

Die Bergpredigt

Biblische Tage zu herausragendem neutestamentlichen Text

Seit über 2000 Jahren schreibt sie Geschichte, ihre inhaltliche Dichte und ihr sprachlicher Glanz beeindrucken noch heute. Die Bergpredigt, die Gegenstand der Biblischen Tage 2023 gewesen ist, wird von Friedrich Dürrenmatt zu Recht als „Rede aller Reden“ bezeichnet.

Die Tagung, die vom 3. bis 5. April 2023 in der Katholischen Akademie stattfand, spannte einen weiten inhaltlichen Bogen von den Themen und der Herkunft des Textes über die Wirkungsgeschichte der Bergpredigt bis hin zur

Frage, inwiefern die Anweisungen der Bergpredigt zu einer friedlichen Gesellschaft führen können.

Nachfolgend dokumentieren wir die Einführung von Prof. Dr. Hans-Georg Gradl sowie die Referate von Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer, die nach Impulsen der Bergpredigt für den Frieden fragt, und Prof. Dr. Sabine Bieberstein, die den Wurzeln der Bergpredigt in jüdischen Texten nachspürt.

Die Rede aller Reden

Eine Einführung in die Bergpredigt
von Hans-Georg Gradl

Die Bergpredigt tröstet und provoziert. Sie ist leise und laut, zärtlich und wuchtig, persönlich, aber auch politisch. Die Bergpredigt hat es – in jeder Hinsicht – in sich.

Friedrich Dürrenmatt nannte sie die „Rede aller Reden“. In der Tat: Die Bergpredigt ist anders als alle anderen Reden. Allein die Tatsache, dass sie schon seit 2000 Jahren Geschichte schreibt und Biografien prägt, macht sie so besonders.

Ihr sprachlicher Glanz, ihre inhaltliche Dichte, ihre zum Buchstaben geronnene Weisheit faszinierten – durch alle Jahrhunderte hindurch – Mönche und Mächtige, Privatleute und Politiker, Pazifisten und Kommunisten, Wissenschaftler und Literaten, Frauen und Männer über alle Religions- und Konfessionsgrenzen hinweg.

Mit den diesjährigen Biblischen Tagen rücken wir den wohl markantesten Text des gesamten Neuen Testaments in den Mittelpunkt: die Bergpredigt.

Die Vielseitigkeit der Bergpredigt spiegelt sich in den behandelten Themen. Der Spannungsbogen reicht von der

Viele Sätze und Passagen der Bergpredigt sind Teil des kollektiven Gedächtnisses der Christenheit geworden: „Sammelt Euch Schätze im Himmel“ (Mt 6,20) oder „Bittet und es wird euch gegeben“ (Mt 7,7), aber auch „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet“ (Mt 7,1).

Frage nach dem Inhalt und den Themen der Bergpredigt, über die Herkunft und die Überlieferung dieser großen Rede, über die facettenreiche Auslegungs- und Wirkungsgeschichte bis hin zur Frage nach der Bedeutung der Bergpredigt – im interreligiösen Dialog, für die heutige Kirche und für den persönlichen Glauben.

Die Themen

Im Matthäusevangelium ist die Bergpredigt die erste große öffentliche Rede Jesu. Wie ein Programm, wie ein Manifest setzt sie das Matthäusevangelium an den Anfang. Sie soll all das zusammenfassen, wofür Jesus

steht, wofür er unterwegs ist, was seine Verkündigung ausmacht und beinhaltet.

Die Bergpredigt setzt mit den Seligpreisungen ein (Mt 5,3–12): „Selig, die arm sind vor Gott; selig die Trauernenden; selig, die Frieden stiften; selig, die verfolgt werden...“ Das muss man sich vorstellen: „Selig“ wurden in der Antike Götter oder Heroen genannt. Hier preist und adelt Jesus hunger-



Prof. Dr. Hans-Georg Gradl,
Professor für Exegese des Neuen Testaments
an der Theologischen Fakultät Trier

leidende Habenichtse, Nachtulen aller Art, Menschen, mit denen man nun wirklich nicht tauschen möchte. Das ist eine Umwertung sondergleichen, ein gänzlich anderer Blickwinkel: Wenn das stimmt, dann stehen die gängigen Trümpfe unserer Welt nicht mehr. Dann steht alles Kopf.

Nicht weniger bekannt dürften die Worte vom Licht und vom Salz der Erde sein (Mt 5,13–16): Bauern und Tagelöhner und die (heimatlosen) Jüngerinnen und Jün-

ger Jesu werden Salz und Licht genannt. Sie sind die entscheidende Würze und die Sonnenstrahlen für diese Welt.

Radikal muten die sogenannten Antithesen an (Mt 5,21–48): Jesus stellt gängigen Geboten seine Sicht der Dinge gegenüber, etwa: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten einst gesagt worden ist, Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage Euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen.“ (Mt 5,43–44) Nicht erst der Mörder, sondern schon jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein. Der alte Grundsatz „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ wird über Bord geworfen. Vielmehr soll nun gelten: „Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, halt ihm auch die andere hin. (...) Will einer dein Hemd, gib ihm auch den Mantel.“ (Mt 5,39–40)

Ist das realistisch? Funktioniert das? Bismarck sagte einst kopfschüttelnd über solche Sätze: „Mit der Bergpredigt kann man keine Politik machen!“ Die Frage ist berechtigt: Wie praktikabel ist die Bergpredigt?

Teil der Bergpredigt ist das Vaterunser (Mt 6,9–13): die Bitte um das tägliche Brot und um die Vergebung von Schuld. So viele Sätze und Passagen der Bergpredigt sind Teil des kollektiven Gedächtnisses der Christenheit geworden: „Sammelt Euch Schätze im Himmel“ (Mt 6,20), oder „Bittet und es wird euch gegeben“ (Mt 7,7), aber auch „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet“ (Mt 7,1). Da ist die Rede vom Haus, das in den Sand gesetzt oder auf tragfähigen Felsen gebaut wird (Mt 7,24–27). Und schließlich gehört zur Bergpredigt auch die goldene Regel: „Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihnen!“ (Mt 7,12)

Es sind nicht nur einzelne Bücher, sondern ganze Bibliotheken, die über die Bergpredigt verfasst wurden. Sie ist heute noch so aktuell wie damals: gerade heute inmitten aller Konflikte, inmitten der Herausforderungen unserer Zeit. Zugegeben: Die Bergpredigt geht nicht runter wie Öl, manchmal liegt sie einem schwer im Magen. Aber immer lockt sie mit der Vision von einer besseren, einer gerechteren Welt!

Die Herkunft

Die Bergpredigt ist eine kunstvoll gestaltete Rede. Sie ist die reife theologische Frucht eines Autors, der unterschiedliche Traditionen, Textsorten, Themen und Motive miteinander zu einem großen Ganzen verbindet.

Das heißt aber auch: So wie die Bergpredigt im Matthäusevangelium steht, wurde sie vom historischen Jesus wohl nie gehalten. Die Bergpredigt ist kein Stenogramm, kein wortwörtlicher Mitschnitt. Sie ist eine aus überlieferten Jesus-Traditionen gestaltete, literarisch durchmodellerte, auf die Adressaten hin entworfene, exemplarische Texteinheit.

Zugleich aber ist sich die Forschung aufs Ganze gesehen einig: Dem Grundbestand, ihrem Kern und Ansatz nach geht die Bergpredigt auf den historischen Jesus zurück. Seine Vorstellung von der „größeren Gerechtigkeit“, von der Liebe selbst zu den Feinden, aber auch seine Sicht Gottes als „Abba“ (als „geliebter Vater“), seine besondere Zuwendung zu Außenseitern – all das gehört zum Urgestein der Verkündigung Jesu. Diese Themen wurden in der Bergpredigt zu einer kunstvollen Rede verwoben.

Aussagen und Sätze, die Jesus bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen hat, stellen das Material dar, aus denen die Bergpredigt gestaltet wurde. Teils stammen diese Sätze aus der mündlichen Überlieferung, teils schon aus ersten schriftlichen Notizen und Quellen. Die Bergpredigt ist aber nicht nur eine Sammlung und Aneinanderreihung von Original-Tönen Jesu. Sie stellt schon eine Übersetzung der Jesus-Botschaft dar: Matthäus übersetzt die Verkündi-



Die Bergpredigt ist einer der zentralen Texte des Neuen Testaments. Durch alle Jahrhunderte hindurch fasziniert sie die Menschen und ist Gegenstand von Literatur und Kunst. Dieses Gemälde stammt von Carl Bloch aus dem Jahr 1877.

Bild: Carl Bloch (1877) / Wikimedia Commons, Public Domain



Links: Für diese Tagung hatte die Katholische Akademie Referierende aus ganz unterschiedlichen Fach- und Gesellschaftsbereichen eingeladen (v.l.n.r.): Politiker Dr. Gregor Gysi, die ehemalige Äbtissin Prof. em. Dr. Carmen Tatschmurat OSB, den geschäftsführenden Gesellschafter Prof. Dr. Dr. Ulrich Hemel sowie die Lehrenden Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer und Prof. em. Dr. Reinhold Zwick. Rechts: Die Biblischen Tage gehören fest zum Veranstaltungskanon der Akademie und waren auch in diesem Jahr wieder gut besucht.

gung Jesu für seine Adressaten, in eine sich verändernde Zeit hinein. Er macht Konsequenzen der Verkündigung Jesu deutlich. Er strukturiert und gestaltet einen dynamischen, inhaltlich durchdachten, die Wirkung auf die Adressaten möglichst verstärkenden Spannungsbogen.

Das wird deutlich, wenn man etwa die Bergpredigt im Matthäusevangelium mit der Feldrede im Lukasevangelium vergleicht. Beide Reden speisen sich aus dem gleichen Überlieferungsstrom. Doch durch die Übersetzung der Evangelisten ergeben sich markante Unterschiede. Während es im Lukasevangelium heißt: „Selig, ihr Armen“ (Lk 6,20), lautet der Satz im Matthäusevangelium „Selig, die arm sind vor Gott“ (Mt 5,3). Matthäus vertieft die Aussage: Es geht nicht mehr nur um die blanke physische Armut („selig, ihr Armen“), sondern auch um das eigene Selbstverständnis, um das Bewusstsein der eigenen Armut, um Demut im Angesicht Gottes („selig, die arm sind vor Gott“).

Die Worte Jesu sind durch die Feder des Evangelisten hindurchgegangen: Wer die Bergpredigt hört, hört also nicht nur die Stimme des historischen Jesus. Die Bergpredigt stellt schon eine erste Auseinandersetzung mit der Verkündigung Jesu dar: eine Übersetzung in sich verändernden Umständen und für das Leben der Adressaten.

Die Auslegung

Zu allen Zeiten wurde die Frage hitzig diskutiert, wie die Bergpredigt zu verstehen und zu interpretieren ist. Lässt sich die Bergpredigt wörtlich nehmen? Oder ist sie gar nicht buchstäblich gemeint: eher als Anstoß, als eine Provokation, die „nur“ in Gang setzen und zur Auseinandersetzung rei-

zen will? Aber wird damit die Bergpredigt nicht entschärft und für gänzlich irrelevant oder unpraktikabel erklärt?

Gilt die Bergpredigt für alle Christen oder nur für solche, die Jesus radikal nachfolgen wollen: in einem Orden, als Asketen, in einer überdurchschnittlichen Strenge und Ernsthaftigkeit? Im Lauf der Geschichte wurde versucht, die Bergpredigt von einer Zwei-Stufen-Ethik her zu verstehen: die eher leichten Forderungen seien dabei durchaus für die Allgemeinheit gedacht, die herausfordernden Sätze würden sich dagegen an jene wenden, die Jesus radikal nachfolgen wollen. Von verschiedenen Adressatenkreisen und Zielgruppen aber ist in der Bergpredigt nicht die Rede.

Wie weit reicht der Relevanzrahmen der Bergpredigt? Will sie „nur“ den privaten und persönlichen Bereich prägen? Eignet sie sich auch als Regelwerk, um Staat und Gesellschaft zu gestalten? Wie politisch ist die Bergpredigt? Luther sprach von zwei Reichen, in denen jeder Christ lebt: in einem geistlichen und persönlichen Reich (in dem man sich

an die Bergpredigt halten kann) und in einem weltlichen und politischen Reich (das nach anderen staatlichen Regeln und Gesetzen funktioniert und nicht auf die Forderungen der Bergpredigt achten kann).

Schließlich stellt sich die Frage, ob die Bergpredigt heutzutage überhaupt noch gültig ist. Funktionieren die radikalen Forderungen nur, wenn man mit dem baldigen Weltende rechnet? Albert Schweitzer sprach von einer „Interimsethik“: So radikal wie die Bergpredigt ist, kann sie allenfalls in einer begrenzten Übergangsfrist beachtet werden. Für eine ganze Welt- oder Kirchengeschichte, für Jahrhunderte und Jahrtausende aber sei die Bergpredigt nicht gedacht und nicht geeignet.

Die Worte Jesu sind durch die Feder des Evangelisten hindurchgegangen: Wer die Bergpredigt hört, hört nicht nur die Stimme des historischen Jesus. Die Bergpredigt stellt schon eine erste Auseinandersetzung mit der Verkündigung Jesu dar.



Die beiden Lehrenden der Exegese des Neuen Testaments Professor Hans-Georg Gradl, Fakultät Trier, und Professorin Sabine Bieberstein, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, diskutierten auf dem Podium Perspektiven und Forschungsansätze. Auch Fragen der Teilnehmenden beantworteten die Lehrenden.

Die Bedeutung

Die verschiedenen Auslegungsansätze machen deutlich, wie sehr zu allen Zeiten um die richtige Interpretation der Bergpredigt gerungen wurde. Welche Bedeutung hat die Bergpredigt? Die Frage stellt sich nicht nur Christinnen und Christen. Die Bergpredigt ist auch Thema im interreligiösen Dialog: Könnte die Bergpredigt nicht Religionen zusammenführen und im gemeinsamen Bemühen stärken, Frieden zu schaffen und Gerechtigkeit zu suchen?

In der Bergpredigt spiegeln sich Vorstellungen und Diskussionen des Judentums zur Zeit Jesu. Sie verbindet – von ihren jüdischen Wurzeln her und durch ihre christliche Überlieferung – Juden und Christen. Doch auch ein Mahatma Gandhi ließ sich von der Bergpredigt inspirieren. „Es ist“, sagte er einmal, „die Bergpredigt, die mich Jesus lieb gewinnen ließ.“

Wie wird die Bergpredigt von anderen Religionen wahrgenommen? Besitzt sie das Potential, Menschen und Gruppen zu einen und eine konfessions- und religionsübergreifende Praxis zu etablieren?

Zweifellos: Die Bergpredigt ist radikal. Sie fordert von allen Zuhörerinnen und Zuhörern eine tiefgreifende Auseinandersetzung. Das Wort „radikal“ leitet sich vom lateinischen Wort „radix“ („Wurzel“) ab. Darum geht es: Die Bergpredigt zielt auf die Wurzel, auf die grundlegende Einstellung und Haltung des Menschen. Es geht um eine neue Sicht der Dinge und nicht nur um eine oberflächliche Beachtung einzelner Vorschriften. Nicht von ungefähr heißt es in der Bergpredigt: „Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ (Mt 5,48) Die Bergpredigt will den ganzen Menschen erreichen: sein Denken, Trachten und Handeln. Das macht sie so radikal und herausfordernd. Der Bergpredigt geht es eben nicht nur um eine oberflächliche Beachtung des Buchstabens, sondern um den ganzen Menschen. Sie kommt dort ans Ziel, wenn sie Einstellungen zu ändern und Verhaltensweisen zu modifizieren vermag.

Der Anfang

Im Lauf der Biblischen Tage sollen verschiedene Texte der Bergpredigt genauer in den Blick genommen und exegetisch untersucht werden. Immer wird es auch um die Frage gehen, wie diese „Rede aller Reden“ heute verstanden werden kann: Welches aktuelle Inspirationspotential besitzt die Bergpredigt?

