfachhin geschehen lässt. Gewaltverzicht bedeutet jedoch nicht Widerstandsverzicht. Christliche Pazifismus erfordert eine klare Haltung zum und eine entschiedene Abgrenzung gegenüber dem Gebrauch von Gewalt, als genereller Verzicht auf Widerstand wäre er jedoch eher als „Passivismus“ („*passivism*“) zu bezeichnen, ein „tatenloser Pazifismus“ („*nonresistant pacifism*“), der in Gefahren und erniedrigenden Umständen nur schwer mit der Nächstenliebe, dem Schutz der Bedrängten und der immer gebotenen Selbstachtung zu vereinbaren ist.¹⁹ Die Bergpredigt zeichnet einen anderen, einen *dritten Weg zwischen Gewalt und Passivismus* vor den der Bibelwissenschaftler und Denker der Gewaltfreiheit Walter Wink mit einem Oxyoron als „kämpferische Gewaltfreiheit“ („*militant nonviolence*“)²⁰ bezeichnet.

Während der Eingang der fünften These negativ zunächst einmal verbietet, die Anti-Haltung der Übeltäter zu übernehmen, können die Beispiele als positive Entfaltungen der geforderten Haltung einer „militanten Gewaltfreiheit“ gelesen werden. Sie sind weit von jedem „frommen Dulden“ des Unrechts entfernt, das dem Bösen in die Hände spielt, statt es zurückzudrängen. In allen drei Bei-

spielen der fünften These geht es darum, sich der Gewalt und dem Unrecht entgegenzustellen, ohne das Muster der Gewalt zu übernehmen. Vielmehr zielen die Beispiele auf Befreiung von der destruktiven Logik ab; die negative Handlungslogik soll nicht nur vorgeführt und entlarvt, sondern durchbrochen und *kreativ* überwunden werden.

Die blitzschnelle Gegenaktion „pariert“ nicht auf der Ebene der Aktion des Gewalttäters – das wäre im Sinne der von Jesus problematisierten Anti-Haltung –, sondern „dreht“ die Situation. Der normalerweise mit der rechten Hand ausgeführte Schlag auf die Wange des Gegenübers kann nur mit dem Handrücken ausgeführt werden; das ist nicht nur eine Form der Gewalt, sondern Ausdruck der Herabsetzung, der Entwürdigung des Geschlagenen. Dreht dieser dem Schläger die andere Wange zu, verschiebt sich augenblicklich die Situation: Wenn der Täter jetzt zuschlägt, wird aus der Herabwürdigung nackte Gewalt.

„Durch die Gegenprovokation, auch die andere Wange hinzuhalten, verändert er [d.i. der Unterlegene: G.St.] die Situation. Das Objekt des Unrechts wird zum Handlungssubjekt und gewinnt so ein Stück weit Handlungssouveränität und Würde zurück. Selbst wenn nun das Gegenüber durch dieses ‚Entgegenkommen‘ nicht dazu stimuliert wird, innezuhalten und sein Verhalten zu überdenken, sondern die Skrupellosigkeit besitzt, die ‚Einladung‘ anzunehmen, hat sich die Konstellation gegenüber dem ersten Schlag fundamental verändert.“²¹

An diesem „Paradebeispiel“ des dritten Weges Jesu scheint die Logik der Gewaltfreiheit überdeutlich auf. Der Gewaltverzicht eröffnet die Möglichkeit, aus aus dem ewigen Hin und Her von Gewalt und Gegengewalt auszubrechen, den Kreislauf der Destruktivität zu verlassen. Eines bietet er allerdings nicht: eine Garantie, dass die Gewalt ein Ende findet. Und er bietet auch keine billige Lösung; der Preis kann sogar sehr hoch sein. Man darf die Assoziationen nicht zu weit treiben, aber gleich das erste Beispiel der Dreierreihe in Mt 5,39b ruft die Passionsgeschichte des Evangeliums in Erinnerung (vgl. Mt 26,67f) und lässt erahnen, was Nachahmung Gottes als Weg aus der Gewalt bedeuten kann. Aber auch wenn dieser Ernst immer im Blick zu behalten ist, wenn es um den Widerstand gegen zerstörerische Gewalt geht, sind die weiteren Beispiele nicht ohne Humor, der auch zum Aufbrechen einer verfahrenen Situation gehört und dem Unterdrückten wie dem Unterdrücker den Weg in eine andere Zukunft öffnen kann.

Wer vor Gericht unter Zwang zusätzlich zum Untergewand auch noch den als lebenswichtiges Kleidungsstück nicht pfändbaren Mantel (vgl. Ex 22,25f; Dtn 24,12f) hergibt, steht nackt vor dem Publikum; die Vorstellung überbietet die eigentlich ernste Situation, in der es um das letzte Hab und Gut des Armen

geht, in Richtung eines Straßentheaters – mit dem Appell an den Gläubiger „sein Verhalten gegenüber den Armen überhaupt zu überdenken und zu verändern“²².

Die Begleitung eines römischen Soldaten bei der „zweiten Meile“ führt nicht zum Zusammenbruch des Besatzungsregime, zeigt aber einen Weg zur Wahrung der Würde in einer bedrückenden Situation.

„But why carry his pack a second mile? Is this not to rebound to the opposite extreme of aiding and abetting the enemy? Not at all. The question here, as in the two previous instances, is how the oppressed can recover the initiative and assert their human dignity in a situation that cannot for the time being be changed. The rules are Caesar's, but how one responds to the rules is God's, and Caesar has no power over that.“²³

Wink formuliert damit eine wichtige Einsicht für den gewaltfreien Einsatz: Mögen die Gesetze von den Mächtigen stammen, es gilt, sich der eigenen Freiheit bewusst zu werden und ihre Spielräume zu nutzen. Der bereits erwähnte Humor schwingt mit, wenn Wink die Irritation des römischen Soldaten angesichts der unerwartete Reaktion des zum Hilfsdienst gezwungenen Juden beschreibt:

„Image then the soldiers' surprise when, at the next mile marker, he reluctantly reaches to assume his pack. [...] From a situation of servile impressment, the oppressed have suddenly seized the initiative. They have taken back the power of choice. [...] Imagine the situation of a Roman infantryman pleading with a Jew to give back his pack. The humor of this scene may have escaped us, but it could scarcely have been lost on Jesus' hearers, who must have been regaled at the prospect of this discomfiting their oppressors.“²⁴

Praktizierte Schöpfungstheologie

Die sechste These (Mt 5,43-48) führt das Programm einer schöpferischen Überwindung zerstörerischer Gewaltverhältnisse fort. Mehr noch als das Hinhalten der Wange gilt die Feindesliebe als Charakteristikum der Botschaft Jesu und als extreme, ja ungeheuerliche Forderung christlicher Ethik, deren Praktikabilität und Verbindlichkeit fraglich erscheint. Die Argumentation der Bergpredigt unterläuft allerdings mit einigen ebenso elementaren wie zwingenden Überlegungen alle Relativierungsversuche. Feindesliebe gleicht nicht einer ethischen Gipfeltour für besonders trainierte Asketen, sondern ist das Pendant des biblischen Schöpfungsglaubens. Damit wird die Feindesliebe im Verständnis des Evangeliums jeder Beliebigkeit entzogen. Vorgängig zu allen Differenzen zwischen „Bö-

sen und Guten“ – man beachte, dass die Bösen sogar zuerst genannt werden – gibt es eine tiefe Verbundenheit aller Menschen, die in ihrer Kreatürlichkeit gründet.²⁵ Die moralischen Unterschiede zwischen Guten und Bösen werden nicht verwischt, aber die Welt allein mit diesem Maßstab zu beurteilen, hieße nach Mt 5, die Vorgabe des guten Schöpfergottes zu missachten. Wie in These fünf ist diese Erkenntnis unmittelbar für das Handeln bedeutsam. Ein die direkte Erfahrung nur spiegelndes Verhalten übersieht den größeren Horizont, Gottes vor-Gabe der Schöpfung.