Bevor wir mit der Bergpredigt im eigentlichen Sinn beginnen, möchte ich mit Ihnen den Berg besteigen und den Anfang der Bergpredigt hören. Matthäus gestaltet die ersten Verse, bevor die eigentliche Rede beginnt, mit Bedacht: mit viel theologischem Feingefühl und literarisch-narrativem Vermögen. Die Beschreibung des Kontextes liefert entscheidende Leseschlüssel, um die Worte Jesu zu verstehen.

„Als er aber die vielen Leute sah, stieg er hinauf auf den Berg, und als er sich gesetzt hatte, kamen seine Jünger zu ihm. Und er öffnete seinen Mund, lehrte sie und sagte.“ (Mt 5,1–2)

Der Anfang der Bergpredigt greift auf den unmittelbar vorausgehenden Vers zurück (Mt 4,25). Dort war von einer „großen Volksmenge“ die Rede – „aus Galiläa, der Dekapolis, Jerusalem und Judäa und von jenseits des Jordan“. Viele Menschen folgen Jesus. Sie versammeln sich nun und werden als Hörerinnen und Hörer der Bergpredigt vorausgesetzt.

Die Bergpredigt ist – nimmt man die von Matthäus angegebene Hörerschaft ernst – keine Rede für den kleinen Kreis. Im Gegenteil: Jesus hält seine erste programmatische Rede vor einer sehr gemischten, keineswegs nur jüdischen, sondern weitläufigen Adressatenschaft.

Diskussionen rief in der Forschung der Hinweis hervor, dass – aus der Volksmenge heraus – „seine Jünger zu ihm“ treten. Sollte damit die besondere Relevanz der Predigt für die Jünger herausgestellt werden? Will Matthäus damit deutlich machen, dass vor allem die Jünger die Forderungen der Bergpredigt zu verwirklichen haben?

Erhellend ist in dieser Hinsicht, wie Matthäus die Bergpredigt beschließt: „Als Jesus diese Rede beendet hatte, war die Menge sehr betroffen von seiner Lehre.“

(Mt 7,28) Keineswegs also hören nur die Jünger die Rede Jesu. In der Betroffenheit der Menge spiegelt sich die umfassende Relevanz der Worte: Was Jesus gesagt hat, gilt für alle Zuhörer. Zudem ist die Bergpredigt – im Gegensatz zur lukanischen Feldrede – in der 3. Person gehalten. Matthäus spricht nicht von „euch“ oder „ihr“, sondern in genereller Form von „den Armen“, „den Reichen“, von „Bösen und Guten“... Schließlich dehnt der Schluss des Matthäusevangeliums die

Die Bergpredigt zielt auf die Wurzel, auf die grundlegende Einstellung und Haltung des Menschen. Es geht um eine neue Sicht der Dinge und nicht nur um eine oberflächliche Beachtung einzelner Vorschriften. Das macht sie so radikal und herausfordernd.

Verkündigung Jesu auf alle Menschen aus, wenn es heißt: „Macht alle Völker zu Jüngern (...) und lehrt sie alles halten, was ich euch geboten habe.“ (Mt 28,19–20) Was den Jüngern gesagt wurde, betrifft nicht nur sie. Was ihnen geboten wurde, gilt ebenso für alle Menschen. Die Bergpredigt wird missverstanden, wenn sie auf eine besondere Hörergruppe eingeschränkt würde. Sie gilt – der Intention Jesu und der Darstellung des Matthäusevangeliums nach – allen Menschen guten Willens.

Der Ort der Rede, der Berg, den Jesus besteigt, mag dabei zunächst einfach das Ziel verfolgen, inmitten der großen Menge besser hörbar zu sein. Der Berg bietet Jesus ein zur vorausgesetzten Größe der Adressatenschaft passendes Podium.

Neben diesem praktischen Grund dürfte der Berg aber – gerade für die judenchristlichen Adressaten des Matthäusevangeliums – eine theologische Bedeutung haben. Berge sind im Alten Testament Orte der Offenbarung. Der Berg ruft Erinnerungen wach: Wie Mose am Berg Sinai dem Volk Israel das Gesetz gibt (Ex 24,3), so wendet sich Jesus mit der Bergpredigt an die Menschen. Der Ort verleiht den Worten Jesu Anspruch und Autorität. Der bestimmte Artikel – „der“ Berg – lässt sich zudem als deutlicher Hinweis auf die Bedeutsamkeit des Ortes lesen. Es geht nicht um einen beliebigen Berg, nicht um einen geografischen Ort: Der Berg ist im Matthäusevangelium (vgl. Mt 28,16) ein theologischer Ort voller Würde und Autorität. Der Ort unterstreicht die besondere Relevanz, den Offenbarungscharakter der Rede.

Bedeutungsvoll ist der Hinweis, dass sich Jesus setzt. Das Sitzen Jesu steht konträr zur zeitgenössischen Vorstellung und Praxis, wonach ein Lehrer steht und im Stehen doziert. So erheben sich an anderen Stellen der neutestamentlichen Überlieferung Petrus (Apg 1,15; 15,7) oder Paulus (Apg 13,16), um eine Rede zu halten. Das Sitzen Jesu dagegen

erinnert an ein hoheitliches Thronen, an einen herrscherlichen Gestus (vgl. Mt 25,31; 27,19). Der Ort und die Haltung Jesu verleihen den Worten Gewicht. Was Jesus hier sagt, ist mit allem Nachdruck versehen.

Etwas schwerfällig klingt die Formulierung, dass Jesus „seinen Mund öffnet“. Dieser Ausdruck ist mehr als nur eine beiläufige Rede-Einleitung. In diesen kurzen Versen wird von Matthäus nichts dem Zufall überlassen. Jede Aussage ist mit Bedacht gewählt und gesetzt. Matthäus macht es feierlich: Wie in Zeitlupe beginnt die Rede. Die Formulierung verleiht den Worten eine besonders feierliche Aura und unterstreicht die Bedeutung der Rede.

Die Worte Jesu werden „Lehre“ genannt: „Er lehrte sie und sagte.“ Auch dieser Ausdruck ist mit Bedacht gewählt. Das Matthäusevangelium unterscheidet zwischen „Lehre“ und „Verkündigung“. Der Unterschied wird deutlich, wenn

Bedeutungsvoll ist der Hinweis, dass sich Jesus setzt. Das Sitzen Jesu steht konträr zur zeitgenössischen Vorstellung und Praxis, wonach ein Lehrer steht und im Stehen doziert. Das Sitzen Jesu dagegen erinnert an ein hoheitliches Thronen, an einen herrscherlichen Gestus.

man die ersten summarischen Beschreibungen des Wirkens Jesu im Matthäusevangelium verfolgt: „Er zog in ganz Galiläa umher, lehrte in den Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden.“ (Mt 4,23) Die Verkündigung ist grundlegender Natur und betrifft die Ankündigung des Himmelreichs. Die Lehre aber ist angezeigt, wenn das Himmelreich bereits verkündigt wurde. Die Lehre ist die Entfaltung und Erläuterung, der Unterricht zur Verkündigung. Da die Nähe des Himmelreichs bereits verkündet

wurde (Mt 4,23), entfaltet nun „die Lehre“ der Bergpredigt die innere Logik, die Wertigkeiten und das Programm der Himmelsherrschaft.

Wir sind auf dem Berg angekommen. Mit wenigen kraftvollen und bewusst gesetzten Pinselstrichen leitet Matthäus die Bergpredigt ein. Die narrative Eröffnung der Rede macht deutlich, dass die nun folgenden Worte Jesu schwergewichtig und von entscheidender Bedeutung sind, dass sich das Hinhören lohnt auf diese „Rede aller Reden“. ■

PRESSE

■ ferment

02. Mai 2023 – „Natürlich kann man mit der Bergpredigt Politik machen!“, bekräftigte der LINKEN-Politiker Gregor Gysi bei einer Podiumsdiskussion der Katholischen Akademie in München.[...] Bei den von der Akademie veranstalteten „Biblischen Tagen“ ging es um die zentrale Bedeutung der Bergpredigt für die christliche Existenz, um vielfache Berührungspunkte mit anderen Religionen und Weltanschauungen, vor allem aber um ihre

politische Relevanz. Die Bergpredigt sei gewiss keine unmittelbare „Anleitung zum Weltfrieden“, urteilte die Freiburger Sozialethikerin Ursula Nothelle-Wildfeuer, sie enthalte aber unverzichtbare Impulse für eine aktuelle Friedensethik.

■ Kirche In

01. Juni 2023 – Die „Bergpredigt“ im Matthäus-Evangelium sei kein „Live-Mitschnitt“ einer Jesus-Rede, betonen in München mehrere Bibelwissenschaftler. Wie bei der ähnlich angeleg-

ten „Feldrede“ des Evangelisten Lukas handle es sich vielmehr um eine redaktionelle Bearbeitung mündlicher Erzähltraditionen. Die Eichstätter Exegetin Sabine Bieberstein legte Wert auf den jüdischen Hintergrund und das jüdische Publikum der „Rede“. Deren schroffe „Antithesen“ („Ich aber sage euch“) in der Tradition rabbinischer Diskussionen bedeute „nicht Aufhebung, sondern Auslegung“ (Bieberstein) und somit keine Distanz Jesu zum jüdischen Horizont.

„Liebet eure Feinde“

Die Bergpredigt – eine Anleitung zum Weltfrieden?
von Ursula Nothelle-Wildfeuer

Bereits in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts gab es im Umfeld des Nato-Doppelbeschlusses von 1979 eine erste Hochphase der öffentlichen friedensethischen Debatte. Der theologische Hintergrund dieser Debatte war neben allen systematischen Überlegungen vor allem die zentrale Aufforderung des II. Vatikanischen Konzils, Moralthologie (und Sozialethik) stärker biblisch zu fundieren.

Die aktuellen Ereignisse werfen solche drängenden Fragen erneut auf. Der Ukrainekrieg macht deutlich, dass unser mühsam, auch auf theologisch-biblischer Basis gewonnenes Verständnis von Gewaltverzicht und Feindesliebe höchst fragil ist. Unsere schon nahezu für selbstverständlich gehaltenen Parameter scheinen nicht mehr zu passen, wenn plötzlich in unserer direkten europäischen Nachbarschaft Krieg ausbricht und die Frage nach dem Überleben der Bevölkerung eines ganzen Staates und des Staates selbst praktische Antworten fordert, die gleichwohl auf eine ethisch begründete Entscheidung drängen.

Was hat uns in solche herausfordernden Kontexte hinein die Bergpredigt zu sagen? Ist sie konkret politisch-programmatisch relevant oder kann sie überhaupt nur Bedeutung für den privaten Bereich entfalten? Ist sie ein unverzichtbarer politischer Impulsgeber oder doch nur ein schwärmerisches Ideal?

Manche Anregung zu den folgenden Überlegungen verdanke ich meinem 2020 verstorbenen Kollegen Eberhard Schockenhoff und seinem Buch *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg 2018, sowie einem inspirierenden Austausch zur Bergpredigt mit Ansgar Wucherpfennig SJ. ■



Foto: Photography List

Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer,
Professorin für Christliche Gesellschaftslehre
an der Universität Freiburg

Um diese Fragen zu beantworten, wird **(1.)** die friedensethische Bedeutung der Bergpredigt untersucht, um dann **(2.)** christlich-sozialethische Theorieelemente zu Fragen von Krieg und Frieden aufzuzeigen und dies abzugleichen mit den Ergebnissen der biblischen Überlegungen. **(3.)** wird dann der Blick auf die Fragen des aktuellen Ukrainekriegs sowie die Bedeutung der friedensethischen, auch neutestamentlich begründeten Debatte, gerichtet, um dann am Ende ein Fazit zu ziehen im Blick auf die im Titel gestellte Frage.

Die friedensethische Bedeutung der Bergpredigt

Die Bergpredigt als das Herzstück des Neuen Testaments und die „Magna Charta“ des Christentums spricht tatsächlich von der „größeren Gerechtigkeit“ (Mt 5,20), die durch das Tun der Jünger Jesu sichtbar wird und mehr sein soll als Gesetzeserfüllung. Auch wenn ein Blick in die Realität nur allzu deutlich zeigt, dass christliche Kirchen und ihre Gläubigen hinter diesem Anspruch immer wieder zurückblei-

ben, mindert das den ethisch-moralischen Anspruch der Bergpredigt in keiner Weise. Dabei gibt sie keine vorschnellen und fertigen Antworten als politische Konzepte oder Handlungsanweisungen, sondern verunsichert und bleibt ein Stachel im Fleisch.

Für die aktuellen und systematischen Fragen einer christlichen Friedensethik, die sich zusammenfassen lassen in den Stichworten von Gewaltlosigkeit, Sanftmut und Feindesliebe, soll nun im Folgenden auf die entsprechenden Textpassagen der Bergpredigt eingegangen werden.

Das Gebot der Gewaltlosigkeit oder der „Dritte Weg“ zum Frieden

Eine der zentralen Forderungen der Bergpredigt ist die der Gewaltlosigkeit in der fünften Antithese: „Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Bö-

Die Bergpredigt als das Herzstück des Neuen Testaments und die „Magna Charta“ des Christentums spricht tatsächlich von der „größeren Gerechtigkeit“ (Mt 5,20), die durch das Tun der Jünger Jesu sichtbar wird und mehr sein soll als Gesetzeserfüllung.

ses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin!“ (Mt 5,38f) Diese Forderung meint mehr als passive, wehrlose Hinnahme des Bösen. „Die Darreichung der linken Backe ist vielmehr ‚die den ‚Gegner‘ überraschende, entwaffnende Reaktion, die seine Bosheit, nicht ihn selbst, überwinden und ein friedliches Einvernehmen herbeiführen will“ (mit Bezug auf Joachim Gnllka, Schockenhoff, S. 468).

Im alttestamentlichen Talionsgesetz, das die Formel „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ meint, artikuliert sich auch schon das Bemühen um Deeskalation. Im Unterschied zu unbegrenzter Rache darf die Rache den Schaden, der durch die Tat angerichtet wurde, nicht überschreiten. Gefordert wird Verhältnismäßigkeit. Während in der antiken griechisch-römischen und auch in der jüdischen Ethik mehrfach das Erdulden von Unrecht eingefordert wird, geht der Inhalt der 5. Antithese der Bergpredigt deutlich darüber hinaus, insofern, als sie ein aktives Auf-sich-Laden des Unrechts verlangt. Es geht in der 5. Antithese also um den *aktiven* Modus der entwaffnenden Überraschung: im Hinhalten der anderen Wange, im Hergeben des ganzen Mantels, wenn der Gegner im Prozess das Hemd nehmen will, und schließlich in der Extrameile, was das zusätzliche Tragen von Lasten auf dieser längeren Wegstrecke bedeutet. Als gemeinsamer Grundzug dieser Beispiele ist die „entwaffnende Reaktion“ (Schockenhoff, S. 469) zu nennen, die im Gegensatz zur Erwartung des Gegenübers steht. Dies sei, so Schockenhoff, der Weg Jesu, den er selbst durch

Der Geltungsanspruch des Gebots der Feindesliebe ist vor einem universalen Horizont zu lesen, damit steht es im Gegensatz zu allen partikularistischen Einschränkungen des Liebesgebots, die sowohl im damaligen Judentum als auch heute vertreten wurden bzw. werden.

den freiwilligen Tod am Kreuz gewählt habe, mit dem er letztlich die Gottlosen für Gott gewinnen wollte.

Entscheidend ist, nicht einfach *keinen* Widerstand zu leisten, sondern intendiert ist die Unterbrechung der Gewaltspirale durch nicht-gewaltsamen Widerstand gegen Unrecht. Weil die Reaktion unerwartet ist für den Gegner, ist das Entscheidende eben

dieses Moment der Irritation, wodurch der Angreifer dazu gebracht werden soll, innezuhalten und von der Gewalttätigkeit abzulassen. Gemeint ist gerade nicht der Einstieg in eine Opfer- oder Märtyrerrolle, sondern die Hoffnung auf eine Verhaltensänderung des Gegners. Eberhard Schockenhoff spricht in diesem Zusammenhang von einem „dritten Weg“ (Schockenhoff, S. 469) zum Frieden, der weder passives Hinnehmen noch gewaltsame Revolte meint, sondern den „paradoxen Versuch, sich gegenüber dem Bösen am Ende durchzusetzen, ohne seine Mittel zu gebrauchen“ (Schockenhoff, S. 470).

Analoges gilt für die siebte Seligpreisung der Friedensstifter („Selig, die Frieden stiften, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden.“ Mt 5,9): Auch hier können wir diesen „Dritten Weg“ erkennen: Nicht eine Kapitulation vor dem Bösen ist gemeint, nicht ein Vermeiden von Konflikten, sondern ein aktives Sich-Einsetzen für den Frieden und seine Wiederherstellung.

Der Lobpreis der Sanftmut

Der Lobpreis der Sanftmut in der dritten Seligpreisung meint ebenfalls eine Haltung, die gleichsam die Kehrseite der Medaille der Gewaltlosigkeit darstellt. Beschrieben ist damit ein konsequenter, durch den Verzicht auf den Einsatz von Gewalt zur Erreichung eigener Ziele bestimmter Lebensstil, der einen Mittelweg (oder einen Dritten Weg) zwischen jähzornigem Aufbrausen und der eben genannten Passivität des Geschehen-Lassens darstellt.

Die in dieser Seligpreisung proklamierte Sanftmut sowie der in der Antithese gebotene Gewaltverzicht meint selbstverständlich in einem ersten Schritt, dass die Anwendung militärischer Gewalt ausgeschlossen ist. Aber



Das Gebot der Feindesliebe rekurriert auf das gemeinsame Menschsein, das uns mit dem Feind verbindet. Der Feind soll zu einem Gesinnungswandel bewegt werden und einen anderen Weg, den der Versöhnung, einschlagen. Das abgebildete Schablonen-Graffito *Flower Thrower* des Streetart-Künstlers Banksy setzt diesen Gedanken treffend ins Bild.

darüber hinaus gibt es auch noch einen weiteren Sinn. Es geht um die Forderung nach einer grundlegenden Haltung, die noch einmal kulminiert im Gebot der Feindesliebe.

Das Gebot der Feindesliebe

Als höchstes Gebot Jesu ist die „Spitzenforderung der Feindesliebe“ (R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*. Band 1, Neubearbeitung; Freiburg 1986, S. 32) zu nennen, die am Ende der Reihe der Antithesen steht und zugleich deren Mittel- und Höhepunkt bildet. Dieser geht es darum, Maß zu nehmen an Jesus, der in seinem Verhalten den Menschen zeigt, wie Gott ist.

Diese Forderung erlaubt keine Begrenzung der Geltung und keine Einschränkung der Gruppen der Feinde. Der Geltungsanspruch des Gebots der Feindesliebe ist vor einem universalen Horizont zu lesen, damit steht es im Gegensatz zu allen partikularistischen



Foto: GualdimG / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

Einschränkungen des Liebesgebots, die sowohl im damaligen Judentum als auch heute vertreten wurden bzw. werden. Es kann auch keinerlei Begrenzung der Gültigkeit nur auf den privaten Bereich bzw. auf den persönlichen, individuellen Feind geben, während der politische Feind von dem Gebot nicht erfasst wäre. Besonders prominent findet sich diese Position bei dem Staatsrechtler Carl Schmitt, für den klar scheint, dass hiermit keinesfalls der öffentliche Feind (*hostis*) gemeint sein kann, sondern nur der *inimicus*. Wenn es aber eine Universalisierungstendenz und die unbegrenzte Liebe und Zuwendung Gottes zu allen Menschen gibt, dann reicht eine nur in wenigen Sprachen anzutreffende semantische Differenzierung nicht aus, um dieses Gebot der Feindesliebe begrenzend zu interpretieren. Vielmehr gilt dieses Gebot, das die Nachahmung der Barmherzigkeit Gottes meint, auf allen Ebenen und in allen Bezügen.

Das allerdings bedeutet nicht, Feinde in ihren Aktivitäten gegen uns als Einzelne oder auch als gesamtes Volk zu unterstützen. Das stünde diametral im Gegensatz zur Gerechtigkeit, die im Reich Gottes herrschen soll. Es

geht auch nicht darum, den Feind um des von ihm begangenen Bösen willen zu lieben. Das würde nämlich eine völlige Überforderung bedeuten. Vielmehr rekurriert dieses Gebot auf das gemeinsame Menschsein, das uns auch mit dem Feind verbindet (vgl. Schockenhoff, S. 477). Auch hier ist die Intention, den Feind zu einem Gesinnungswandel zu bringen, seine Bosheit zu überwinden und ihn letztlich dazu zu führen, dass er einen anderen Weg, den der Versöhnung, beschreitet.

Entscheidend ist, dass die von Jesus in der Bergpredigt geforderte Feindesliebe von Anfang an auch eine öffentlich-politische Dimension impliziert, die auch über nationale Grenzen hinausweist.

Krieg und Frieden in der Perspektive der christlichen Sozialethik

Wenn wir nun nach der Bedeutung der Bergpredigt für die Friedenslehre der katholischen Kirche fragen, dann lässt sich zunächst eine deutliche Diskrepanz feststellen. Die über viele Jahrhunderte hinweg gültige und immer weiter entwickelte Lehre vom „bellum iustum“, vom „gerechten Krieg“ scheint kaum etwas von der Sanftmut, der Aufforderung zum Gewaltverzicht und dem Gebot der Feindesliebe zu atmen.

Die Lehre vom gerechten Krieg

Als Voraussetzung dieser Lehre ist zu bedenken, dass sie nicht jeden Krieg moralisch und rechtlich legitimieren wollte, sondern dass es ihr Ziel war, die Willkür von Fürsten bei der Begründung und Durchführung von Krieg einzuschränken. Der Hintergrund war auch hier zumindest Kriegsvermeidung, auch wenn das beileibe nicht der Friedensvorstellung der Bergpredigt entspricht. Die Kriterien für einen gerechten Krieg sind: (1) Es braucht eine legitime Autorität bzw. rechtmäßige Gewalt, die den Krieg erklärt. (2) Es muss einen gerechten, d. h. zulässigen Grund geben. Schlechte Motive wie Habgier, Neid, Hass, Rache etc. sollten damit ausgeschlossen werden. (3) Es ist ein angemessenes Verhältnis zwischen dem durch das Unrecht entstandenen Schaden und dem durch den Krieg verursachten und in Kauf genommenen Schaden notwendig. Damit geht es

um die Verhältnismäßigkeit der Mittel, die den Einsatz militärischer Gewalt auf ein unbedingt erforderliches Mindestmaß begrenzt. (4) Der Krieg stellt die ultima ratio, das letzte Mittel dar, um verlorengegangenes Recht wiederherzustellen. (5) Schließlich muss es eine Friedensperspektive geben. Insgesamt ist hier allerdings festzuhalten, dass es nicht um die Herstellung einer langfristigen und dauerhaften Friedensordnung geht.

In der jüngsten Sozialenzyklika von Papst Franziskus, *Fratelli tutti* von 2020, lässt sich im Blick auf diese Lehre vom gerechten Krieg Lehrentwicklung aufzeigen: Franziskus verweist auf den *Katechismus der Katholischen Kirche* und die dort skizzierte Lehre „von der Möglichkeit einer legitimen Verteidigung mit militärischer Gewalt“ (FT 258), formuliert aber genau hier die Notwendigkeit, die Lehre zu ändern, denn offenkundig rechtfertige man unzulässigerweise mit fadenscheinigen Gründen jede Form kriegerischer Handlungen (vgl. FT 258). Ein zweiter Grund für die Änderung der Lehre ist die „Entwicklung nuklearer, chemischer und biologischer Waffen“ (FT 258). Dadurch könne ein Krieg nur allzu leicht völlig außer Kontrolle geraten. Deswegen sei es heute eigentlich unmöglich, sich auf klassische Argumente der Lehre vom gerechten Krieg zu stützen. „Nie wieder Krieg!“ ist sein klares Fazit!

Die Lehre vom gerechten Frieden

Die Terminologie signalisiert bereits einen Paradigmenwechsel. Bei Papst Franziskus taucht der Begriff vom gerechten Frieden nicht auf, aber er nimmt einen wesentlichen Impuls dieser Lehre auf, wenn er in *Fratelli tutti* den Vorschlag macht, „mit dem

Wenn wir nach der Bedeutung der Bergpredigt für die Friedenslehre der katholischen Kirche fragen, lässt sich zunächst eine deutliche Diskrepanz feststellen. Die Lehre vom „gerechten Krieg“ scheint kaum etwas vom Gebot der Feindesliebe zu atmen.



In Arbeitskreisen hatten die Teilnehmenden Gelegenheit, einzelne Aspekte der Bergpredigt gemeinsam zu analysieren und zu besprechen. Prof. Dr. Michael Tilly leitete den Arbeitskreis zum Thema „Die goldene Regel“, der im Viereckhof tagte.

Geld, das für Waffen und andere Militärausgaben verwendet wird, [...] einen Weltfonds ein(zurichten), um dem Hunger ein für alle Mal ein Ende zu setzen und die Entwicklung der ärmsten Länder zu fördern“ (FT 262).

Dieser Paradigmenwechsel wird katholischerseits bereits angebahnt in der Enzyklika *Pacem in terris* (1963) von Papst Johannes XXIII., in der die Menschenrechte für eine gerechte Gesellschaftsordnung stark gemacht werden. Er findet dann seinen Niederschlag in zwei Hirtenworten der Deutschen Bischöfe: 1983 *Gerechtigkeit schafft Frieden* und 2000 *Gerechter Friede*. Auch von evangelischer und ökumenischer Seite gibt es diverse Texte, die das Konzept entfalten und systematisieren.

Die Kernelemente des Konzepts fasst Eberhard Schockenhoff in seiner Friedensethik in vier Säulen zusammen: (1) Weltweiter Schutz der Menschenrechte, Entwicklungsförderung und Armutsbekämpfung, Durchsetzung des internationalen Gemeinwohls sowie die weltweite Perspektive von Gerechtigkeit und Solidarität, (2) Demokratieförderung und Aufbau rechtsstaatlicher Strukturen (3) Wirtschaftliche Zusammenarbeit, Industrialisierung und Welthandel (4) Ausbau supranationaler Verflechtung. Dabei sind durchgängig wichtige Linien zu beachten: der prinzipielle Vorrang der Gewaltprävention, die Aufarbeitung zurückliegender Konflikte als Vorsorge gegen die Entstehung neuer Konfliktherde, die Bekämpfung struk-

tureller Gewaltursachen und die Rolle zivilgesellschaftlicher Akteure.

Wesentlich für die Entwicklung und Konkretisierung dieses Konzepts des gerechten Friedens waren Anstöße aus dem auch biblisch begründeten Pazifismus, der speziell in den 1980er Jahren, im Umfeld des Nato-Doppelbeschlusses, intensiv weiterentwickelt wurde. Im Folgenden bleibt im Blick auf das Konzept des gerechten Friedens nun erneut die Frage nach der Verbindung zur Bergpredigt zu stellen.

Die Übertragbarkeit biblischer Kernaussagen auf heutige Fragestellungen?

Die Plural-Formulierung der Forderungen der Bergpredigt bei Matthäus zeigt, dass es hier um Haltungen geht, die nur in einer Gemeinschaft von Individuen eingenommen werden können – vielleicht analog zur Aussage Friedrich Schillers in Wilhelm Tell „Es kann der Frömmste nicht in Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbarn nicht gefällt.“ Bei den Aussagen und Geboten der Bergpredigt geht es nicht um einzelne Taten, sondern um einen Lebensstil, der primär die Ebene individuellen Lebens betrifft. Diese Forderungen und Gebote der Bergpredigt können daher nicht einfach in einem nächsten Schritt auf eine strukturelle bzw. Makroebene übertragen werden. Dennoch darf und kann ein solcher Lebensstil der Gewaltlosigkeit, Sanftmut und Feindesliebe nicht bedeutungslos bleiben für gesellschaftliche und politische Fragen. Damit würde

man nämlich dann doch einer kompletten Diastase von persönlichem und öffentlichem Leben (wie bei Carl Schmitt) oder „normalem“ und besonderem christlichen Leben (wie etwa im Blick auf die klösterliche Existenzform im Mittelalter zu finden) das Wort reden. „Eine Scheidung zwischen Individual- und Sozialethik ist nicht möglich, weil Jesu Botschaft das umfassende Reich zum Ziel hat, also auch die menschliche Gesellschaft betrifft.“ (Schnackenburg, S. 123)

Vor dem Hintergrund lassen sich aus der Bergpredigt folgende, auch gesellschaftlich und politisch relevante Folgerungen ableiten: Die größtmögliche friedfertige Haltung ist einzunehmen; die Anwendung militärischer Gewalt ist vor dem Hintergrund zu vermeiden. Zudem stehen die friedensethischen Gebote der Bergpredigt für den „Dritten Weg“ zwischen passivem Pazifismus und gewaltsamer Revolte, das heißt: Es geht nicht um das

Die friedensethischen Gebote der Bergpredigt stehen für den „Dritten Weg“ zwischen passivem Pazifismus und gewaltsamer Revolte, das heißt: Es geht nicht um das Erdulden von Unrecht, sondern um eine entwaffnende Reaktion, die die Gewaltspirale unterbricht.

Erdulden von Unrecht, sondern um eine entwaffnende Reaktion, die die Gewaltspirale unterbricht.

Legen wir diese Kriterien nun an das Konzept des gerechten Friedens an, so zeigt sich, dass dieses durchaus in der Linie der Bergpredigt gelesen werden kann: Entscheidend ist, dass die Lehre vom gerechten Krieg die Anwendung militärischer Gewalt zwar eindämmen, aber nicht eliminieren will, während das Konzept des gerechten Friedens ein ehrgeizigeres Ziel verfolgt, nämlich die endgültige Überwindung von Gewalt (vgl. Schockenhoff, S. 671). Zahlreiche rechtsstaatliche, wirtschafts- und sozialpolitische Maßnahmen sind impliziert, um eine Gewaltspirale überhaupt

zu verhindern oder zumindest zu unterbrechen. Frieden bedeutet nicht allein das Schweigen der Waffen, sondern es geht um ein umfassenderes Konzept, dessen Ziel es ist, die biblische Friedenshoffnung auszubuchstabieren und zu Schritten zu ermutigen, die jetzt schon, wenn auch nur bruchstückhaft und vorläufig, aber doch möglich sind (vgl. Schockenhoff, S. 515).

Und die Realität des Krieges in der Ukraine?

Bereits 1986 – im zeitlichen Nachgang zu der hitzigen Debatte um den Nato-Doppelbeschluss – formulierte der Neutestamentler Rudolf Schnackenburg die Spannung, die uns gerade jetzt, seit dem 24. Februar 2022, als Dilemma im Blick auf die politische Realität wieder einholt: „Das politische Handeln darf sich der Radikalität des von Jesus geforderten Gewaltverzichts nicht entziehen und muss doch das Risiko der Existenzbedrohung von Staaten und Völkern durch ungezügelter Gewalt bedenken.“ (Schnackenburg, S. 121)

Zur realitätsorientierten Neujustierung christlicher Friedensethik

Diese wieder hoch aktuelle Spannung führt im christlich-sozialethischen Fachdiskurs zu der Anfrage, wie viel denn die friedensethischen Überlegungen der vergangenen Jahre noch wert sind angesichts des neuen Bedrohungsszenarios. Markus Vogt etwa konstatiert „eine signifikante Lücke in der ethischen Debatte“ (*Christsein in einer fragilen Welt*, 2022. Online verfügbar unter <https://www.feinschwarz.net/christsein-in-einer-fragilen-welt,2>), denn die Fragen einer Friedensethik als Sicherheitsethik hätten vielmehr als eigenständiges Thema wahrgenommen werden müssen.

Was bedeuten diese Erkenntnisse? Realpolitisch hat der deutsche Bundeskanzler in seiner Regierungserklärung am 27. Februar 2022 von einer *Zeitenwende* gesprochen, die auch darin zum Ausdruck kommt, dass Deutschland nun definitiv seine bisherige Position geändert hat und Waffen an die Ukraine liefert. Argumentativ läuft die Begründung auf die Befähigung der Ukraine zur Selbstverteidigung hinaus, so dass sie überhaupt eine

Chance auf Überleben hat – als einzelne Personen und als Staat.