„Alles zusammenfassend begründet Jesus seinen Ruf mit dem Rückweis auf Gott, der vollkommen ist. Mit diesem Wort wird im griechischen Alten Testament ein hebräischer Begriff übersetzt, der das Ganzheitliche, das Unversehrt- und Unterteiltsein meint. So kann das Alte Testament davon berichten, daß einer in seinem Herzen vollkommen (d.h. ganz, ungeteilt) mit dem Herrn lebt (1 Kön 8,61; 11,4; 15,3,14). [...] So ist auch bei Matthäus die ganze Ausrichtung auf Gott gemeint, nicht die Fehlerlosigkeit einer in sich abgerundeten, zur höchstmöglichen Perfektion entwickelten Persönlichkeit. Das wäre gerade das Abweichen von jener ganzheitlichen Ausrichtung auf Gott.“²⁶

Dem entspricht Gottes ungeteilte Treue, seine ganzheitliche Hinwendung zu seinem Bundespartner. Auch wenn Feindesliebe als extreme ethische Forderung gilt, so ist festzuhalten, dass der matthäische Jesus vor dem Hintergrund der biblischen Überlieferung damit „nichts Unerhörtes“²⁷ sagt. Feindesliebe wird verstanden „als Entsprechung zur unbedingten liebenden Zuwendung Gottes zu den Menschen, der diesen mit seiner Suche nach dem Verlorenen eine neue Zukunft eröffnet“²⁸. Mt 5,48 könnte daher wörtlich übersetzt werden mit „Sein sollt ihr also ganzheitlich wie euer himmlischer Vater ganzheitlich ist“ oder paraphrasierend „Seid wie euer himmlischer Vater auf das Ganze bedacht!“

Die Bibel erinnert immer wieder daran, dass nicht „die Anderen“ die Bösen sind, die der Erlösung bedürfen, und dass alle Überheblichkeit Fehl am Platze ist. In einer Meditation über den von Gott selbst geschenkten „Frieden“ (Röm 5,1) hält Paulus fest, *dass Gott zuerst alle als Feinde geliebt und mit sich versöhnt hat* (Röm 5,8.10):

8 Es erweist aber seine Liebe zu uns Gott dadurch,
dass – als wir noch Sünder waren – Christus für uns gestorben ist: ...

10 Wenn nämlich Feinde seiend
wir versöhnt worden sind mit Gott
durch den Tod seines Sohnes,
wie viel mehr werden wir als Versöhnte
gerettet werden durch sein Leben.

Gott ist darin vollkommen zu nennen, „daß er sich niemandem versagt“, dass „er niemanden ausschließt und auch niemanden abschreibt“, dass er „gerade darin vollkommen ist, daß er auch der Gott der Gottlosen ist“²⁹. „Denn Gott selbst gönnt sich seinen Feinden [...]. Er liebt die, die ihn nicht lieben, aber nicht, weil sie ihn nicht lieben, sondern damit sie ihn lieben können. In dieser Liebe, die einfach anfängt und nicht aufhört und so Liebe ermöglicht, ist er schöpferisch, ist er vollkommen.“³⁰ Die Feindesliebe ist kein Spezialthema einer christlichen Ethik, sondern das Zentrum des biblischen (nicht nur des neutestamentlichen) Gottesverständnisses. Es geht um eine schöpferische Transformation.

„Die Feindesliebe hat ein doppeltes Ziel: sie ist auf die Überwindung des Racheimpulses im eigenen Herzen und auf die Verwandlung des Gegenübers, auf seine ‚Entfeindung‘ gerichtet. Weil sie mich selbst und den Feind von den Wunden des Hasses heilt, ist sie der einzige erfolgsversprechende Weg zur dauerhaften Überwindung der Feindschaft.“³¹

Nichts kann sich zum Guten wandeln, wenn Gottes schöpferische Liebe von der Angst des Menschen um sich selbst verschlungen wird. Deshalb werden die fünfte und sechste These der Bergpredigt flankiert und gestützt durch den Refrain vom „himmlischen Vater, der weiß, was Menschen nötig haben“. Das Vaterunser ist das Gebet derer, die den Feind lieben sollen und wollen, aber nicht können, weil und solange sie zuerst auf sich schauen. Im Vaterunser wird der Blick gleichsam umgelenkt: „Sucht aber zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit...“ (Mt 6,33). Das ist die Vorzugsregel, die kreativer Gewaltfreiheit den Weg öffnet.

Die verwandelnde Kraft der Schwachen

Verba docent, exempla trahunt! Das heißt: Geschichten von Vorbildern überzeugen mehr als Theorien. Die dichten theologischen Reflexionen der Bergpredigt lassen sich mit einem Beispiel aus dem Alten Testament veranschaulichen. An der Figur des „Gottesknechtes“ entfaltet das Alte Testament einen Weg, der von Anfang an die Anti-Logik, die Spiegelung der Gewalt im eigenen Verhalten überwindet und deshalb aus der Gewalt herausführt.

Im ersten „Lied“ (Jes 42,1-9) präsentiert Gott selbst seinen Knecht vor einem imaginären Publikum. Dieser Knecht steht in einer besonders dichten Beziehung zu Gott; er ist erfüllt vom Geist Gottes, so dass in seinem Handeln Gott wirkt und seinen Willen durchsetzt. Damit ist die wichtigste Voraussetzung für

alles versöhnende Handeln angesprochen: In der Annahme durch Gott werden dem Selbsthass und der Verachtung der anderen der Boden entzogen. So „erwählt“, „gerufen“ und „behütet“ (vgl. 42,6; 49,1 u.8) ist der Knecht „neu“, durch Gottes Annahme befreit wie am ersten Schöpfungsmorgen. Durch ihn kann Neues beginnen in der Welt des Unrechts (vgl. Jes 42,9).

Der Knecht soll in der Welt der Völker („auf der Erde“, 42,4) den Rechtszustand aufrichten, Gottes guter Schöpfung zum Ziel verhelfen. Alle Welt ist einbezogen, die ganze Weite der Schöpfung. So passt es, dass die Gottesrede an den Knecht in 42,5 nicht nur mit der üblichen Formel „so spricht der Herr“ beginnt, sondern Gott geradezu umständlich als Schöpfer von Himmel und Erde und Geber des Lebensatems beschrieben wird. Das steht nicht nur „räumlich“ in der Mitte des Textes, es erinnert an den Grund und das Ziel des göttlichen Wirkens, in den das Wirken des Gottesknechtes eingeschrieben ist.

Seine größte Sprachkraft entfaltet der Text, wenn er anschaulich wird und die „Methode“ der Durchsetzung des Rechts nennt: Der Knecht tritt nicht dröhnend und herrisch auf und er geht nicht über das Beschädigte und Schwache hinweg. Zurückhaltung und Zärtlichkeit – so könnte man die weltverändernde „Methode“ nennen. In offenen Metaphern wird auch das „Recht bringen“ beschrieben: Licht bringen anstelle von Finsternis (vgl. Gen 1,1-3), Leben schaffen – sich überlagernde Vorstellungen für die schöpferische/göttliche Verwandlung der Welt, eine tiefgreifende Veränderung zur „Versöhnung“. Entsprechend der Anfangskonstellation der Bibel ist die Adressatenschaft eine doppelte: Es geht um das Volk, also Israel, und um die Völker, alle ändern, die nicht Israel sind (vgl. Gen 12,1-3). Global ist die Perspektive, aber Gottes Weg der Veränderung geht über seine Bindung an das erwählte Volk.