„Nie wieder Krieg“ oder „Realpazifismus“?

Ist nun mit dem Beschluss zu solchen Waffenlieferungen das ethische Konzept des gerechten Friedens obsolet geworden? In der Tat sprengt der Gedanke der Zurückdrängung von Gewalt durch Gewalt den ursprünglichen Rahmen des Konzepts vom gerechten Frieden.

In der Enzyklika *Fratelli tutti* (2020) von Papst Franziskus findet sich in puncto Waffen eine klare pazifistische Positionierung: Im Blick auf die katastrophalen humanitären und ökologischen Konsequenzen eines potentiellen Einsatzes von Atomwaffen, angesichts der Fragilität einer auf Angst und Abschreckung gebauten Ordnung besteht seiner Auffassung nach die Herausforderung und moralische sowie humanitäre Pflicht, atomare Waffen vollkommen abzuschaffen (vgl. FT 262). Mit seiner pazifistischen Ablehnung jeglicher Kriegsführung, wie sie im Dreiwortsatz „Nie wieder Krieg!“ zum Ausdruck kommt, bleibt er dem Konzept des gerechten Friedens treu, aber der Realität hält diese päpstliche Auffassung nicht stand (vgl. Vogt, S. 3).

Das politische Handeln darf sich der Radikalität des von Jesus geforderten Gewaltverzichts nicht entziehen und muss doch das Risiko der Existenzbedrohung von Staaten und durch ungezügelter Gewalt bedenken.

Zum einen ist im Blick zu behalten, dass es dem Papst in *Fratelli tutti* um die Sorge um die Menschen, um das universale Gemeinwohl und den Kollateralschaden, den der Krieg den Menschen und der Schöpfung zufügt, geht. Aus der Perspektive der Ethik-Theorie handelt es sich bei der Aussage „Nie wieder Krieg“ um eine Zielgröße, nicht um eine Handlungsanweisung.

Zum anderen finden sich in unterschiedlichen Aussagen des Papstes auch konkrete Äußerungen zum Krieg in der Ukraine: Zwar hält er weiterhin Waffenlieferungen für unmoralisch, aber zugleich unterstreicht er das Recht jedes Landes auf Selbstverteidigung. Selbst der Pazifist Franz Alt formuliert diese Problematik. Seine Antwort: „Vielleicht



Hans-Georg Gradl (links) moderierte das Gespräch zwischen Prof. em. Dr. Carmen Tatschmurat OSB, Prof. Dr. Dr. Ulrich Hemel und Dr. Gregor Gysi, die jeweils ihre Interpretation der Bergpredigt vorstellten (v.l.n.r).

Perspektiven im Gespräch

Carmen Tatschmurat OSB stellt vor dem Hintergrund des Ordenslebens den Aspekt des Friedens heraus und benennt Parallelen zwischen der Benediktsregel und der Bergpredigt. Der Ökonom Ulrich Hemel übersetzt Methode und Anspruch der Bergpre-

digt in die Wirtschaftssprache und beschreibt, wie Jesus und seine Jünger als Startup ihre Idee mit Purpose und Branding vermarkten. Der Politiker Gregor Gysi erklärt, wie die Bergpredigt im System des Kapitalismus die Moral der Gesellschaft prägt.

brauchen wir jetzt einen Umweg. Kurzfristig ‚Frieden schaffen mit Waffen‘, um das langfristige Ziel ‚Frieden schaffen ohne Waffen‘ zu erreichen. Das wäre ein differenzierter Pazifismus – ich nenne ihn Realpazifismus.“ (*Frieden ist noch immer möglich. Die Kraft der Bergpredigt*, Freiburg 2022, S. 46)

Renaissance des Konzepts vom gerechten Krieg oder Weiterentwicklung des Konzepts vom gerechten Frieden?

In der ethischen Fachdebatte ist die Diskussion um die beiden Theorieansätze des gerechten Krieges und des gerechten Friedens wieder aufgeflackert, aber letztlich läuft es nicht auf eine Ehrenrettung des früheren Ansatzes vom gerechten Krieg hinaus. Sicher besteht die Notwendigkeit, das bislang unterbelichtete Element der notwendigen Selbstverteidigung auch mit Waffen in den Ansatz vom gerechten Frieden zu integrieren, den Ansatz also weiterzuentwickeln mit Hilfe der Unterscheidung zwischen illegitimer und legitimer Gewaltanwendung. Auf die aktuellen und neuen Herausforderungen, seien es die des Ukrainekriegs, die der humanitären Interventionen oder die des Kriegs gegen den Terrorismus, sind Antworten zu entwickeln. Es müssen Argumente für begrenzte kriegerische Handlungen zum peace-making

Die Impulse und regulativen Ideen der Bergpredigt sind unverzichtbar im Blick auf Fragen einer Friedensethik für die moderne Welt. Denn die jesuanische Friedensethik weiß um die Verfasstheit des Menschen, der zum Schlechten, aber auch zum Guten fähig ist.

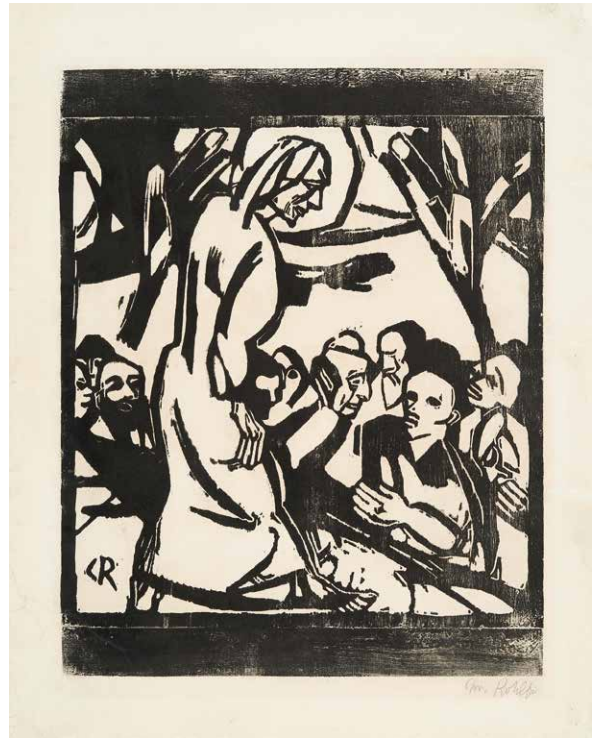
integriert werden, nicht aber, ohne das peace-building, also das Gestalten einer längerfristigen und umfassenderen Friedensordnung im Blick zu behalten. Es geht nie ausschließlich um die militärische Verteidigung und die Frage der Waffenlieferung, sondern vielmehr auch darum, die Zeit nach dem Krieg und – im Blick auf den Ukrainekrieg – hoffentlich auch nach Putin

in den Blick zu nehmen. Der theologische Friedensforscher Heinz-Gerhard Justenhoven betont mit Recht, dass es ebenso entscheidend ist, mit den Ukrainern und den Teilen der russischen Zivilgesellschaft, die Putins Krieg ablehnen, über die gemeinsame (europäische) Zukunft im Gespräch zu bleiben (vgl. *Der Drang nach Freiheit. Zum Krieg in der Ukraine*, in: *Herder Korrespondenz* 4/2022, Jg. 76, S. 13–15.).

Das so weiterentwickelte Konzept des gerechten Friedens, das das der politischen Realität verpflichtete Element der Verteidigung auch mit Waffen integriert, ist nicht zu verstehen als Anleihe bei der Theorie vom gerechten Krieg, denn das Ziel, von dem her gedacht wird, bleibt das des Friedens, nicht der Rechtfertigung eines (Verteidigungs-)Krieges. Genau in dieser Zielperspektive des Friedens besteht dann auch die Ausrichtung an der Bergpredigt und ihrer Seligpreisung derer, die den Frieden suchen und stiften. Ein entscheidender Fortschritt dieser weiterentwickelten Konzeption vom gerechten Frieden ist die Erkenntnis, dass es sich bei der Vorstellung um den völligen Verzicht auf Gewaltanwendung um eine Idealvorstellung handelt, in der es keinen Krieg mehr geben kann. Bei dieser *Idealvorstellung* kann, ohne den Kern der Aussagen einschränken zu wollen, das langfristige Ziel als eine regulative Idee bezeichnet werden, d. h. als eine normative Leitidee, deren Umsetzung wir als Menschen nicht vollständig schaffen können, die aber dennoch notwendig ist, um uns daran auszurichten.

Noch einmal: Die Bedeutung der Bergpredigt in diesen Kontexten

Die Bergpredigt ist *keine* Anleitung zum Weltfrieden, sie stellt kein Rezeptbuch dar, dessen einzelne Schritte nur nacheinander abzuarbeiten wären,



Auch im 20. Jahrhundert ist die Bergpredigt aktuell und Gegenstand der Kunst. Der Künstler Christian Rohlf's fertigte diese Darstellung der Bergpredigt im Jahr 1916 an.

um den Weltfrieden dann quasi automatisch hergestellt zu haben. Wohl aber sind ihre Impulse und regulativen Ideen unverzichtbar auch im Blick auf Fragen einer Friedensethik für die moderne Welt. Denn die jesuanische Friedensethik weiß um die Verfasstheit des Menschen, der zum Schlechten, aber auch zum Guten fähig ist. Sie traut den Menschen viel zu (vgl. Alt, S. 53): nämlich grundsätzlich friedens- und versöhnungsbereit zu sein, so gewaltfrei wie möglich zu handeln, immer wieder neu den Mut zum ersten Schritt aufzubringen und last but not least: die Hoffnung nie aufzugeben – im Wissen darum, dass die Menschen nicht die Vollendung durch eigene Kraft und eigenes Tun erreichen können und auch nicht müssen, sondern dass schon viel gewonnen ist, wenn ein kleiner Schritt in Richtung Frieden erfolgreich war (Heribert Prantl spricht in der *Süddeutschen Zeitung* einmal vom „Kleinen Pazifismus“). Dass wir gerade aufgrund dieser Hoffnung aber auch zugleich aufgefordert sind, aus dem Geist der Bergpredigt heraus alles zu tun, was uns möglich ist, gehört als Kehrseite der Medaille ebenso zur Botschaft!

Es ist schließlich und nicht zuletzt die Hoffnung auf eine Gerechtigkeit, die unseren Horizont übersteigt, die Hoffnung auf ewigen Frieden bei und mit Gott. ■

Wie originell ist die Bergpredigt?

Eine religionsgeschichtliche Einordnung
von Sabine Bieberstein

Die Bergpredigt ist zweifellos einer der bekanntesten und wirkmächtigsten Texte des Neuen Testaments. Wie kaum ein anderer wurde und wird dieser Text als Ausdruck der spezifisch jesuanischen Ethik gelesen. Eine solche Leseweise trifft sicher Wesentliches – und muss gleichzeitig unbedingt ergänzt werden. Denn es zeigt sich, dass die Bergpredigt in vielerlei Hinsicht im Dialog mit anderen Texten und Traditionen steht. Sie ist nicht zu verstehen ohne den Kontext jüdischer Traditionen, in die sie eingebettet ist, die sie aufnimmt oder auch weiterschreibt. Darüber hinaus gibt es nichtjüdische Überlieferungen, die in der Bergpredigt ein Echo finden.

Die Seligpreisungen

Schon die Eröffnung der Redekomposition hat mit den Seligpreisungen Vorbilder im Alten/Ersten Testament. So eröffnet das Psalmenbuch in Ps 1 mit der Glückseligpreisung von Menschen, die sich an Gottes Weisungen halten, gerecht im Sinne der Tora handeln und sich nicht in frevlerische und ungerechte Machenschaften verwickeln lassen – und man darf ergänzen: auch wenn diese vielleicht einen schnellen Erfolg oder vordergründiges Glück versprechen. Diesen Menschen wird zugesagt, dass sie ein glückliches Leben führen werden, entsprechend dem weisheitlichen Zusammenhang von Tun und Ergehen: Wer sich gut verhält, dem oder der soll und wird es auch gut ergehen.

Auch nach Ps 41,2f. wird ein ethisch gebotenes, Tora-gemäßes Handeln mit einem glücklichen Leben belohnt: „Selig, wer sich des Geringen annimmt; zur Zeit des Unheils

wird der Ewige ihn retten.“ Ähnliches ist in weiteren biblischen wie außerbiblischen frühjüdischen Texten zu finden. So formuliert das nicht kanonisierte Slavische Henochnbuch wahrscheinlich im 1. Jahrhundert n. Chr.: „Selig ist, wer den Namen des Herrn fürchtet und immer vor seinem Angesicht dient, und die Gaben aufrichtig ordnet mit Furcht in diesem Leben, und in diesem Leben gerecht lebt und stirbt.

Der Vergleich mit alttestamentlichen und frühjüdischen Texten lässt auch die matthäischen Seligpreisungen im Sinne eines ethisch gebotenen, Tora-gemäßen Handelns verstehbar werden. Sie wollen Menschen zu solchem Handeln ermutigen und darin bestärken.

(...) Selig ist, wer die Nackten mit einem Gewand bekleidet und dem Hungrigen sein Brot gibt. (...) Selig ist, wer Barmherzigkeit in seinem Herzen hat und Sanftmut im Herzen.“ (SlavHen 42,6.8.13)

In vergleichbarer Weise werden in den Seligpreisungen zu Beginn der Bergpredigt Menschen beglückwünscht, die nach der guten Weisung Gottes, der Tora, bzw. nach der Weisung Jesu, der die Tora vollmächtig auslegt, leben. Konkret: Menschen, die sanftmütig oder barmherzig sind, ein reines Herz haben oder Frieden stiften. Ihnen wird zugesagt, dass sie das Land erben, Erbarmen finden, Gott schauen und Kinder Gottes genannt werden (Mt 5,5.7–9). Ähnlich wie in den alttestamentlichen Seligpreisungen geht es um ein Handeln im Sinne Gottes – und um die guten Folgen, die dies hat. Der Vergleich mit alttestamentlichen und frühjüdischen Texten lässt auch die matthäischen Seligpreisungen im Sinne eines ethisch gebotenen, Tora-gemäßen Handelns verstehbar werden. Sie wollen Menschen zu solchem Handeln ermutigen und darin bestärken, auch wenn vieles dagegen spricht und die Widerstände groß sind.

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die erste Seligpreisung in ethischem Sinne verstehen (Mt 5,3). Menschen, die „arm sind vor Gott“ – wörtlich: „die Armen im Geiste“ – können verstanden werden als solche, die die Haltung von Armen einnehmen und daher mit den Armen solidarisch sind. Ähnlich setzen sich Menschen, die „hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit“ (Mt 5,6), aus diesem Hunger und Durst heraus für Gerechtigkeit ein, so dass sich die Lage der Bettelarmen und real Hungernden zum Besseren wendet.

Schon dieser zugegebenermaßen unvollständige Durchgang durch die Seligpreisungen zu Beginn der Bergpredigt zeigt sowohl formale wie auch inhaltliche Parallelen zu alttestamentlichen und außerbiblischen frühjüdischen Texten. Matthäus lässt seinen Jesus die große Rede mit einer Sprachform eröffnen, die seinen Leserinnen und Lesern bekannt



Prof. Dr. Sabine Bieberstein, Professorin für Exegese des Neuen Testaments und Biblische Didaktik an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

ist. Menschen werden glücklich gepriesen, die im Sinne Gottes bzw. im Sinne Jesu handeln. Auch inhaltlich lassen sich zu fast jeder der Seligpreisungen der matthäischen Rede auf dem Berg Parallelen in alttestamentlichen und außerbiblischen frühjüdischen Texten finden.

Eine gewisse Ausnahme bilden die Seligpreisungen der Trauernden und Verfolgten (Mt 5,4.10f.). Hier werden Menschen weder aufgrund einer Tora-gemäßen Haltung noch aufgrund eines Tora-gemäßen Handelns selig gepriesen, sondern weil es ihnen jetzt schlecht ergeht, ihnen jedoch Trost und schlussendliche Freude zugesprochen werden. Diese Stoßrichtung entspricht den Seligpreisungen, wie sie der Evangelist Matthäus in seiner Vorlage in der Spruchquelle Q vorgefunden hat (vgl. Lk 6,20–23). Hier werden real Arme, Hungernde, Trauernde und Verfolgte beglückwünscht, also Menschen, denen es in ihrem Leben schlecht ergeht. Sie dürfen sich freuen, weil Gott sich ihnen zugewandt hat; denn jetzt beginnt die neue Zeit Gottes – das „Reich Gottes“. Diese voraussetzungslose Zuwendung Gottes zu den Menschen, die jetzt nichts zu lachen haben, scheint mir ein Spezificum der vermutlich auf Jesus zurückgehenden Seligpreisungen zu sein.

Darüber hinaus scheint es genau diese inhaltliche Zusammenstellung, wie sie bei Matthäus zu finden ist, in keinem anderen Text zu geben. Auch die Art und Weise, wie die Seligpreisungen die Rede Jesu bei Matthäus eröffnen und eine Grundlage für das Verstehen der folgenden Inhalte



Die Bergpredigt ist in den jüdischen Kontext eingebettet. Die Tora und die Tradition ihrer Auslegung bilden die Grundlage, auf der Matthäus die Lehre Jesu präsentiert.

schaffen, ist originell, auch wenn sie in ihrer Funktion für das Folgende entfernt an die Eröffnung des Psalmenbuches mit Ps 1 erinnert. In dieser Hinsicht ist es eine großartige theologische Leistung des Matthäus.

Die sogenannten „Antithesen“

Besonders drängend stellt sich die Frage nach der Originalität der Rede auf dem Berg in dem Abschnitt, der gewöhnlich den Titel „Antithesen“ trägt (Mt 5,21–48). Denn auf den

Die Feindesliebe gilt gemeinhin als besonders typisch für Jesus. Schon in der Frühzeit des Christentums wurde sie als das spezifisch Christliche angesehen, wodurch sich Christinnen und Christen von anderen – insbesondere von Jüdinnen und Juden – unterscheiden.

ersten Blick grenzt sich der Jesus der Bergpredigt in jedem der Sprüche in dieser Reihe explizit von einem jüdischen Praetext ab und setzt diesem etwas Anderes, Neues entgegen: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist ... Ich aber sage euch: ...“.

Schon ein zweiter Blick auf den unmittelbar vorangehenden Textabschnitt zeigt allerdings, wie sehr die gesamte Rede Jesu und damit auch diese Spruchreihe explizit in einen jüdischen Kontext eingebettet wird und in diesem Horizont zu verstehen ist: „Denkt nicht, ich sei gekommen, die Tora und die Propheten aufzuheben! Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen.“ (Mt 5,17) Damit kann es in dieser Spruchreihe also weder um die Aufhebung der Tora noch um eine tatsächliche „Antithese“ gehen, sondern vielmehr um die rechte Auslegung der Tora. Diese erfolgt in der Perspektive unseres Textes „natürlich“ durch Jesus. Doch auch hier stellt sich die Frage: Ist nicht auch diese Auslegung der Tora durch Jesus, wie sie Matthäus vorstellt, bereits in einen jüdischen Diskussionskontext eingebettet? Gibt es für die Auslegung durch Jesus nicht bereits Vorbilder?

Faires Verhalten gegenüber Feinden in der jüdischen Tradition

Exemplarisch lässt sich dies an der letzten der sogenannten Antithesen zeigen, der Feindesliebe (Mt 5,43–48). Die Feindesliebe gilt gemeinhin als besonders typisch für Jesus. Schon in der Frühzeit des Christentums wurde sie als das spezifisch Christliche angesehen, wodurch sich Christinnen und Christen von anderen – insbesondere von Jüdinnen und Juden, aber auch von allen anderen – unterscheiden. So schreibt der Kirchenschriftsteller Tertullian (ca. 160–ca. 220 n. Chr.) um das

Jahr 212 aus Anlass einer Verfolgung: „Denn unser Lehrsystem (*disciplina*) befiehlt uns, auch unsere Feinde zu lieben und zu beten für die, welche uns verfolgen, und darin besteht die uns eigentümliche und vollkommene Güte, die nicht die gewöhnliche ist. Denn die Freunde zu lieben ist Brauch bei allen; die Feinde, nur bei uns Christen allein.“ (Ad Scapulam 1,3)

Wie steht es also um die Originalität des Feindesliebegebots?

Die These, die in Mt 5,43 einleitend vorangestellt wird, bezieht sich auf Lev 19,18: „Du sollst deinen Nächsten lieben

wie dich selbst. Ich bin der Herr.“ Matthäus nimmt das Nächstenliebegebot aus Lev 19,18 noch an zwei weiteren Stellen seines Buches auf. Dort zitiert er es jeweils vollständig mit der Näherbestimmung „wie dich selbst“ (Mt 19,19; 22,39). Diese lässt er in Mt 5,43 weg und ergänzt stattdessen: „... und deinen Feind hassen.“

Um einen Anhalt für diese Ergänzung zu finden, wird gelegentlich auf Dtn 23,4–7; Ps 139,19–22; Sir 12,1–6 oder die Gemeindefregel aus Qumran 1QS 1,3f.9f. verwiesen. Dazu kommen außerjüdische vulgäreligöse Maximen, die besagen, dass man den Freunden Gutes tun solle, den Feinden dagegen möglichst schaden. Als ein frühes Beispiel sei Platons Dialog Menon genannt, in dem dieser Menon die Maxime vorbringt, es sei die Tugend des Mannes, „seinen Freunden wohlzutun, aber den Feinden weh.“ (Menon 71E)

Es ist also gut möglich, dass Matthäus in seiner These solche offenbar verbreiteten Vorstellungen aufnimmt. Es sei allerdings ausdrücklich festgehalten, dass ein explizites und allgemeines Verbot, die Feinde zu hassen, in den alttestamentlichen Schriften an keiner Stelle zu finden ist. Im Gegenteil: Im unmittelbaren Kontext von Lev 19,18 wird sogar ausdrücklich der Hass auf den Mitbürger, der sich vergangen hat, verboten. Dieser ist zwar kein „Feind“, doch auch nicht mehr ungebrochen ein „Bruder“ (Lev 19,17). Ebenso werden Rache oder sonst ein nachtragendes Verhalten untersagt (Lev 19,18a). Stattdessen wird den Angesprochenen empfohlen, die Übeltäter zurechtzuweisen. Unmittelbar darauf folgt das Gebot, den Nächsten zu lieben. Dieser Zusammenhang war dem Schriftgelehrten Matthäus zweifellos gut bekannt.

Matthäus zieht also in seiner letzten „Antithese“ das alttestamentliche Nächstenliebegebot aus Lev 19,18 heran und ergänzt es durch eine vermutlich verbreitete, aber nicht in den maßgeblichen Schriften begründete Maxime, den Feind zu hassen. Gegenüber dieser Maxime lässt er seinen Jesus pointiert Stellung beziehen: „Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte.“

Damit wird auch das Nächstenliebegebot in dezidiert Weise interpretiert. Allerdings hatte, wie bereits oben erwähnt, schon der unmittelbare Kontext des Nächstenliebegebots in Lev 19,18 gefordert, gegenüber dem Nächsten, der Schuld auf sich geladen hat, keinen Hass zu hegen und damit den Schritt, eine solche Haltung auch gegenüber Feinden zu praktizieren, fast schon vorbereitet.

Explizit in den Blick kommt der Feind in einer Forderung des weisheitlichen Buches der Sprüche, wonach auch dem Feind in einer Notlage Hilfe gewährt werden solle: „Hat dein



Für den jüdischen Gelehrten Philo von Alexandria gehört zur Menschenliebe auch das wohlwollende Verhalten gegenüber den Feinden, das in der Tora geboten wird.

Feind Hunger, gib ihm zu essen, hat er Durst, gib ihm zu trinken; so sammelst du glühende Kohlen auf sein Haupt und der Ewige wird es dir vergelten.“ (Spr 25,21f.; vgl. auch Spr 24,17; Sir 10,6; 28,1–6)

Auch in einer Rechtssammlung im Buch Exodus, dem Bundesbuch, wird zur konkreten Hilfeleistung für den Feind aufgefordert, wenn dieser sich in einer Notlage befindet: „Wenn du dem verirrtten Rind oder dem Esel deines Feindes begegnest, sollst du ihm das Tier zurückbringen. Wenn du siehst, wie der Esel deines Feindes unter seiner Last zusammenbricht, dann lass ihn nicht im Stich, sondern leiste ihm Hilfe!“ (Ex 23, 4f.)

Zwar ist hier nicht wörtlich vom „Lieben“ des Feindes die Rede; doch geht es um konkrete Handlungen, die dem Feind in ei-

ner Notsituation zugutekommen sollen. Gefordert ist nicht Liebe im emotionalen Sinne, sondern ein konkretes Tun, das man auch dem in Not geratenen Feind angedeihen lassen soll. Wen man sich unter dem Feind vorstellen soll, wird nicht näher ausgeführt.

Die beiden Texte aus dem Buch der Sprüche und dem Bundesbuch haben einen vielfältigen Nachhall in der frühjüdischen Bibelexegese gefunden. So führt ein Midrasch zu Spr 25,21 den Gedanken weiter und zeigt, wie man durch das positive Tun den Feind sogar zum Frieden bewegen könne: „R. Chama b. Chanina sagte: ›Wenn dein Feind, der dich töten will, hungrig und durstig in dein Haus kommt, gib ihm Speise und Trank, und Gott wird Frieden in sein Herz tun.‹“

Das nicht kanonisierte 4. Makkabäerbuch, das etwa zeitgleich zum Matthäusevangelium und vermutlich ebenfalls in Syrien entstanden sein dürfte, nimmt auf Ex 23,4f. Bezug und zeigt anhand des Beispiels der Hilfe für die Feinde, wie die Urteilskraft die Leidenschaften im Griff habe: „Und haltet das bitte nicht für etwas Paradoxes, wo doch die Urteilskraft mit Hilfe des Gesetzes selbst die Feindschaft zu überwinden vermag. Sie verzichtet darauf, durch Umhauen der Bäume die Kulturpflanzungen der Kriegsgegner zu verwüsten (vgl. Dtn 20,19f.), sie rettet das (verirrte) Vieh der persönlichen Feinde vor dem Zugrundegehen und hilft ihm, wenn es (unter seiner Last) zusammenbricht, wieder auf die Beine.“ (4 Makk 2,9b)

Es sei festgehalten, dass ein explizites und allgemeines Verbot, die Feinde zu hassen, in den alttestamentlichen Schriften an keiner Stelle zu finden ist. Im Gegenteil: Im Kontext von Lev 19,18 wird der Hass auf den Mitbürger, der sich vergangen hat, verboten.

Der jüdische Gelehrte Philo von Alexandria (ca. 10 v. Chr. – nach 40 n. Chr.) widmet in einem Anhang zu seinen Auslegungen der Einzelgesetze einen großen Teil seiner Ausführungen über die Tugenden der Menschenliebe und legt dar, dass diese ein zentraler Grundwert der Gesetzgebung des Mose sei. Zu dieser Menschenliebe gehöre auch das in der Tora gebotene wohlwollende Verhalten gegenüber den Feinden (De virtutibus / Über die Tugenden 109–120). Als einen besonderen Fall zieht er dabei das Beispiel aus Ex 23,5 heran, dass man, „wenn die Esel von Feinden unter dem Druck der Lasten, die sie zu tragen haben, erliegen und niedersinken“ (116), nicht vorübergehen, „sondern ihnen die Last erleichtern und ihnen aufhelfen“ solle (116). Daraus soll man lernen, „dass wir uns über das Unglück unserer Haser nicht freuen sollen; denn die Schadenfreude ist, wie er wohl wusste, eine Empfindung unversöhnlichen Grolles, verwandt und zugleich entgegengesetzt dem Neid.“ Ein solches Laster ist für Philo mit einem tugendhaften Charakter nicht vereinbar, und tugendhaftes Verhalten ist seiner Ansicht nach auch gegenüber dem Feind an den Tag zu legen. An etwas späterer Stelle des Werkes erinnert er an die Weisheit der Alten, den Feind immer schon als potentiellen Freund zu sehen (151f.)

Die Beispiele zeigen, wie breit die Überzeugung, dass es den Weisungen Gottes entspreche, sich auch dem Feind gegenüber wohlwollend und gütig zu verhalten, seine Notlage nicht auszunutzen, in der jüdischen Tradition verankert ist.

weitere jüdischen Schriften, so beim jüdischen Historiker Flavius Josephus oder in den Testamenten der Zwölf Patriarchen. Die Beispiele zeigen, wie breit die Überzeugung, dass es den Weisungen Gottes entspreche, sich auch dem Feind gegenüber wohlwollend und gütig zu verhalten, seine Notlage nicht auszunutzen – und grundsätzlich, dass es gottverehrenden Menschen nicht gezieme, Böses mit Bösem zu vergelten –, in der jüdischen Tradition verankert ist.

Faires Verhalten gegenüber Feinden in der nichtjüdischen Tradition

Auch in nichtjüdischen Texten finden sich ähnliche Überzeugungen. In unterschiedlichen Kontexten wird die vul-



Prof. Dr. Sabine Bieberstein leitete den Arbeitskreis, der sich mit den Antithesen beschäftigte. Im kleinen Kreis wurde dieser Teil der Bergpredigt genauer analysiert und diskutiert.

gärethische Maxime, dass es geboten sei, den Freunden Gutes zu tun, den Feinden hingegen zu schaden, in Frage gestellt und zu einem alternativen Handeln aufgerufen.

So fordert Cicero (106–43 v. Chr.): „Nicht hören gar soll man auf die, welche die Meinung vertreten, man müsse den Feinden heftig zürnen und das für die Pflicht eines tapferen und hochgesinnten Mannes halten. Nichts ist nämlich lobenswerter, nichts eines großen und ausgezeichneten Mannes würdiger als Versöhnlichkeit und Milde.“ (De officiis 1,25,88)

Der griechische Philosoph Epiktet (ca. 50–138 n. Chr.) sagt gar über den Kyniker: „Schinden lassen muss er sich wie ein Esel und geschunden noch seine Schinder lieben, als Vater aller, als Bruder.“ (Dissertationes III 22,54)

Bei Seneca (1–65 n. Chr.) schließlich heißt es in seinem Buch über die Wohltaten: „Wenn du die Götter, heißt es, nachahmst, dann erweise auch undankbaren Menschen Wohltaten; denn auch Verbrechern geht die Sonne auf, auch Seeräubern stehen die Meere offen.“ (De beneficiis IV 26,1) (Neuer Wettstein 530f Nr. 18 zu Mt 5,45.)

Die Feindesliebe als das spezifisch Christliche?

Schon diese wenigen ausgewählten Beispiele haben sowohl im jüdischen wie im nichtjüdischen Bereich einige interessante Ähnlichkeiten zum Feindesliebegebot der Bergpredigt zutage gefördert. Zwar fehlt eine wörtliche Parallele zur Formulierung, die Feinde zu „lieben“, und auch die Einkleidung in die Sprachform der „Antithese“ ist so nicht belegt; doch ist die Forderung der Sache nach vielfältig bezeugt. Und die Reihe der Beispiele könnte, wie die umfangreiche Sammlung im Neuen Wettstein zeigt, noch lange fortgesetzt werden. Allerdings zeigt sich beim näheren Hinsehen auch, dass konkrete Argumentation und Zielsetzung jeweils unterschiedlich akzentuiert sein können.

Demnach ist das Feindesliebegebot der Bergpredigt keineswegs einzigartig im Diskursraum der Antike. Es ist vielmehr eingebettet in frühjüdische Diskurse und hat Parallelen in der nichtjüdischen Literatur. Dennoch wiederholt

der matthäische Jesus nicht einfach eine allgemeine Überzeugung der Zeit. Denn es hat sich ja ebenso gezeigt, dass es auch gegenteilige Voten gab. Mit dem Feindesliebegebot der Bergpredigt positioniert sich der matthäische Jesus also in dezidierter Weise. Er greift das Nächstenliebegebot des Alten/Ersten Testaments auf und führt es in profilierter Weise weiter, indem er sich in den Diskursen der Zeit auf die Seite derjenigen stellt, die ein wohlwollendes Verhalten auch gegenüber Feinden fordern, und er bringt dies in der Sprachform der Antithese pointiert zum Ausdruck.