Damit ist die Aufgabe benannt. Was tut der Knecht? Wie reagieren die Adressaten? Im zweiten Lied, Jes 49,1-9, spricht der Gottesknecht selbst. Er erinnert an seinen Auftrag: Gottes Rettung soll bis an das Ende der Erde reichen, alle umfassen. Dieser Einsatz Gottes für die Welt fängt damit an, dass Jakob/Israel zu seinem Gott zurückkehrt, aber das ist eben nur der Anfang einer weltverändernden Bewegung. Vom Ende des Liedes her gewinnt der Anfang der Rettung Kontur: Es geht wieder um Befreiung – aus der Gefangenschaft zum Licht. Die Aussagen bleiben aber bewusst offen; die metaphorische Sprache sichert ihre Bedeutung über die Ursprungssituation (also die Befreiung aus der Gefangenschaft in Babylon) hinaus.

Schärfer als im ersten Lied und mit neuen Tönen wird die Zwischenstellung, das „Mittleramt“, des Gottesknechtes vorgeführt: Er ist von Gott gerufen, ge-

ehrt; Gott sichert ihm zu, ihn zu behüten und ihm zu helfen. Das ist wichtig, nicht nur für die Stellung des Knechts, sondern für das Bestehen-Können in seiner Rolle. Denn offenbar stößt der Knecht auf Widerstände. Es deuten sich harte Konflikte an. Der Knecht charakterisiert sein eigenes Mühen als vergeblich, erfolg- und sinnlos. In der Verachtung, die er erfährt, hat er nur noch einen Halt: „Mein Recht ist bei JHWH“ (Jes 49,4).

Auf dieser Linie verbleibt das dritte Lied in Jes 50,4-9. Es beschreibt die Gottesbeziehung des Knechts zunächst wörtlich als „Schülerschaft“: Es geht um das Hören, durch das allein sich Gottes Wille erlernen lässt. Als Schüler dieses Gottes erfährt er Zurückweisung, die sich in brutaler körperlicher Gewalt äußert. Die Dinge spitzen sich immer mehr zu: Einerseits wird das Gottesverhältnis enger, gerade intimer; das Hören ist biblisch ein viel dichter Ausdruck der Nähe und des Zusammenwirkens als in unserer gewöhnlichen Vorstellung. Andererseits steht der Knecht nun mit seinem Leib für Gottes Auftrag ein. Es geht nicht allein um eine Botschaft, eine Mitteilung, ein Programm. Der Knecht *verkörpert* Gottes Rettungseinsatz für Israel und für die Nationen; deshalb schlagen die Widerstände gleichsam auf seinen Körper durch.

Der Knecht erfährt, dass er bestehen kann, „er wird nicht in Schande enden“ (Jes 50,7). Das ist schwer zu übersetzen: Er verliert nicht den Boden unter den Füßen, bleibt im Letzten er selbst. Hier versucht die Bibel eine Erfahrung zu erfassen, die alle Widerständler machen und die ihnen hilft zu bestehen. Es gibt eine Grenze der Gewalt, einen Punkt, an dem fremde zerstörerische Macht zererschelt; gemeint ist die Erfahrung einer Kraft, die allein die Treue zum Auftrag ermöglicht – und das Weitergehen in letzter Konsequenz. Das ist kein Gesetz, immer nur eine stammelnd vorgetragene Erfahrung: ein Lichtfunke in einer wahnsinnigen Welt der Gewalt, der Punkt, an dem die Finsternis rast und zugleich das Neue schon Wirklichkeit wird. Der zweite Teil des dritten Liedes drückt das in gewohnter Rechtssprache aus: Gott als Anwalt im Rechtsstreit, der nicht zulässt, dass das Recht unterliegt. Mit besonderem Nachdruck hält der Knecht fest, dass Gott ihm beisteht, wie in einem Refrain, der den zweiten Teil des Liedes gliedert: „Gott wird mir helfen“ – „der mich freispricht, ist nahe“ (vgl. Jes 50,7-9). Das ist die Weise, in der der Knecht dem Unrecht und der Gewalt begegnet. Er passt sich nicht den Mitteln seiner Gegner an. In einer Welt der Gewalt setzt er vielmehr auf Gott als den Anwalt des Rechts, hält fest an seiner Berufung und am Willen Gottes.

Alle Fäden laufen zusammen in jenem berühmten Lied im 53. Kapitel des Jesjabuches – und zusätzlich bietet das vierte Gottesknechtslied noch entschei-

dende neue Aspekte über den Knecht und seinen Weg, die Welt bis zu den „fernen Inseln“ nach Gottes Willen zu verändern. Dieses Lied setzt offenkundig den Tod des Gottesknechtes voraus, deshalb spricht hier nicht mehr der Knecht. Gott verheißt dem Knecht eine große Zukunft. Der Tod ist nicht das letzte Wort; davon sprechen die Rahmenteile des Textes. Die Hoffnung des Knechtes geht nicht ins Leere, Gott ist treu.

Im Mittelteil des Textes (Jes 53,1-11) spricht eine nicht näher identifizierte Wir-Gruppe; sie ist zu einer revolutionären Erkenntnis gelangt, für sie hat sich in der Begegnung mit dem Knecht alles geändert. Im zweiten Teil des Mittelteils wird erzählt, was dieser Knecht erlitten und getan hat, wie die Menschen zu ihm standen und was Gott mit ihm vorhatte. Durch das Schicksal des Knechtes kommt die Wir-Gruppe zu einer neuen Erkenntnis, und zwar zu einer doppelten neuen Einsicht. Zum ersten geht ihr auf, wer der Knecht war und warum er gelitten hat, und zum zweiten sehen sie ein, wer sie waren und was ihr Tun bewirkt hat – und wie das eine mit dem anderen zusammenhängt. Der getötete Knecht, war *Gottes* Knecht, er vertrat die Sache Gottes und Gott stand auf seiner Seite. Die Wir-Gruppe hatte irrigerweise gemeint, Gott habe sich von ihm losgesagt und ihn mit Leiden bestraft. Die Verblendung der Wir-Gruppe wird noch weiter entlarvt: Die Gewalt, die den Knecht getroffen hat, war nichts anderes als die Gewalt der Wir-Gruppe. Nicht Gott hatte sich das Leiden „ausgedacht“, sondern das Leiden hatte einen konkreten Verursacher. Hier wurde also die eigene Gewaltausübung auf Gott projiziert. Aber nun haben Falschheit und Verlogenheit ein Ende. Es ist klar geworden, woher die Gewalt kommt; und die Gewalttäter erkennen das an. Es ist diese Einsicht, die aus der Täuschung, vor allem auch der Selbsttäuschung herausführt. Darin liegt schon ein Gewinn, denn zur Gewalt gehört die Täuschung über die Ursachen und die Folgen, die Propaganda der Lüge.

Aber die Veränderung der Wirklichkeit greift weiter aus. Deshalb folgt auf den Abschnitt über die Erkenntnis noch eine deutende Erzählung über den Knecht, in der die ersten drei Lieder aufgenommen werden. Er hat nämlich die Dynamik der Gewalt gebrochen, an ihm ist diese Macht zerbrochen. Der Text sagt „Er hat die Sünden getragen oder aufgehoben.“ (53,4) Die Gewalttäter werden nicht bestraft, das ist hier nicht das Thema, es geht um ihre Rettung: Sie werden herausgeführt aus dem „falschen Leben“.