Eigenständige Akzente setzt Matthäus auch in der Art und Weise der theologischen Begründung. Die Feindesliebe ist Ausdruck eines Glaubens an den einen Gott, der als Schöpfer seine Wohltaten auch den Bösen und Ungerechten zukommen lässt. Angesichts der jetzt anbrechenden *basileia*, der Königsherrschaft Gottes oder auch des Himmelreiches, wie es Matthäus ausdrückt, bietet Gott eine neue Heilchance, die für alle gilt, auch für die Sünderinnen und Sünder. Wer sich darauf einlässt, soll und kann in Entsprechung zu dieser grenzenlosen Güte Gottes handeln – er oder sie kann „handeln wie Gott“! Die grenzenlose Güte Gottes hat also ethische Konsequenzen für diejenigen, die sich auf diesen Gott berufen – wobei auch diese Nachahmung Gottes bereits im Buch Leviticus, bezeichnenderweise zu Beginn des für unsere Thematik prägenden Kapitels 19 grundgelegt ist: „Ihr sollt heilig sein, denn ich, der Ewige, euer Gott, bin heilig.“ (Lev 19,2; vgl. auch Lev 20,26; 21,8)

In beiden Texten geht es um eine Grundhaltung der Heiligkeit bzw. Vollkommenheit, die sich an Gottes Verhalten orientiert, sowie um ein Handeln, das aus dieser Haltung entspringt.

Die Bergpredigt inmitten jüdischer Diskurse

Was sich anhand des Gebotes der Feindesliebe gezeigt hat, lässt sich auch an weiteren Texten der Bergpredigt zeigen. So fordert Jesus in der ersten „Antithese“ in seiner Auslegung des Dekaloggebotes „Du sollst nicht töten / morden“: „Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfal-

len sein, und wer zu seinem Bruder sagt: Du Dummkopf!, soll dem Spruch des Hohen Rates verfallen sein; wer aber zu ihm sagt: Du Narr!, soll dem Feuer der Hölle verfallen sein.“ (Mt 5,21f.) Dazu gibt es eine Parallele im jüdischen Traktat *Derech Erez Rabba*, dessen Grundbestand aus mischnischer Zeit stammen dürfte.

Hier wird Rabbi Elieser ben Hyrkanos, ein Zeitgenosse des Matthäus, so zitiert: „Wer seinen Mitmenschen hasst, siehe, der gehört zu denen, die Blut vergießen.“ (DER 11,14)

In der zweiten „Antithese“ aktualisiert Jesus das Dekaloggebot, nicht die Ehe zu brechen, indem er dem Ehebruch schon im Vorfeld einen Riegel schiebt und bereits den gefährlichen Blick von Männern auf Frauen problematisiert (Mt 5,27f.). Die Gefährlichkeit des begehrlischen Blicks wird auch im Testament der Zwölf Patriarchen thematisiert, wenn der scheidende Issachar im Rückblick auf sein Leben über sich sagt: „Außer meiner Frau erkannte ich keine andere; ich hurte nicht durch Erheben meiner Augen.“ (TestIss 7,2)

Das Gebot, keinen Meineid zu schwören, legt Jesus in der vierten „Antithese“ in seiner Aktualisierung so aus, dass man überhaupt nicht schwören solle. Dazu sagt der jüdische Gelehrte Philo von Alexandria in seiner Auslegung des Dekalogs: „Am besten, heilsamsten und vernunftgemäßesten wäre es ja, gar nicht zu schwören, wenn der Mensch bei jeder Aussage so wahr zu sein lernte, dass die Worte als Eide gelten könnten.“ (De decalogo 84) „Wenn aber eine gewisse Notwendigkeit (zum Schwören) zwingt“ (85), zum Beispiel im Rechtswesen, empfiehlt er die zweitbeste

Die Gefährlichkeit des begehrlischen Blicks wird auch im Testament der Zwölf Patriarchen thematisiert, wenn der scheidende Issachar im Rückblick auf sein Leben über sich sagt: „Außer meiner Frau erkannte ich keine andere; ich hurte nicht durch Erheben meiner Augen.“ (TestIss 7,2)



Welche Werte und Überzeugungen der Bergpredigt die Religionen miteinander verbinden, diskutierten auf dem Podium Prof. em. Dr. Rotraud Wielandt, Prof. Dr. Dr. Katharina Ceming und Prof. Dr. Michael Tilly (v. r. n. l.). Moderiert wurde das Gespräch von Prof. Dr. Hans-Georg Gradl (li.).

Lösung: „wahr zu schwören“ (84) und dabei größte Zurückhaltung und Sorgfalt an den Tag zu legen (84–95).

Zum Gewaltverzicht der fünften „Antithese“ gibt es erschütternde Beispiele gewaltlosen Widerstands von Jüdinnen und Juden gegen römische Willkürmaßnahmen, von denen der jüdische Historiker Flavius Josephus berichtet (Bellum 2,169–174; Antiquitates 18,269–274.284).

Zum Vater Unser, dem Gebet Jesu (Mt 6,9–13), gibt es Parallelen in der jüdischen Gebetstradition, insbesondere im 18-Bitten-Gebet und im Kaddisch, das vermutlich in die Zeit vor 70 n. Chr. zurückreicht. Ähnlich wie zu Beginn des Vater Unfers heißt es hier: „*Erhoben und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen geschaffen hat. Er lasse herrschen seine Königsherrschaft in eurem Leben und in euren Tagen und im Leben des ganzen Hauses Israel, in Eile und in naher Zeit.*“

Auch mit der Vergebungsbite nimmt das Vater Unser ein geläufiges Thema jüdischer Gebete auf, wie es beispielhaft in der sechsten Bitte des Achtzehngebets zum Ausdruck kommt: „*Verzeihe uns, unser Vater, ja, wir haben gesündigt. Vergib uns, unser König, ja, wir haben treulos gehandelt.*“

Ebenso gibt es jüdische und nichtjüdische Parallelen zur Goldenen Regel (Mt 7,12), zu den zwei Wegen (Mt 7,13f.)

und zu zahlreichen weiteren Aspekten von Jesu Lehre auf dem Berg.

Das alles macht deutlich: Matthäus schöpft aus einer reichen Tradition der jüdischen Schriften und ihrer Auslegung. Matthäus erweist sich in seinem gesamten Werk, aber auch und besonders in der Rede auf dem Berg als ein ausgezeichnete Kenner der Tora, der prophetischen Schriften, der Psalmen und anderer Schriften, die heute zur Bibel gehören. Er

kannte vermutlich nicht jede einzelne der anderen Schriften, auf die ich verwiesen habe. Aber diese Schriften sind Ausdruck jüdischer Diskussionen um die Schriftauslegung, die zu seiner Zeit geführt wurden und mit denen er sich auseinandersetzt.

Innerhalb dieser Diskussionen stellt Matthäus seinen Jesus in dieser wohlkomponierten Rede als einen überzeugenden jüdischen Lehrer dar, der gegenüber anderen Schriftinterpretationen seine Auslegung des Gotteswillens vorträgt und dabei durchaus auch pointiert Stellung bezieht. Dabei scheint die Verwurzelung in der jüdischen Tradition und die Auseinandersetzung mit der jüdischen Tradition klarer erkennbar als eine direkte Auseinandersetzung mit außerjüdischen ethischen Positionen. Allerdings ist dabei wiederum zu berücksichtigen, dass die jüdischen Diskussionen nicht völlig unabhängig von nichtjüdischen Diskussionen geführt wurden und umgekehrt.

Wenn wir nach besonderen Akzenten von Jesu Lehre auf dem Berg bei Matthäus suchen, dann scheinen sie mir vor allem in der konkreten Komposition der Rede mit ihrer rhetorischen Gestaltung, in der Art und Weise, wie Jesus inmitten der Diskussionen Stellung bezieht, und vor allem in der

Einordnung in die Botschaft vom anbrechenden Reich Gottes zu liegen. Denn wenn Gottes neue Welt jetzt im Kommen begriffen ist, und wenn Gott sich jetzt den Menschen in besonderer Weise zuwendet, dann kann (und muss) diesem Gottesreich entsprechend gehandelt werden. Wie das geht, entfaltet der matthäische Jesus in seiner Lehre auf dem Berg. Dass dabei nicht alles neu erfunden werden muss, zeigt schon die erstaunliche Tatsache, dass nirgendwo in Mt 5–7 der Begriff „neu“ begegnet – auch nicht im Abschluss der Rede in Mt 7,28f. Dies ist umso erstaunlicher, als in der Markus-Vorlage zu diesen Abschlussversen (Mk 1,22.27) noch von einer „neuen Lehre“ Jesu die Rede gewesen war. Dieser Aspekt findet bei Matthäus keine Aufnahme.

Vielleicht ist es also gar nicht die Absicht des Matthäus, die Lehre Jesu als neu und nie dagewesen zu präsentieren. Vielmehr gilt für den Tora-Lehrer Jesus in viel größerem Maße das, was Matthäus wohl über sich selbst als Schriftgelehrten, der ein Jünger des Himmelreiches geworden ist, schreibt: dass er „aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt“ (Mt 13,52). Neues – ja! Aber der Schatz, das ist der Schatz der Tora und der Propheten, der Schatz der jüdischen Schriften und die Tradition ihrer Auslegung. ■

Wenn wir nach besonderen Akzenten von Jesu Lehre auf dem Berg bei Matthäus suchen, dann scheinen sie vor allem in der Einordnung in die Botschaft vom anbrechenden Reich Gottes zu liegen. Wenn Gottes neue Welt jetzt im Kommen begriffen ist, dann muss dem Gottesreich entsprechend gehandelt werden.

Matthäus erweist sich in seinem gesamten Werk, aber auch und besonders in der Rede auf dem Berg als ein ausgezeichnete Kenner der Tora, der prophetischen Schriften, der Psalmen und anderer Schriften, die heute zur Bibel gehören.

Den Vortrag von Hans-Georg Gradl gibt es auch auf Video. Dieses finden Sie in unserem YouTube-Videokanal. In der PDF-Fassung des Hefts führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video. Wenn Sie das Podiumsgespräch zwischen Carmen Tatschmurat, Ulrich Hemel und Gregor Gysi anschauen möchten, folgen Sie [diesem Link](#) oder besuchen Sie unseren YouTube-Videokanal. Die Videos finden Sie auch in der [Mediathek](#) unserer Website.



Die Bergpredigt im Online-Teil

Die Dokumentation der Tagung wird im Online-Teil des Hefts vertieft. Auf den [Seiten 89–95](#) finden Sie das Referat von Reinhold Zwick. Der emeritierte Professor beschäftigt sich in seinem Referat mit der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt. Besonderen Fokus legt er auf die filmische Umsetzung und Gestaltung der Bergpredigt. ■

Im Spiegel der Jahrhunderte

Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt
von Reinhold Zwick

Die Bergpredigt hat tiefe Spuren in der Theologie-, Geistes- und Kulturgeschichte aber auch in der politischen Geschichte der vom Christentum imprägnierten Gesellschaften hinterlassen. Sie hat aber auch weit über diese hinaus ausgestrahlt und erfreut sich auch in anderen Weltreligionen hoher Wertschätzung.

Selbst viele Menschen, die heute mit dem Glauben große Schwierigkeiten haben oder sich dezidiert als Agnostiker oder Atheisten verstehen, können oftmals den Worten der Bergpredigt einiges abgewinnen. Etliche dieser Worte sind zu „geflügelten Worten“ geworden, bei denen vielen gar nicht mehr bewusst ist, woher sie eigentlich stammen. Worte wie: „sein Licht unter den Scheffel stellen“ (Mt 5,14); „um kein Jota verändern“ (Mt 5,18), „niemand kann zwei Herren dienen“ (Mt 6,24) oder „auf Sand gebaut“ (Mt 7,26). Wir müssen uns bei unserem Streifzug durch die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte auf einige wenige Stationen beschränken. Und selbst diese können nur skizzenhaft in Erinnerung gerufen werden. In einem zeitlichen Bogen über 800 Jahre – vom heiligen Franziskus bis zu Papst Franziskus – sollen sechs Deutungsansätze vorgestellt werden, wobei der Schwerpunkt auf der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart liegt.

Der Rahmen – ein Schlüssel?

Eine wichtige Weichenstellung für alle Auslegungen sind die Einleitung und der Abschluss der Bergpredigt. Eröffnet wird sie mit den Worten (alle Bibelzitate nach der *Einheitsübersetzung* von 2016):

„Als Jesus die *vielen Menschen* sah, stieg er auf den Berg. Er setzte sich und seine *Jünger* traten zu ihm. Und er öffnete seinen Mund, er lehrte sie und sprach:“ (Mt 5,1f.) Sind nun die Volksmengen oder die von Jesus um sich gescharten Jünger die Adressaten der anschließenden Rede? Anders gesagt: Richtet sich die Bergpredigt an eine durch die Jünger repräsentierte Elite der nach Vollkommenheit Strebenden? Oder auch an die große Schar der



Prof. em. Dr. Reinhold Zwick, Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik; Schwerpunkt Biblische Theologie an der Universität Münster

Vertiefung des Themas von Seite 4–20

Die Bergpredigt

übrigen Anwesenden, die zunächst für das Volk Israel steht, am Ende aber für alle Menschen? Der Exposition zufolge sind beide, für die Auslegung und den Geltungsbereich der Bergpredigt eminent folgenreiche Lesarten möglich. Dass die Worte Jesu auch an die große Menge gerichtet waren, stellt dann freilich der die Bergpredigt beschließende Vers klar: „Und es geschah, als Jesus diese Rede beendet hatte, war *die Menge* voll Staunen über seine Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten.“ (Mt 7,28f.)

Die Adressaten sind also beide: die Jünger *und* die Volksmengen. Ulrich Luz fasst es in seinem großen Matthäuskommentar treffend: Bei den Adressaten handle es sich um „zwei gleichsam konzentrische Kreise“. Sehr schön hat diese Auffassung lange vor Luz der Regisseur George Stevens in seinem Jesusfilm *Die größte Geschichte aller Zeiten* (1965) ins Bild gesetzt, indem er auf einem Gipfelplateau die Jünger im Kreis um Jesus und darunter die Menge als Zuhörer zeigt. Die Bergpredigt und ihr Anspruch richten sich also grundsätzlich an alle Menschen. Sie ist keine exklusive ‚Jüngerethik‘, obwohl sie – wie auch in der Zeit des ersten unserer Interpreten – lange so begriffen wurde.

Franziskus von Assisi

In den Tagen des heiligen Franziskus (1181/1182–1226) war die scholastische Theologie mit ihrem großen Meister Thomas von Aquin weithin unangefochten mit ihrer Position, dass die Bergpredigt für eine *Zwei-Stufen-Ethik* stehe: Vollumfänglich gelte der Anspruch der dort festgehaltenen Worte Jesu nur für einen vergleichsweise kleinen Kreis. Nur wenige seien berufen und befähigt, die Weisungen der Bergpredigt tatsächlich zu leben: die *geistlichen Eliten* von Männern und Frauen, wie Ordensleute, Kleriker, Asketen oder heiligmäßig lebende Menschen. Für sie seien die Weisungen der Bergpredigt *verpflichtende Gebote* (*praecepta*), für alle übrigen Christen hingegen nur *Ratschläge* (*consilia*). Denn



für die große Masse der Gläubigen sei ein Leben nach der Bergpredigt praktisch unmöglich, stünden dem doch ihre vielfältigen innerweltlichen Verpflichtungen entgegen.

Demgegenüber vertrat nun Franziskus von Assisi die Auffassung, dass die Bergpredigt grundsätzlich alle Menschen in Anspruch nimmt, wobei aber auch für ihn dieser Anspruch wie für die Jünger Jesu auch in der Folgezeit für ihre um konsequente Jesusnachfolge bemühten ‚Erben‘, wie eben die franziskanische Bewegung, nochmals verschärft ist. Insofern begegnet so bereits bei Franziskus das Modell der ‚konzentrischen Kreise‘. Explizit auf die Bergpredigt bezieht sich Franziskus besonders in seinen sogenannten *Admonitiones*, den „Ermahnungen“ an seine Mitbrüder. Dabei greift er einzelne Sentenzen auf, die ihm besonders wichtig sind: Entschieden im Vordergrund stehen die *Seligpreisungen*, näherhin (in seiner Reihung) die der *Friedfertigen* (Mt 5,9), auf die er gleich zwei Mal eingeht und so besonders akzentuiert (cap. 13 u. 15); sodann die der *Armen im Geiste* (Mt 5,3; in cap. 14) und derjenigen, *die reinen Herzens sind* (Mt 5,8; cap. 16). Die kurzen Reflexionen auf die Bedeutung der jesuanischen Seligpreisungen für die Brüdergemeinschaft (und über sie hinaus) verschränkt Franziskus mit einer umfanglicheren Reihe eigener Seligpreisungen, die er formelhaft mit „*beatus servus*“ eröffnet („selig der Knecht“; besser „Diener“, als welcher sich Jesus selbst verstanden hat; vgl. Mk 10,45). Die von Franziskus neu gebildeten Seligpreisungen sind stark auf seine Brüder zentriert (vgl. cap. 10; 11; 17–26; 28). Dabei ahmt Franziskus auch insofern Jesus nach, als er diese eigenen Seligpreisungen nach dem Muster der lukanischen Seligpreisungen (Lk 6,20b–26) wiederholt mit antithetischen „Wehe“-Rufen kombiniert (so in cap. 19–21; 26).

Eröffnet werden die expliziten Rekurse auf die Bergpredigt in cap. 9 mit kurzen Gedanken zum Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44) und im Schlusskapitel der *Admonitiones* mit einem Zitat aus Jesu langer Reflexion auf die „rechte Sorge“ (Mt 6,19–34) beendet: Selig gepriesen wird der Diener, „der das Gute, das der Herr ihm zeigt, als *Schatz im Himmel sammelt*“ (cap. 28; nach Mt 6,20).

Die von Franziskus aus der Bergpredigt zitierten Seligpreisungen und die Aufforderung zur Feindesliebe sind für ihn *elementare Weisungen Gottes* für die Menschen und sie durchgreifen als solche das gesamte Denken und Wirken des Heiligen, auch seinen Lebensstil im Zeichen des Armutsideals und seine Spiritualität – also all das, wofür er seine Brüder und am Ende alle Menschen begeistern wollte. Jesu Worte von den Friedensstiftern und der

Feindesliebe suchte er auch, wie man heute sagen würde, auf geopolitischer Ebene umzusetzen, als er sich in Ägypten um eine Versöhnung zwischen Christen und Muslimen bemühte, wenn auch erfolglos.



Die hier gezeigte Szene stammt aus dem Film *Die größte Geschichte aller Zeiten* von George Stevens. Jesus steht auf dem Gipfelplateau, davor die Jünger und darunter die zuhörende Menschenmenge.

Mag die Anordnung der einzelnen *Admonitiones* auch redaktioneller Art sein, so ist es doch sicher kein Zufall, dass diese nach dem wunderbaren poetischen Text „*Ubi caritas*“ (cap. 27) mit Worten aus der Perikope „*Von der rechten Sorge*“ (Mt 6,19–34) beschlossen werden. Besonders der lange Schlussteil mit seiner *Ermunterung zum Frei-Sein von Sorge* (VV. 25–34) ist für Franziskus von hoher Bedeutung. Denn diese Perikope begründet die von Jesus geforderte Entscheidung zu einer grundlegenden Einstellungsveränderung, zu einem Persektivwechsel: Man soll sein Vertrauen einzig auf Gott setzen. Eindringlich und in poetischer Sprache verweist Jesus dabei auf den Überschuss der Schönheit seiner Schöpfung, als Ermutigung, sich von der Sorge um Irdisches frei zu machen. Einige wenige Verse mögen dies veranschaulichen:

„Seht euch die Vögel des Himmels an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie?“ (V. 26) Oder: „Was sorgt ihr euch um eure Kleidung? Lernt von den Lilien des Feldes, wie sie wachsen: Sie arbeiten nicht und spinnen nicht. Doch ich sage euch: Selbst Salomo war in all seiner Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen.“ (V. 28f.)

Mit Worten wie diesen wird die Perikope „*Von der rechten Sorge*“ zum Grundtext der franziskanischen Schöpfungsspiritualität. Ihre Gedanken klingen besonders nach im berühmten *Sonnengesang* des Heiligen, seinem großen Dankes- und Lobeshymnus an die Schöpfung Gottes. Wie Jesus in der besagten Perikope drückt auch Franziskus in diesem Hymnus in poetischer Sprache seinen tiefen Glauben aus, dass sich *Gott um alle Geschöpfe sorgt*. Gottes Liebe und Vorsehung umfängt auch jene Teile seiner Schöpfung, die vielen Menschen hinsichtlich ihres Gebrauchswerts als wertlos, ja überflüssig erscheinen, wie die Lilien, die „nur“ die Felder schmücken, aber keinen praktischen Nutzen haben. Die Aktualität dieser Gedanken vom Wert eines jeden Lebewesens liegt auf der Hand! Man denke nur an die sich heute massiv verstärkenden Bemühungen zum Artenschutz. Wenigstens ein kleiner Ausschnitt aus dem *Sonnengesang* möge verdeutlichen wie in ihm Worte Jesu aus der Bergpredigt nachklingen:

Die von Franziskus aus der Bergpredigt zitierten Seligpreisungen und die Aufforderung zur Feindesliebe sind für ihn *elementare Weisungen Gottes* für die Menschen und sie durchgreifen als solche das gesamte Denken und Wirken des Heiligen.

„Gelobt seist du, mein Herr,
durch unsere Schwester, Mutter Erde,
die uns erhält und lenkt
und vielfältige Früchte hervorbringt
und bunte Blumen und Kräuter.“

(Fünfter Lobpreis)

Das in der Schöpfung offenbare Geheimnis Gottes sollte in der Spur des heiligen Franziskus nicht nur in den Herzen bewahrt, sondern auch *handlungsleitend* werden. Der Heilige aus Assisi besaß eine nicht zuletzt von der Bergpredigt inspirierte ungemein *hohe ökologische Sensibilität*, deren Relevanz nicht verblasst ist. Im Gegenteil! So ist es überhaupt mit seiner Rezeption der Bergpredigt: Liest man die Worte Jesu ‚franziskanisch‘, werden sie zur Einrede in unsere Lebenshaltung und Lebenspraxis.

Martin Luther

Anders als Franziskus hat sich Martin Luther (1483–1546) nicht nur verstreut in seinen Schriften, sondern auch zusammenhängend und systematisch über die Bergpredigt geäußert: in einer am 9. November 1530 begonnenen Predigtreihe in Wittenberg, die dort erstmals 1532 erschienen ist (Werkausgabe Bd. 32). Die Bergpredigt ist auch für ihn *der* Grundtext der Verkündigung Jesu schlechthin. Wir können hier nur einen basalen Aspekt von Luthers umfänglicher Interpretation skizzieren. Wie er gleich in der „Vorrede“ zu seiner Predigtreihe mit polemischer Schärfe gegen die ‚römische‘ Theologie betont, ist auch für ihn, wie schon für Franziskus, die Bergpredigt nicht exklusiv an die nach Vollkommenheit Strebenden adressiert, sondern richtet sich grundsätzlich an alle Christenmenschen. Für den Großteil von ihnen mildert Luther aber mit Rücksicht auf die praktischen Bedingungen und Erfordernisse des Lebens ihren Verpflichtungscharakter und macht viele Ausnahmen, wie beispielsweise, indem er den Waffendienst nicht grundsätzlich ablehnt, für Soldaten vom Tötungsverbot und von der Feindesliebe.

Von grundlegender Bedeutung ist für Luther bei seiner Auseinandersetzung mit der Bergpredigt deren Vereinbarkeit mit seinem großen Leitthema: dem Verhältnis von *Gesetz und Evangelium* bzw. von den *Werken des Gesetzes und der Rechtfertigung aus dem Glauben*. Damit kommt ein programmatisches Auftaktstück der Bergpredigt in den Fokus: die Perikope „Vom Gesetz und den Propheten“ (Mt 5,17–20). Ich zitiere nur die ersten beiden Verse:

„Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben! Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen. Amen, ich sage euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird kein Jota und kein Häkchen des Gesetzes vergehen, bevor nicht alles geschehen ist.“

Luther müssen diese Worte in eine gewisse Verlegenheit bringen, kommt er doch nicht umhin anzuerkennen, dass Jesus mit der Bergpredigt das im Alten Testament be-

wahrte „Gesetz“ nicht aufheben und die Bergpredigt auch kein neues Gesetz sein wollte. Vielmehr will Jesus das Gesetz „erfüllen“, indem er eine endgültige Interpretation des Willens Gottes vorlegt. Dieser bereits im Alten Testament überlieferte Wille soll um kein Jota, also nicht um den kleinsten Buchstaben verändert oder gar aufgehoben werden. In der Spur des Apostels Paulus ist nun aber der Kerngedanke der Theologie Luthers, dass der Mensch *nicht* durch das Gesetz oder die „Werke des Gesetzes“ gerechtfertigt, d. h. in das rechte Verhältnis zu Gott gesetzt wird, sondern am Ende allein durch den Glauben. Ganz so, wie dies Paulus pointiert im Galaterbrief ausgedrückt hat: „Wir wissen, dass der Mensch nicht aus Werken des Gesetzes gerecht wird, sondern aus dem Glauben an Jesus Christus.“ (Gal 2,16) Der Kronzeuge für Paulus ist dabei Abraham, der trotz seiner jahrzehntelangen Kinderlosigkeit Gottes Verheißung eines Sohnes glaubt, und von dem es deshalb im Buch Genesis heißt – wie Paulus in Gal 3,6 zitiert: „Er [Abraham] glaubte Gott und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet.“ (Gen 15,6)

Daraus ergibt sich für Luther natürlich die Frage: Wenn doch der Glaube entscheidend ist, welchen Sinn und welche Bedeutung hat dann das Gesetz, von dem Jesus in der Bergpredigt um kein Jota abrücken will? Auch Luthers Antwort hierauf ist bei Paulus vorgezeichnet (vgl. z. B. Gal 3,6–18): Kein Mensch, auch kein Priester oder Mönch ist frei von Sünde, und keiner kann alle Gebote erfüllen. Insofern macht uns das Gesetz in seiner Unerfüllbarkeit unsere Erlösungsbedürftigkeit bewusst und ist damit eine Art ‚Sündenspiegel‘, der für unsere Begrenztheit sensibilisiert. Gerecht vor Gott werden wir am Ende nur durch den Glauben und durch die von Gott geschenkte Gnade. Dadurch wird jedoch das Gesetz nicht außer Kraft gesetzt oder überflüssig. Denn das Gesetz macht uns nicht nur unsere Sündhaftigkeit bewusst, sondern bleibt für Luther auch eminent bedeutsam für die Regulierung des Zusammenlebens der Menschen: Es hegt das Böse ein und beschützt das Gute.

**Kein Mensch, auch kein
Priester oder Mönch ist
frei von Sünde, und keiner
kann alle Gebote erfüllen.
Insofern macht uns das
Gesetz in seiner Unerfüll-
barkeit unsere Erlösungs-
bedürftigkeit bewusst.**

Dietrich Bonhoeffer

Machen wir einen großen zeitlichen Sprung ins 20. Jahrhundert, bleiben aber weiterhin in der protestantischen Theologie – bei Dietrich Bonhoeffer (1906–1945). Seine Sicht der Bergpredigt entwickelte Bonhoeffer vor allem in seinem 1937 veröffentlichten Buch *Nachfolge*, das in seiner Zeit als Dozent am Predigerseminar Finkenwalde entstanden ist. Bonhoeffer war Anhänger der evangelischen Gruppierung *Bekennende Kirche* (seit 1934: *Barmer Theologische Erklärung*), die dem Hitler-Regime und den zum Schulterchluss mit diesem bereiten *Deutschen Christen* kritisch gegenüberstand. Er wollte die Kirche insgesamt erneuern: Sie sollte die Bergpredigt ernst nehmen und Jesu Worten uneingeschränkt nachfolgen. Gegenüber Luther, der stark auf die göttliche Gnade als Grund der Rechtfertigung des



Menschen abgehoben hatte, betonte Bonhoeffer unter dem Eindruck der Naziherrschaft auch die Notwendigkeit eines entschiedenen Handelns aus dem Geist der Bergpredigt. Dabei unterstrich er immer wieder das „Außerordentliche“ der Bergpredigt, ihr „Nichtselbstverständliches“.

Bonhoeffer zufolge müsse dieses „Außerordentliche“ getan werden – aus Gehorsam gegenüber Gott, nicht aber um des Außerordentlichen selbst willen. Die Aufforderung zu

Gehorsam und konsequenter Nachfolge ergehe dabei besonders an einen engeren Kreis, an die heutigen „Jünger“, wie Bonhoeffer sie nennt, und könne nicht allen abverlangt werden. Das ist auch auf dem Hintergrund des lebensgefährlichen Widerstands gegen den Nationalsozialismus zu sehen. Konsequente Nachfolge schließt für Bonhoeffer die Bereit-

schaft zur Kreuzesnachfolge ein. Mit Blick auf Jesu Worte „Von den zwei Wegen“ (Mt 7,13–14), vom schmalen und vom breiten Weg, schreibt Bonhoeffer in *Nachfolge*:

„Die Jünger sind wenige und werden immer wenige sein. Dieses Wort Jesu schneidet ihnen jede falsche Hoffnung auf ihre Wirksamkeit ab. [...] Die Jünger gehen in ihr Verderben. Was kann der Trost der Jünger in solcher Erfahrung sein, wenn nicht allein dies, dass Ihnen das Leben verheißen ist, die ewige Gemeinschaft Jesu?“

Die Jünger sind gerufen, den „schmalen Weg“ zu gehen, der eigentlich ein „unerträglicher Weg“ ist, auf „dem jeden Augenblick der Abfall droht.“ Er könne nur beschritten werden, wenn „ich Jesus Christus vorangehen sehe, Schritt für Schritt. Sehe ich allein auf ihn und folge Ihm, Schritt für Schritt, so werde ich auf diesem Wege bewahrt.“ Bonhoeffer selbst wurde 1940 erst mit Rede-, dann auch mit Schreibverbot belegt. 1943 wurde er inhaftiert und am 9. April 1945 im KZ Flossenbürg ermordet – nur einen Monat vor der Kapitulation der Deutschen Wehrmacht. Einer seiner letzten Texte ist das bekannte Gedicht *Von guten Mächten treu und still umgeben*. In poetischer Sprache verdichtet es die eben zitierten Gedanken zur Nachfolge der Jünger und gerade auch die Zuversicht des Bewahrtwerdens auf dem „schmalen Weg“, bis zum Durchgang durch die „schmale Pforte des Kreuzes Jesu Christi zum Leben“, wie er in seinem Buch geschrieben hatte. Zugleich atmet dieser wunderbare Text mit seinem basso continuo von der Geborgenheit in Gott aber auch den Geist von Jesu Ermunterung „Sorgt Euch nicht“ (Mt 6,25), die schon Franziskus so tief inspiriert hatte.

Leonhard Ragaz

Nur wenige Jahre nach Bonhoeffers *Nachfolge* erschien in der Schweiz ein weiteres Buch über die Bergpredigt, das ebenfalls eine große Wirkung entfalten sollte. Sein Autor war der Schweizer evangelische Theologe Leonhard Ragaz (1868–

1945). Anders als Bonhoeffer schrieb er nicht aus der unmittelbaren Betroffenheit vom politischen Terror, sondern aus der ihn existentiell bedrängenden Wahrnehmung sozialer Not und gesellschaftlicher Ungerechtigkeit. Leonhard Ragaz stammt aus einer kleinbäuerlichen Familie in Graubünden. Nach dem Studium der evangelischen Theologie hatte er in der Schweiz verschiedene Pfarrämter inne und wurde schließlich 1908 auf eine Professur für Systematische und Praktische Theologie in Zürich berufen. Zeitlebens hatte sich Ragaz sehr intensiv sozial engagiert: für die Arbeiter, für die in der Schweiz lange sehr benachteiligten Frauen, für sozial Marginalisierte und in den Zeiten der beiden Weltkriege für Kriegsdienstverweigerer und Geflüchtete. Hinzu kam sein Einsatz für Frieden und Völkerverständigung. Nach dem ersten Weltkrieg wurde er zu einem führenden Kopf der internationalen Friedensbewegung.