Der Schlüssel zum Gelingen dieser mehrfachen Rollenwechsel und Verwandlungen (der Geächtete ist und bleibt der Gerechte; die Wir-Gruppe durchschaut ihre Verblendung und ihr verbrecherisches Tun) verbirgt sich in einem

Bild in Jes 53,7, das nicht umsonst emblematisch für das vierte Lied vom Gottesknecht steht: das Lamm, das seinen Mund nicht auf tut. In einem Text, der sich so weit vorwagt und sich einer der schwierigsten Menschheitsprobleme stellt, sind auch die Bilder gewagt. Das stumme Lamm ist hier nicht in gefährlich-naiver Weise „lammfromm“. Es ist das starke Gegenbild zu den anderen Tieren der Kleinviehherde, die „ihren je eigenen Weg“ (vgl. 53,6) gehen. Dieses stumme Lamm ist kein dummes Lamm. *Das Lamm steht als Doppelbild für die Treue zu Gott und für die Absage an die Gewalt. Der Gottesknecht bleibt bei Gott und übernimmt nicht das Verhalten der Gewalttäter.* Er steht für das, was Gott will, und er hält aus, was Gott nicht will. In allem Versöhnungshandeln ist das die größte Herausforderung: sich der destruktiven Macht nicht anzugleichen, weil genau in dem Moment das schöpferisch Neue verspielt wäre, weil es dann immer nur wie gewohnt weitergeht. „Fügt euch nicht in das Schema dieser Welt“ (Röm 12,2), wird später Paulus fordern, nicht als Grundsatz eines fragwürdigen und ganz und gar unbiblischen Entweltlichungsprogramms, sondern im Wissen darum, dass Gott das Neue will, kein Immer-wieder-und-immer-weiter-so in einer gottfernen Welt.³²

Das Ende des Mythos der erlösenden Gewalt

Im Verfolgen der Spuren des Gottesknechts durch das Jesajabuch wird der biblische Weg der Versöhnung in einigen Grundzügen klarer. Gewaltlosigkeit ist kein ethisches Programm, das Menschen aus eigener Macht umsetzen können; sie ist nur theologisch möglich in einer Bindung an jenen Gott, der für den *shalom* „steht“, bei dem dies schon Wirklichkeit ist und der darin auch die Gewalttäter eingeschlossen hat, weil er sie nicht abschreibt: Deshalb kann die Wir-Gruppe nur erschüttert und endlich von der Verblendung befreit ausrufen: „Die Züchtigung war auf ihm, – für unseren *shalom*!“ (Jes 53,5). Wie sollte ohne die Bindung an den schöpferischen Gott im Handeln des Knechtes der Bruch mit dem Alten möglich sein? Für Jes 53 jedenfalls bricht sich an der Stelle, an der die Gewalt den Gottesknecht tödlich trifft, Gottes neue Schöpfung Bahn. Das kann man dann Stellvertretung nennen, obwohl diese Vorstellung möglicherweise viel zu statisch ist, um das Ringen, das Jes 53 in Reflexion und Erzählung abbilden will, auch nur annähernd einzufangen. Für die Wir-Gruppe (und schließlich die Vielen und die fernen Könige) ist die Welt neu geworden, und der Knecht bleibt von Gott „behütet“.

Die Welt ist besetzt vom „Mythos der erlösenden Gewalt“ („myth of redemptive violence“)³³. Es ist der tief verwurzelte Glaube, dass nur über die tödliche Gewalt Sicherheit, Frieden und Heil zu gewinnen sind. Das Evangelium, die biblische Botschaft von Gottes Engagement für die Welt, erzählt dazu die große Gegengeschichte.³⁴ Die Bibel erzählt von dem einen Gott, dessen Lebensvorgabe *allen* gilt, und sie erzählt vom Gutsein der *ganzen* Schöpfung. Es geht um Überwindung der Gewalt in der Schöpfung, aber nicht um Vernichtung eines Teils der guten Schöpfung Gottes. Paulus findet für diesen möglicherweise einzigen Weg aus der Gewalt in 2 Kor 12,9 eine einfache Formel von großer Eindringlichkeit: Gottes Macht kommt zu ihrem Ziel durch Schwachheit.

Anmerkungen

- ¹ Vortrag an der Philosophisch-theologischen Hochschule der Kapuziner in Münster; der Vortragsstil wurde beibehalten.
- ² Vgl. die instruktiven Überblicke zum 20. Jahrhundert von Leo Tolstoi bis Dorothee Sölle bei M. Hofheinz /F. van Oorschot (Hg.), *Christlich-theologischer Pazifismus im 20. Jahrhundert, Studien zur Friedensethik* 56, Baden-Baden 2016 und H.J. Schulz, *Partisanen der Humanität*, Stuttgart 1987. Ferner G. Pattery, *Gandhi – The Believer. An Indian Christian Perspective*, New Delhi 1996; R. Deats, *Martin Luther King. Traum und Tat. Ein Lebensbild* München 2008; H. Goss-Mayr/J. Hanssens, *Jean Goss. Mystiker und Zeuge der Gewaltfreiheit*, Ostfildern 2011.
- ³ Vgl. die treffende Beschreibung der mehrstimmigen Struktur des Bibelkanons bei W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, 318: "... a reader of the Old Testament, I suggest, must accept cross-examination as a crucial part of the way in which Israel makes its presentation of disputatious testimony concerning Yahweh. It does not know any other way to speak. As a result, it is evident that Israel's counter-testimony is not an act of unfaith. It is rather a characteristic way in which faith is practiced."
- ⁴ Vgl. die gelungene Übersetzung von *kabasch* Gen 1,26 und 28 (traditionell mit „herrschen“ wiedergegeben) in der revidierten Einheitsübersetzung von 2016.
- ⁵ Zur politischen Intention von Gen 1 vgl. G. Steins, *Alles in bester Ordnung. Ein Interpretationsvorschlag zu den Schöpfungstexten am Anfang der Bibel*, *Jahrbuch für Religionspädagogik* 34 (2018) 45-59.
- ⁶ S. a. G. Steins, „Seid auf das Ganze bedacht!“ Zu den biblischen Grundlagen kreativer Gewaltfreiheit, in: M. Eckholt/G. Steins (Hg.), *Aktive Gewaltfreiheit. Theologie und Pastoral für den Frieden*, Würzburg 2018, 36-59.
- ⁷ M. Konradt, *Das Evangelium nach Markus*, NTD 1, Göttingen 2015, 78.
- ⁸ M. Konradt, *Matthäus*, 78f.
- ⁹ M. Konradt, *Matthäus*, 78 (Hervorhebung: G.St.). – Die revidierte Einheitsübersetzung 2016 erinnert mit der Überschrift „Die neuen Thesen“ noch von ferne an die ältere unhaltbar gewordene Titulatur, versucht aber offenkundig die neuen Einsichten zu integrieren. Dass die Betonung des Neuen zu unbestimmt ist und der Vorschlag der Einheitsübersetzung doch wieder auf der Kontrastfolie „Altes gegen Neues Testament“ gehört werden kann, ist die Problematik und Grenze dieser Überschrift.
- ¹⁰ M. Konradt, *Matthäus*, 80.
- ¹¹ M. Konradt, *Matthäus*, 80. – Fragwürdig konventionell bleibt demgegenüber die gerade auch für ein jüngeres Publikum konzipierte Neuübersetzung der BasisBibel der Deutschen Bibelgesellschaft, Stuttgart 2010, 25-28 pass., die in den Randglossen das überholte Verständnis fort-schreibt. In dieser modern anmutenden Bibelübersetzung zeigt sich überhaupt ein Trend zu problematischen Klischees, wenn das „Auge um Auge“ als „Vergeltungsgrundsatz aus dem Alten Testament“ bezeichnet wird. Die Grenze zur vermutlich unfreiwilligen Karikatur dürfte überschritten sein, wenn die beiden Abschnitte aus Mt 5,38-42 und 43-48 mit den unzutreffenden Überschriften „Das Gebot, nur maßvoll zu vergelten“ bzw. „Das Gebot, den Mitmenschen zu lieben“ versehen werden.
- ¹² *Bibel in Gerechter Sprache*, Gütersloh 2006, 1842f.
- ¹³ Vgl. die Diskussion mit ausführlichem Belegmaterial bei H.-G. Schöttler, *Christliche Predigt und Altes Testament. Versuch einer homiletischen Kriteriologie*, Ostfildern 2001, 522-571.
- ¹⁴ Die Verwendung eines Zitats aus einem Gesetzeskorpus könnte dazu verleiten, als Hintergrund von Mt 5,38-42 einen Gerichts- oder Prozesskontext anzunehmen; diese Vermutung passt allerdings nur für das zweite Beispiel, in dem direkt vom Prozessieren die Rede ist.
- ¹⁵ Vgl. H.D. Betz, *The Sermon on the Mount*, Minneapolis 1995, 280: „Do not retaliate.“
- ¹⁶ Vgl. W. Wink, *Walter, Engaging the Powers. Discernment and Resistance in a World of Domination*, Minneapolis 1992, 184, der die Untersuchung von Mt 5,39 überschreibt mit: „The Thesis Statement. Do not mirror evil“.

- ¹⁷ W. Wink, *Engaging*, 185.
- ¹⁸ E. Schweizer, *Matthäus*, 78.
- ¹⁹ Zur Abgrenzung des Pazifismus vgl. schon G.H.C. MacGregor, *Friede auf Erden. Eine biblische Grundlegung der Arbeit am Frieden*. München 1955, 45 = Th. Nauerth (Hg.), *Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie*, Digitale Bibliothek, CD, 2004: „Jesu Pazifismus, wenn wir schon das Wort einmal gebrauchen sollen, ist niemals ‚Passivismus‘. (...) Es gibt Fälle (...), wo dem ‚Ja‘ zum Gebot der Liebe das ‚Nein‘ zu gewissen Mitteln und Methoden vorausgehen muß (...). Erst wenn man der alten Art abgesagt hat, meint Jesus, kann man es mit der neuen versuchen. Wenn wir willens sind, diese Worte unbefangen auf uns wirken zu lassen, möchte Jesu Weg so klar erscheinen, daß der Christ auf seiner Wanderschaft, selbst wenn er ein Tor wäre, ihn kaum verfehlen könnte.“
- ²⁰ Wink, Walter, *The Powers That Be. Theology for a New Millenium*, New York 1998, 145; dt. Ausgabe: *Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit*, hrsg. Von Th. Nauerth und G. Steins, Regensburg 2. Auflage 2018, 126.
- ²¹ M. Konradt, *Matthäus*, 95.
- ²² M. Konradt, *Matthäus*, 95.
- ²³ W. Wink, *Engaging*, 182.
- ²⁴ W. Wink, *Engaging*, 182.
- ²⁵ Vgl. E. Schockenhoff, *Die Bergpredigt. Aufruf zum Christsein*, Freiburg 2014, 230f.
- ²⁶ E. Schweizer, *Matthäus*, 82f.
- ²⁷ E. Schweizer, *Matthäus*, 83.
- ²⁸ M. Konradt, *Matthäus*, 99.
- ²⁹ Th. Pröpper, *Gottes Freundschaft suchen. Predigten, Geistliche Gedanken und Gebete*, Regensburg 2016, 108.
- ³⁰ Th. Pröpper, *Gottes Freundschaft*, 109.
- ³¹ E. Schockenhoff, *Bergpredigt*, 233.
- ³² Vgl. den Bericht „Gemeinsam berufen, Friedensstifter zu sein“ über den Internationalen Dialog zwischen der Katholischen Kirche und der Mennonitischen Weltkonferenz 1998 – 2003, 2006 (als PDF im Internet verfügbar), Nr. 179 „Wir teilen die gemeinsame Überzeugung, dass Versöhnung, Gewaltfreiheit und aktives Friedensstiften zur Mitte des Evangeliums gehören (Mt 5,9; Röm 12,14-21; Eph 5,16). Christliches Friedensstiften beinhaltet die aktive Gewaltfreiheit bei der Konfliktlösung sowohl im Inneren wie auch international und bei der Klärung von Konfliktsituationen.“ Und Nr. 181: „Das christliche Friedenszeugnis gehört wesentlich zu unserem Wandel in der Nachfolge Christi und zum Leben der Kirche ‚als Hausgenossen Gottes‘ und ‚Wohnung Gottes im Heiligen Geist‘ (Eph 2,19; 22).“
- ³³ W. Wink, *Engaging*, 13-31; vgl. Wink, *Verwandlung*, 50-65.
- ³⁴ Vgl. W. Wink, *Powers*, 62; W. Wink, *Verwandlung*, 65; vgl. Johanna Tschautscher, *Vom Mythos der erlösenden Gewalt*, Essayfilm mit Th. Nauerth, G. Steins u.a., Österreich 2017, 95 min (www.johanna-tschautscher.eu).

ROBERT VORHOLT

DIE NEUTESTAMENTLICHEN KINDHEITSEVANGELIEN ALS FLÜCHTLINGSLITERATUR

Das Matthäus- und das Lukasevangelium bringen die Kindheitsgeschichte Jesu in einen Zusammenhang mit Erzählungen von Heimatlosigkeit und Flucht. Das hat sicher theologische Gründe. Es ist aber zudem schwer vorstellbar, dass nicht auch historische Erinnerung mit diesen theologomenoi verbunden ist. Freilich liegen die Jahre der Kindheit Jesu für die historische Rückfrage weitgehend im Dunkeln. Dass aber die frühesten schriftlichen Fixierungen der Lebensgeschichte des Gottessohnes aus Nazareth bar jeder historischen Referenz entstanden sein und dann auch noch vor ihren Hörern glaubhaften Bestand gehabt haben sollen, ist schlichtweg unwahrscheinlich. Überzeugend wirkt hier nach wie vor das grundsätzliche Argument Joseph Ratzingers: „Die wesentlichen Inhalte der (...) berichteten Vorgänge bleiben trotz allem historisch glaubhaft. (...) [Die Evangelisten standen] immerhin noch näher an den Quellen und an den Ereignissen, als wir es trotz aller historischen Gelehrsamkeit für uns beanspruchen können“¹. Soviel steht fest: Die Welt, in der Jesus aufwächst, war eine zerrissene und unruhige Welt. Kein Ort, an dem Menschen in Frieden und Sicherheit leben konnten. Das Leben der Heiligen Familie wird schon allein vor diesem Hintergrund nicht in reinster Beschaulichkeit verlaufen sein. Nimmt man die Berichte der Evangelisten hinzu, war das Leben Jesu von seinen Anfängen her gefährdet. Es war eingebettet sowohl in die politischen Kontexte von Verfolgung und Flucht als auch in die sozialen Kontexte von Heimatlosigkeit und Not.

Die Kindheitserzählungen nach Lukas und Matthäus müssen vor diesem Hintergrund als Geschichten gelesen werden, die um Geschichte kreisen. Als solche sind sie – auch wenn sie von den Anfängen Jesu und nicht von seinem

irdischen Lebensende berichten – österliche Bekenntniserzählungen. Sie nehmen eine bestimmte Perspektive ein, nämlich die des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Im Licht von Ostern blicken die beiden Evangelien zurück auf das Leben Jesu von Geburt an. Sie deuten die Ereignisse vor dem Horizont der Heiligen Schriften Israels und der darin anklingenden Sehnsuchtpotenziale. Und sie tauchen ihre Narration in das Licht des Glaubens an den Gott und Vater Jesu Christi, der in seiner Menschenfreundlichkeit und Treue ebenso entschieden wie unermesslich ist.

Doch auch die theologischen Perspektiven, die die Kindheitsevangelien einnehmen, entwickeln sich nicht einfach im luftleeren Raum. Vielmehr enthalten die Darstellungen des Lukas- und des Matthäusevangeliums Spuren ihrer Entstehungssituation. In Israel war es nach einem barbarischen Akt der römischen Besatzer ausgerechnet im kultischen Zentrum um das Jahr 66 n.Chr. zu einem Aufstand der einheimischen Bevölkerung gegen die Hegemonialmacht Rom gekommen. Im Sommer des Jahres 70 zerstören römische Truppen den Jerusalemer Tempel und vernichten die Heilige Stadt. Der antike Kirchenhistoriker Eusebius berichtet in seiner Kirchengeschichte (III 5,3), den Leitern der Jerusalemer Urgemeinde sei kurz vor Ausbruch des Krieges eine Offenbarung zuteil geworden, der zufolge die christliche Gemeinde angewiesen wurde, aus Jerusalem gen Norden zu fliehen und sich in der Stadt Pella in Peräa niederzulassen, um so dem sicheren Tod zu entgehen. In diesem urchristlichen Flüchtlings-Milieu wird man mit der Entstehung des Kindheitsevangeliums zu rechnen haben. Matthäus und Lukas übernehmen diese Tradition und hegen sie zu späterer Zeit (ca. 90 n.Chr.) in ihre Evangelien ein. Von den Ursprüngen her aber handelt es sich hierbei um Flüchtlingsliteratur. Es ist zudem bezeichnend, dass die matthäische Variante der Jesus-Geschichte aller Wahrscheinlichkeit nach im heutigen Syrien entstand, dort also, wo gegenwärtig ein tödlicher Krieg wütet, der Millionen von Menschen in die Flucht schlägt.

Die lukanische Perspektive

Das Lukasevangelium profiliert – im Anschluss an seine markinische Vorlage, aber deutlicher als Matthäus – eine Theologie des Weges Jesu. Es sind nicht einfach nur geographische Routen, die nachgezeichnet werden, um die im Evangelium geschilderten Begebenheiten der Jesusgeschichte wie Perlen einer Kette an

ihnen aufzuhängen. Im Gegenteil: Die Bahnen, auf denen Jesus wandelt, und auf denen ihm seine Jüngerinnen und Jünger folgen sollen, sind als solche bereits theologisches Programm. Lukas will zeigen, wie entschieden Gott in Jesus den Weg zu den Menschen wählt. Nichts daran ist dem Zufall geschuldet. Alles folgt einem ewigen Plan. Der Weg Jesu hat heilsgeschichtliche Bedeutung². Den Startschuss markiert das Ereignis der wundersamen Geburt des Gottessohnes.

Das lukanische Kindheitsevangelium umfasst insgesamt sieben Erzählungen: Die erste (Lk 1,5-25) spielt im Jerusalemer Tempel, wo der Engel Gabriel dem bis dato kinderlosen und sich bereits im vorgerückten Alter befindenden Priester Zacharias während des Gottesdienstes erscheint und die Geburt eines Sohnes ankündigt. Die zweite (Lk 1,26-38) lenkt den Blick nach Nazareth, wo der Engel Gabriel jetzt der Jungfrau Maria die geistgewirkte Geburt eines Sohnes ankündigt. Die dritte Erzählung (Lk 1,39-56) schildert den Besuch Marias bei ihrer Verwandten Elisabeth, der Frau des Zacharias, im Hochland von Judäa. Die vierte (Lk 1,57-80) fügt Berichte von der Geburt, der Beschneidung und der wundersamen Namensgebung des Täufers Johannes zusammen. Die fünfte Narration (Lk 2,1-21), die das Zentrum des ganzen Erzählkranzes ausmacht, erinnert die Geburt Jesu auf den Hirtenfeldern vor den Toren Bethlehems und seine Namensgebung im Zusammenhang der Feier der Beschneidung nach acht Tagen. Die sechste Szene (Lk 2,22-40) beinhaltet das Zeugnis Simeons und Hannas im Kontext der Darstellung Jesu im Jerusalemer Tempel. Das lukanische Kindheitsevangelium schließt in der siebten Erzählung (Lk 2,41-52) nach einem Zeitsprung von zwölf Jahren mit der angstvollen Suche der Eltern Jesu nach ihrem Jungen, den sie am Ende einer Wallfahrt von Nazareth zum Tempel nach Jerusalem verloren hatten, und löst das Drama auf, indem geschildert wird, wie seine Eltern Jesus wiederfinden als er im Tempel mit einigen Schriftgelehrten mindestens auf Augenhöhe bibeltheologische Fragen diskutiert.

Als Kulminationspunkt des Erzählkranzes berichtet Lk 2,1-21 von der Geburt Jesu vor den Toren der Davidstadt Bethlehem. Bethlehem ist die Stadt messianischer Verheißung (Mi 5,1-3). Jetzt wird sie zur Stadt messianischer Erfüllung.

Prominent platziert Lukas die Figur des römischen Kaisers Augustus an den Beginn der Geburtserzählung. Unter der Herrschaft dieses Imperators, der mit Abstand der mächtigste Mann seiner Zeit gewesen sein dürfte, etablierte sich die Pax Romana, eine Friedensperiode innerer und äußerer staatlicher Stabilität von über 40 Jahren. Dieser Epoche machende politische Friede gerät im Spiegel des Lukasevangeliums allerdings nur zum Vor-Zeichen eines größeren, ewig

währenden Friedens, den der Gottessohn stiften wird zwischen Gott und den Menschen (vgl. 2Kor 5,20).

Josef und seine schwangere Verlobte brechen zu Fuß auf von Nazareth auf nach Bethlehem. Die etwa 140 km lange Strecke ist steil und beschwerlich. Die Situation ist dramatisch. Aber es wird noch schlimmer. Lukas notiert, dass die werdenden Eltern am Ziel ihres weiten Weges keine Bleibe finden. Es war „kein Platz für sie“ (Lk 2,7). So kommt es, dass Maria ihr Kind nicht etwa in einem Geburtshaus, sondern irgendwo auf einem Feld unweit der Stadt zur Welt bringt. Sie wickelt es in Windeln und legt es in einen Futtertrog. Es fällt auf, wie nüchtern Lukas alles erzählt. Kargheit und auch Erbärmlichkeit unterlegen die Szenerie, keine Spur von Weihnachtsromantik. Gemessen an den zeitgenössischen antiken Legenden von der Geburt eines Helden oder gar einer Gottheit ist die lukanische Erzählung geradezu ein Antiprogramm. Die Windeln zeugen von der Hilfsbedürftigkeit des göttlichen Kindes, der Futtertrog wird zum Real-symbol für die Not der Familie. Lukas liegt an der Herausarbeitung der Kontraste. Sie entsprechen der Sendung Jesu. So legt sich hier nicht der Lichtglanz eines Sternes, sondern der Schatten des Kreuzes über den Stall von Bethlehem.

Die matthäische Perspektive

Mt 1-2 und Lk 1-2 gehören zum jeweiligen Sondergut ihrer Evangelien. Eine Abhängigkeit der beiden Narrationen vom Markusevangelium kann ausgeschlossen werden, weil Markus nichts über die Umstände der Geburt Jesu überliefert und stattdessen mit einer Notiz über die Johannes-Taufe Jesu am Anfang seiner Sendung beginnt (Mk 1,9-15). Ebenso unwahrscheinlich ist die Annahme literarischer Verbindungslinien zur Logienquelle, weil Mt 1-2 und Lk 1-2 gemessen am Umfang (48 zu 144 Versen), vor allem aber vom Inhalt her zu unterschiedlich ausfallen: Keine einzige matthäische Weihnachts-Szene findet sich bei Lukas wieder. Der synoptische Vergleich der neutestamentlichen weist aber zugleich starke Traditionsstränge aus. Sowohl Lukas als auch Matthäus notieren wichtige Elemente der Geschichte Jesu: Dass Maria und Josef, die Eltern des Kindes, zwar verlobt, aber nicht verheiratet sind; dass Josef nicht der leibliche Vater Jesu ist; dass die Schwangerschaft Mariens auf das Wirken des Geistes Gottes zurückgeht und dass Jesus der verheißene Messias Israels ist. Daneben gibt es auch Unterschiede zwischen beiden Evangelien und besondere Akzente, die Matthäus setzt: Josef, der Ziehvater Jesu, spielt eine markantere Rolle. Er

flieht nach einer im Traum empfangenen Weisung des Himmels gerade noch rechtzeitig mit seiner Verlobten und dem Kind von Bethlehem nach Ägypten – eine Flucht, die notwendig wurde, weil ein gewaltsames Pogrom des Königs Herodes d.Gr. zu befürchten stand.

Der Evangelist Matthäus stellt den Stammbaum Jesu an den Anfang seines Evangeliums (Mt 1,1-17). Die Genealogie legt nur vordergründig die biologischen Abstammungslinien Jesu offen und verwurzelt ihn tiefgründig in der Geschichte Israels, die aus biblischer Perspektive immer auch Verheißungsgeschichte Gottes mit den Menschen ist. Die matthäische Variante der Geburtserzählung Jesu (Mt 1,18-25) öffnet parallel dazu eine theologische Perspektive, die Jesus als den verheißenen Messias, als geistgewirkten Erlöser der Menschen, als Sohn Gottes und Immanuel vorstellt. In dieser inneren Verflechtung schildert Matthäus dann, wie sich „in Bethlehem in Judäa zur Zeit des Königs Herodes“ (Mt 2,1) das prophetische Wort (Jes 7,14) erfüllte, nach dem „eine Jungfrau schwanger sein und einen Sohn gebären“ würde. Der starke alttestamentliche Bezug ist typisch für Matthäus, der insgesamt fünf Erfüllungszitate in sein Kindheitsevangelium einfügt (Mt 1,22f.; 2,5f.15.17f.23), um anzuzeigen³: In Jesus bricht Gott sein Israel gegebenes Wort nicht, sondern bringt es zur Erfüllung.

Die Geburt des Kindes selbst erzählt Matthäus nur indirekt (Mt 1,25). Es gibt auch keine Herbergssuche, keine Hirten, keinen Stall (stattdessen ein Haus). Stattdessen ist von einem „Engel des Herrn“ die Rede, der Josef dreimal im Traum begegnet – zuerst, um einen schlimmen Verdacht aus dem Weg zu räumen (Mt 1,20ff.), danach, um ihn aus Unheil und Gefahr auf die Flucht nach Ägypten zu schicken (Mt 2,13ff.), am Ende zurück in die Heimat, aber in die „Stadt Nazareth“ nach Galiläa (Mt 2,19ff). Flankiert wird das alles von der Erzählung der Magier aus dem Osten, die einen Stern gesehen haben und zunächst nach Jerusalem aufbrachen, um den neugeborenen König der Juden anzubeten (Mt 2,1ff.); wie sie mit ihrem Ansinnen König Herodes und mit ihm ganz Jerusalem erschrecken (Mt 2,3); wie Bethlehem aus der Schrift als Geburtsort des Kindes ausfindig gemacht wird (Mt 2,4ff.) und wie der Stern, den die Magier sahen, ihnen den Weg weist bis in das Haus, wo sie das Kind und Maria, seine Mutter, fanden und niederfielen und ihm huldigten (Mt 2,11); wie Gott den Magiern im Traum befahl, nicht wieder zu Herodes zurück zu kehren (Mt 2,12), welcher daraufhin ein schreckliches Massaker unter den Kindern Bethlehems anrichten ließ (Mt 2,16ff.). Trotz der tödlichen Gefährdung des neugeborenen Kindes bricht sich aus der Perspektive des Matthäusevangeliums

durch alle Geschehnisse hindurch Gottes Vorsehung Bahn, die die Dinge auf wunderbare Weise zum Guten lenkt.

Die matthäische Narration wurde gleichwohl früh als ein provozierender Text gelesen. Recht deutlich spiegelt sich dies in einem theologischen Streitgespräch, das der Kirchenvater Origenes (185-254) und sein Kontrahent Celsus gegeneinander führen. Celsus hegt Glaubenszweifel. Er bestreitet die Göttlichkeit Jesu. Schließlich sei der wie ein Flüchtling, aber nicht wie ein Gottessohn in Erscheinung getreten (contra Celsum I 28.38.66). Die Flucht der Eltern Jesu mit ihrem neugeborenen Kind nach Ägypten, von der das Matthäusevangelium berichtet, demonstriere am Ende nur, wie armselig alles gewesen sei. Weder habe Jesus in der Stunde seiner Geburt göttlichen Glanz auf sich gezogen, noch habe Gott der Familie Jesu in ihrer menschlichen Not Huld erwiesen. Beides hätte die Gottessohnschaft Jesu untrüglich aufscheinen lassen. So aber sei erwiesen, dass der Glaube an das Gottsein Jesu schlussendlich ins Leere laufe. Ein Gott nämlich, da ist sich Celsus sicher, hätte niemals die Not von Menschen geteilt. Origenes hält dagegen: Historisch bestehe kein Zweifel, dass Jesus in Ägypten tatsächlich das Schicksal eines Flüchtlings teilte. Theologisch jedoch erweise gerade dieser Umstand das wahre Menschsein Jesu. Deshalb habe Gott Jesus nach Art der Menschen vor dem Fanal bewahrt, indem er Josef den rettenden Traum zuteil werden ließ (contra Celsum I 66). Die Argumentationsstrategie des Kirchenvaters ist beachtlich: Indem er die biblische Geschichte von der Flucht Jesu nach Ägypten aus dogmatischer Perspektive erzählt und das Gott- und Menschsein Jesu nicht als Gegensatz, sondern als Einheit begreift, kann ihm die Erinnerung an das Flüchtlingskind Jesus helfen, aus der Kritik des Celsus ein Argument für die Wahrheit des Glaubens zu formulieren.

Origenes bewegt sich im Rahmen seiner Argumentation auf vorgeprägten Bahnen. Denn es scheint tatsächlich der Absicht des Matthäus-Evangelisten zu entsprechen, die Kindheitsgeschichte Jesu so zu erzählen, dass bereits hier die entscheidenden Parameter der Jesus-Geschichte anfänglich aufscheinen: Die Verwurzelung des Gottessohnes Jesus in der Geschichte des Gottesvolkes Israel; das lebensbejahende Programm, das sich mit dem Immanuel-Motiv verbindet; die durch Repräsentanten ferner und fremder Völker vollzogene Anerkennung der Erscheinung Gottes in Jesus; und eben auch die tödliche Bedrohung, der das Leben des wahren Gottes und wahren Menschen Jesus von Anbeginn ausgesetzt war. Zugleich zeichnet sich ab, dass es sich bei der matthäischen Fassung des Kindheitsevangeliums Jesu um eine ausgeklügelte narrativ-theologische Komposition handelt, die erzählend die Voraussetzung dessen schafft, was es theologisch zu klären gibt.

Der Stammbaum Jesu am Beginn des Matthäusevangeliums umrankt dreimal vierzehn Generationen und verbindet die Geschichte Jesu mit der Geschichte Israels: Von Abraham zieht sich eine Linie zu David, von David bis zum Babylonischen Exil, vom Babylonischen Exil bis zu Jesus. Durch den Hinweis, „mit der Geschichte Jesu verhalte es sich wie folgt“ (Mt 1,18), wird nicht nur die Architektur der Genealogie, sondern auch ihr theologischer Stellenwert bemessen: Letztlich geht es darum, zu klären, inwiefern Jesus in der Abstammungslinie Davids und Abrahams steht und weshalb er als Messias die an Abraham ergangene Verheißung des Segens für alle Völker verwirklicht. Einen ersten Antwortversuch unternimmt das Matthäusevangelium durch die mystische Erzählung von der Geburt Jesu und ihrer Umstände, die als solche Verbindungslinien zieht durch das gesamte Leben und Wirken Jesu hindurch bis hin zu seinem Leiden, Sterben und Auferstehen. Vor diesem Hintergrund erhellen sich auch die Verse, die von der Flucht der Familie Jesu nach Ägypten erzählen.

Die Struktur des matthäischen Kindheitsevangeliums gewinnt ihre Tiefenschärfe durch alttestamentliche Schriftzitate. Diese rücken jede einzelne Szene in den größeren Horizont der Geschichte Gottes mit den Menschen und lassen das Geschehen rund um die Geburt Jesu gerade so als den unüberbietbaren Kulminationspunkt der Menschenfreundlichkeit Adonais erscheinen. Die Fluchterzählung Mt 2,13-23 spielt Hos 11,1 ein: „Als Israel noch jung war, gewann ich ihn lieb, aus Ägypten rief ich meinen Sohn“. Der prophetische Text nimmt das Gottesvolk Israel in den Blick und beschreibt Adonai in der Unermesslichkeit seiner Zuwendung zu diesem Volk. Die Sohnesmetapher markiert hier die besondere Qualität der Beziehung und wertet den Bundesgedanken auf, indem über die juristische Verbindung hinaus – aus der Warte Gottes heraus – die in seiner Liebe gründende Verbundenheit zu seinem Volk proklamiert wird. „Ägypten“ erscheint in diesem Zusammenhang als Synonym des Exodusgeschehens, das wiederum als Realsymbol des Bundesschlusses gelten darf. Matthäus verlässt die metaphorische Ebene und hebt stattdessen auf die Sohnschaft ab, die – in Anwendung und Konzentration auf das Flüchtlingskind Jesus – als Gottessohnschaft einleuchten soll, freilich schon hier in kreuzestheologischer Gebrochenheit, was durch die Fluchtgeschichte angezeigt und erinnert wird.

Mit Blick auf Mt 2,13-23 verspricht zudem ein religionsgeschichtlicher Vergleich aufschlussreich zu sein, der außerneutestamentliche Erzählungen von Königskindern, die tödlicher Gefahr ausgesetzt sind und auf wundersame Weise gerettet werden, analysiert⁴. Auf diese Weise kann das besondere Profil der

matthäischen Narration ermessen werden. In Frage kommt hier vor allem die Mose-Erzählung Ex 1-4, näherhin deren „Mose-Haggada“ genannte Nacherzählung durch den römischen Historiker Josephus Flavius (Ant. II 205-212): Mose soll als Säugling sterben, weil auf Befehl des Pharaos alle neugeborenen Knaben der Hebräer umgebracht werden sollen (Ex 1,22). Dank der Umsicht seiner Eltern wird Mose gerettet (Ex 2,1ff.). Die Geschichte Jesu verläuft spiegelverkehrt: Hier müssen die Kinder von Bethlehem allesamt sterben, weil der Plan des Herodes, des einen als bedrohlich empfundenen Kindes habhaft zu werden, um sich seiner zu entledigen, erfolglos blieb. Den Verlauf der Dinge bestimmende Kraft ist nicht der Wille Gottes, sondern die Bosheit eines Königs. Jesus aber wird gerettet, um seinen Weg, der ein Heilsweg ist, bis ans Ende zu gehen – um der vielen willen, die zu retten er gesandt ist. Erst vom Kreuz her zeigt sich, wie sehr der unschuldig getötete Jesus in der Gemeinschaft steht mit den vielen unschuldig Getöteten aller Zeiten. Er wendet ihr Schicksal, indem er auch für sie den Tod überwindet.

Am Ende des Stammbaums Jesu erscheint eine Leerstelle, die die lange Reihe von Erzeugern und Gezeugten unterbricht. Es wird gerade nicht im Sinne einer Kulmination der Erbfolge gesagt, dass Josef Jesus „zeugte“, sondern dass er mit Maria verlobt war, „aus der Jesus geboren wurde“ (Mt 1,16). Diese Leerstelle wird der weitere Fortgang der Erzählung füllen. Aber schon hier, bevor die Geschichte Jesu auf Erden überhaupt losgeht, gibt sie ein zweifaches Signal: Zum einen deutet sich an, dass hier jene frühjüdisch geprägte Messiaserwartung mit Erfüllung rechnen darf, die angesichts der Katastrophen der Unheils- und Verfehlungsgeschichte Israels nicht länger am genealogischen Prinzip der davidischen Dynastie festhalten kann und deshalb – in apokalyptischer Ausrichtung – einen neuschöpferischen Akt Gottes erhofft; zum anderen markiert sie die Glaubenseinsicht, nach der eine Jungfrau nicht durch Josef, aber durch das Wirken des Geistes Gottes den ersehnten Retter und Messias Jesus zur Welt brachte.

Eng verbunden mit der berühmten matthäischen Erzählung von drei Magiern, die einem Stern folgen und schließlich auf das Kind in der Krippe stoßen (Mt 2,1-12), ist die Fluchtgeschichte der Heiligen Familie, die zum matthäischen Sondergut zählt (Mt 2,13-23). Sie fällt nicht zuletzt durch ihre narrative Schlichtheit auf. Matthäus verzichtet auf ausschmückende Details. Nicht einmal über das ägyptische Exil verliert das Matthäusevangelium ein Wort: Wo sind Maria, Josef und ihr Sohn untergekommen? Welche Widrigkeiten stellten sich der Familie in den Weg? Die biblische Erzählung bleibt zurückhaltend und

schaft gerade so Konzentration. Insgesamt handelt es sich um ein erzählerisches Meisterstück⁵. Es lässt sich in drei Szenen gliedern:

Die erste Szene (Mt 2,13-15) schildert, dass Josef im Traum ein Engel erscheint, der ihm anträgt, mit dem Kind und seiner Mutter nach Ägypten zu fliehen, weil Herodes die Absicht habe, das Kind zu ermorden. Noch in derselben Nacht steht Josef auf und flieht mit seiner Familie nach Ägypten. Dort bleibt er bis zum Tod des Königs Herodes.

Im Spiegel exegetischer Kritik formierte sich immer mal wieder Zweifel an der Historizität dieser Flucht. Mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft sei jedenfalls kein historischer Sitz im Leben der Geschichte zu ermitteln. Stattdessen zeichne sich ab, dass Matthäus seine Erzählung mit markanten Topoi, etwa dem Exodus-Motiv, unterlegt. Letzteres trifft sicher zu. Doch ist damit zugleich die Ahistorizität des Erzählten gegeben? Es bleibt schließlich einzuwenden, dass für die Ägyptisch-Koptische Kirche ihr viele Jahrhunderte altes Wissen um das Exil der Familie Jesu zum identitätsstiftenden kollektiven Erinnerungsschatz wurde⁶. Möglicherweise arbeitet auch Mt 2,13-23 mit historischer Erinnerung. Auf der Ebene der Erzählung wird jedenfalls deutlich, dass das Matthäusevangelium das Flüchtlingskind Jesus denkt als den Gottessohn aus Bethlehem, der die Gebrochenheit menschlicher Existenz im Ereignis seiner Selbstoffenbarung unter den Menschen nicht ausspart, sondern mit seiner Gegenwart erhellt und verwandelt.

Die zweite Szene (Mt 2,16-18) stellt dar, wie Herodes bemerkt, von den Weisen aus dem Osten getäuscht worden zu sein (vgl. Mt 2,8.12), und wie er seinen Soldaten rasend vor Wut den Befehl erteilt, alle Knaben bis zum Alter von zwei Jahren in Bethlehem und Umgebung zu töten. Das Erfüllungszitat Mt 2,18 spielt Jer 31,15 ein: „Ein Geschrei war in Rama zu hören, lautes Weinen und Klagen: Rahel weinte um ihre Kinder und wollte sich nicht trösten lassen, denn sie waren dahin“.

Der Kindermord zu Bethlehem (Mt 2,16ff) ist die dunkle Kehrseite der matthäischen Erzählung von der Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten. Geschichtswissenschaftlich lässt sich das herodianische Massaker nicht belegen. Die Barbarei würde jedoch zur Brutalität und Skrupellosigkeit des Machtmenschen passen. Der römische Historiker Josephus Flavius beschreibt Herodes als jemanden, der „gegen alle ohne Unterschied mit gleicher Grausamkeit wütete, im Zorn kein Maß kannte und sich über Recht und Gerechtigkeit erhaben wähnte“ (Ant. XVII 191). Im Spiegel der matthäischen Narration ist es eine Mischung aus Machtgier, Misstrauen und Zorn, die das Pogrom begründet und