1921 gab Ragaz seine Professur auf und zog in ein Züricher Arbeiterviertel, um näher bei den Armen zu sein und sich ganz seinen sozialen und politischen Aktivitäten widmen zu können. Dieses Engagement gründiert auch sein Buch *Die Bergpredigt*, das 1945, in seinem Todesjahr, erschienen ist. Es ist nicht für ein akademisches Publikum geschrieben, sondern hofft primär auf Leser unter den Menschen, um die sich Ragaz sein ganzes Leben über bemüht hat. Insofern ist das Buch auch die Summe und der Schlussstein seines Wirkens.

Ragaz ist zutiefst überzeugt von der sozialen und politischen Relevanz der Bergpredigt. Deshalb verwirft er Deutungen, die sie auf die religiösen Eliten zentrieren ebenso wie auch solche, die stark auf den Einzelnen und seinen Glauben abheben. Dabei stellt er sich auch gegen Luthers Deutung: Denn für ihn ist die „Gerechtigkeit“, von der Jesus spricht, zuvorderst ein sozialer und politischer Imperativ. Ragaz will eine Neuinterpretation der Bergpredigt, die ihren *sozialen Sinn* freilegt. Das kommt bereits in den programmatischen Überschriften zum Ausdruck, die er über seine Kapitel setzt. So überschreibt er beispielsweise seine Ausführungen zu den Seligpreisungen mit „Die Magna Charta des Reiches Gottes“ (Kap. 1) oder das Kapitel über die Perikope „Von der rechten Sorge“ (Mt 6,19–34) mit „Der Sturz der Götzen“ und diskutiert dann das Verhältnis von Armut und Reichtum. Das ist die Perikope, die bereits Franziskus von Assisi so inspiriert hatte, und es kommt nicht überraschend, dass sich Ragaz diesem Heiligen besonders verbunden sah – wie auch mit Blick auf Pazifismus und Gewaltlosigkeit mit Leo Tolstoi und Mahatma Gandhi. Zum Leitmotiv seiner Interpretation wird die *Seligpreisung der Armen*, die die Bergpredigt programmatisch eröffnet. Dabei hält es Ragaz hier mit der lukanischen Version, die von den Armen ohne den vieldeutigen Zusatz „im Geiste“ spricht, den er als Verschiebung des sozialen Profils in Richtung des Spirituellen versteht.

Mit seiner Neuinterpretation, die die Bedeutung und das handlungsleitende Potential der Bergpredigt für die soziale und politische Gegenwart freizulegen sucht, ist Ragaz ein Pionier der politischen Theologie.

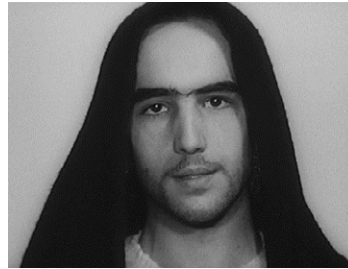
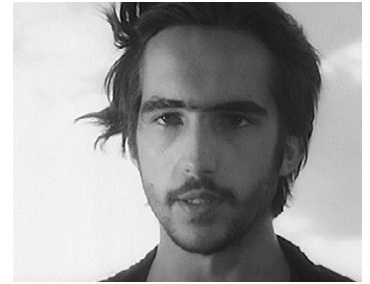
Die von Jesus in seiner Nachfolge als Einlassbedingung für das Reich Gottes geforderte „neue Gerechtigkeit“, die „größer ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer“ (Mt 5,20), buchstabiert Ragaz mit Blick auf die soziale und politische Wirklichkeit seiner Zeit folgendermaßen aus – und versammelt dabei stichwortartig die zentralen Momente seines Denkens und Handelns: „Gott schafft Freiheit und Menschenwürde. Gott fordert Gerechtigkeit. Gott strahlt Wahrheit aus, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, Liberalismus, Demokratie, Sozialismus, Kommunismus – alle recht verstanden – sind solche Ausstrahlungen.“ Wir müssen uns hier auf diese knappe Positionsbestimmung beschränken. So viel dürfte aber jetzt schon deutlich sein: Mit seiner Neuinterpretation, die die Bedeutung und das handlungsleitende Potential der Bergpredigt für die soziale und politische Gegenwart freizulegen sucht, ist Ragaz ein Pionier der politischen Theologie. Seine Neuinterpretation der Bergpredigt und seine zahlreichen anderen Schriften wie auch sein Lebensstil als Armer unter den Armen machen ihn zu einem Vorläufer sowohl der Bewegung *Christen für den Sozialismus*, die in den frühen 1960er Jahren eine kurze Blüte erlebte, als auch zum Vorläufer, ja womöglich ersten Vertreter der Theologie der Befreiung.

Sein Bergpredigt-Buch lohnt immer noch die Lektüre. Ich selbst fühlte mich sehr an Ragaz erinnert, als vor bald zwanzig Jahren, im April 2004, ein sogenanntes „Dossier“ der Zeitschrift *Publik Forum* erschienen ist – unter dem Titel „Die Bergpredigt. Vision für das 21. Jahrhundert“. Hätte er es noch erlebt, wäre Leonhard Ragaz ganz sicher unter den Autoren gewesen, ja hätte dieses Heft vielleicht sogar herausgegeben.

Pier Paolo Pasolini

Von Leonhard Ragaz ist es in Sachen Evangelium kein weiter Weg zu Pier Paolo Pasolini (1922–1975), einem der bedeutendsten europäischen Künstler und Intellektuellen des 20. Jahrhunderts. Pasolini war katholisch sozialisiert, sagte sich aber später von seinem Glauben los und ordnete sich als Atheist ein. Gleichwohl blieb er innerlich dem Christentum sehr verbunden. Ich denke, die Lossagung hing eng mit seiner Homosexualität zusammen, weil er so wohl seinen durch die damalige katholische Moralität befeuerten, ihn niederdrückenden Schuldgefühlen entkommen zu können glaubte. Pasolini litt ebenso an der (katholischen) Kirche und kritisierte sie beharrlich, wie er gleichzeitig hoffte, diese könne zu einer wichtigen ethischen, sozialen und spirituellen Kraft werden, sobald sie Machtpositionen aufgeben werde und sich von Grund auf erneuere.

Im Jahre 1964 präsentierte Pasolini seine Filmbearbeitung des Matthäusevangeliums, die er dem Andenken an Papst Johannes XXIII. widmete. Wie für Ragaz sind auch für Pasolini Jesu Option für die Armen und die soziale Relevanz seiner Verkündigung von entscheidender Bedeutung. Sein Film *Das erste Evangelium – Matthäus* partizipiert an der Aufbruchsstimmung des II. Vatikanums und ist ebenfalls ein Präludium der Theologie der Befreiung, jener Bewegung, der zehn Jahre später der Titel des grundlegenden Werkes von Gustavo Gutierrez ihren Na-



In Pier Paolo Pasolinis Film *Das erste Evangelium – Matthäus* kommen Jesu Adressaten der Bergpredigt nie ins Bild. Der Regisseur lässt Jesus in Großaufnahme direkt die Zuschauer vor der Leinwand ansprechen – wie die vier abgebildeten Szenen zeigen.

men gegeben hat. Gleichzeitig ist der Film ein künstlerischer Kommentar zum Matthäusevangelium, der auch für die Exegese vielfältige Impulse bereithält.

Obwohl Pasolini grundsätzlich Matthäus eng folgt, erlaubt er sich doch auch bei der *Inszenierung und Kontextuierung der Bergpredigt* einige interessante Modifikationen und Konkretisierungen. So schiebt er etwa zwischen den Sammelbericht zum ersten Auftreten Jesu (Mt 4,23–25) und den bei Matthäus direkt folgenden Auftakt zur Bergpredigt (Mt 5,1) die „Heilung eines Aussätzigen“ (Mt 8,1–4) ein. Damit bricht er das matthäische Nacheinander von Wort- und Tatverkündigung auf und lässt die Bergpredigt von einem ersten Beispiel von Jesu tätiger Zuwendung zu den Armen, zu denen auch die stigmatisierten Kranken rechneten, umfassen sein. Die Heilung und die Freude über sie wirken dabei wie ein Vorschein auf die Wahrfähigkeit der Zusagen der anschließenden „Seligpreisungen“. (Die Bergpredigt-Sequenz findet sich auf der DVD von *Arthouse – Kinowelt Home Entertainment* unter Kap. 7; 38:55–42:34.)

So schlicht Pasolinis Inszenierung der Bergpredigt mit dem frontal in die Kamera sprechenden Jesus auf den ersten Blick auch scheinen mag, so interpretativ wirksam ist sie doch bei näherer Betrachtung:

- Pasolini hat mit künstlerischer Intuition den *Kompositionscharakter* der Bergpredigt erkannt und schnürt diese Komposition gewissermaßen auf. Er arrangiert die Perikopenfolge teilweise anders und muss natürlich, nicht zuletzt auch aus Zeitgründen, eine Auswahl treffen.
- Die Bergpredigt ist für Pasolini kein einmaliges, großes ‚Event‘. Vielmehr spricht sein Jesus die Worte an den verschiedensten Orten, immer im Freien, zu jeder Tages- und Nachtzeit und quasi bei jedem Wetter.
- Jesu Adressaten kommen nie ins Bild, aber es sind gewiss nicht die religiösen Eliten in den Städten oder im Tempel, und auch die wohlhabenden Gutsbesitzer werden sich kaum zu Jesus hinausgeben haben. Seine



Adressaten sind die Menschen auf dem Land, die von der Steuerlast niedergedrückten Kleinbauern und die ausgebeuteten Tagelöhner. Indirekt wird so die Bergpredigt zu einem basalen Ausdruck von Jesu Option für die Armen.

- Adressaten sind aber besonders auch die *Zuschauer im Kino*: Jeder einzelne wird direkt von der Leinwand her angesprochen. Damit zielt die Botschaft der Bergpredigt auch direkt in die Gegenwart. Jesus spricht zu uns in Großaufnahmen, wobei seinen Worten oftmals durch kleine Ranfahrten der Kamera oder Zooms noch mehr Eindringlichkeit verliehen wird. Genauso arbeitet Wim Wenders in seinem Film über Papst Franziskus, wenn er diesen immer wieder direkt von der

In Pasolinis bekanntermaßen großen Wertschätzung des heiligen Franziskus verbinden sich Spiritualität und Akzentuierung der gesellschaftlich-politischen Relevanz von Jesu Verkündigung, die sich beide in der Bergpredigt verdichten.

Leinwand zu uns sprechen lässt. Dies ist sicherlich eine Hommage an Pasolinis Matthäusfilm, den Wenders außerordentlich schätzt.

- Jesus spricht seine Worte in einem *weiten Fächer von Stimmlagen*, wie man einen solchen beim Lesen der Bergpredigt immer als Möglichkeit mitbedenken sollte: Der Bogen reicht von aufmunternd und ermutigend bis zu drängend, fordernd, ja mitunter scharf. Jesus zieht gewissermaßen alle Register, um seine Inhalte wirkungsvoll zu vermitteln.
- Unmittelbar vor dem Ruf in die Entscheidung mit der Perikope „Von den zwei Wegen“ (Mt 7,13–14), mit der Pasolini seine Bergpredigt beschließt, platziert er einen umfänglichen Abschnitt aus der langen Perikope „Von der rechten Sorge“, näherhin deren bündelnden Part in den Versen Mt 6,25–34. Diese prominente Positionierung und die ausführliche Zitation sind auch eine Reverenz Pasolinis an den großen Heiligen aus Assisi, dem diese Worte so wichtig waren. Pasolini lässt sie Jesus mit sanfter, ja uns geradezu zärtlich umwerbender Stimme sprechen und blendet dazu Töne aus dem wunderbaren, meditativen Adagio von Bachs E-Dur-Konzert für Violine und Orchester ein (BWV 1042). In Pasolinis bekanntermaßen großen Wertschätzung des heiligen Franziskus verbinden sich Spiritualität und Akzentuierung der gesellschaftlich-politischen Relevanz von Jesu Verkündigung, die sich beide in der Bergpredigt verdichten. Nicht zufällig lässt Pasolini in der zentralen Franziskus-Episode seines Films *Große Vögel – kleine Vögel* (1965), der unmittelbar auf die Evangelienverfilmung folgte, seinen Franziskus Worte aus der sogenannten „Friedensrede“ von Papst Paul VI. vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen sprechen (am 4. Oktober 1965), in denen dieser die Überwindung von Klassenunterschieden und globale Gerechtigkeit forderte.

Papst Franziskus

Wie sehr auch er den Heiligen Franziskus verehrt, hat Jorge Mario Bergoglio (geb. 1936) durch die Wahl seines Papstnamens unterstrichen. Den *Sonnengesang* des Heiligen aus Assisi zitiert der Papst im Titel seiner zweiten, bedeutenden Enzyklika *Laudato si* über „die Sorge für das gemeinsame Haus“ (2015), wie ihr Untertitel lautet. Und die franziskanische Schöpfungsspiritualität ist, wie wir sahen, nachhaltig von der Bergpredigt inspiriert: von Jesu Appell, „frei von der Sorge“ zu sein, den er mit dem Lobpreis der Schönheit und der Wohl-Eingerichtetheit der Schöpfung begründet hat. Und diesem Lobpreis ist auch ein starker Imperativ zur Erhaltung der Schöpfung eingeschrieben. Die Bergpredigt grundiert zweifelsohne das gesamte Wirken des Papstes, besonders sein Handeln „ad extra“, d. h. in die Welt hinein: sein Engagement für Frieden, für Geflüchtete, für die Opfer sozialer Ungerechtigkeit u. v. a., wofür ihm weltweit große Anerkennung zuteil wurde und wird. *Explizit* kommt Papst Franziskus aber vergleichsweise selten auf die Bergpredigt zu sprechen. Tut er dies, dann gilt seine Aufmerksamkeit besonders den „Seligpreisungen“. Bei einer Stadion-Predigt am 1. November 2016 im schwedischen Malmö sagte er einmal in der ihm eigenen etwas saloppen Art, aber doch programmatisch: „Die Seligpreisungen sind in gewisser Weise der Personalausweis des Christen, der ihn als Anhänger Jesu ausweist.“

Den Seligpreisungen widmete der Papst 2018 einen langen Passus in seinem Apostolischen Schreiben *Über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute*, das er mit *Gaudete et exultate* (Mt 5,12: „Freut Euch und jubelt“) überschrieben hat, also mit den Anfangsworten der letzten Seligpreisung. Noch deutlicher wird sein persönlicher Zugang zu den Seligpreisungen zwei Jahre später in seiner ihnen gewidmeten, über neun Wochen geführten Katechese bei den Generalaudienzen im Vatikan (online unter: www.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2020.html). Hier wird sichtbar, wie sehr Franziskus die

Literatur (Auswahl)

Dieter Berg (Hg.), *Franziskus von Assisi. Sämtliche Schriften*. Lateinisch / Deutsch (Reclam UB), Stuttgart 2014.

Ursula Berner, *Die Bergpredigt. Rezeption und Auslegung im 20. Jh.* (GTA 12), Göttingen, 3. Aufl. 1985.

Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 1–7) (EKK 1,1), Neukirchen-Vluyn, 5. Aufl. 2002.

Martin Stiewe / François Vouga, *Die Bergpredigt und ihre Rezeption – als kurze Darstellung des Christentums*, Tübingen–Basel 2001.

Reinhold Zwick, *Bilder deuten Worte. Inszenierungen der Bergpredigt im Film*, in: H.-U. Weidemann (Hg.), *Er stieg auf den Berg ... und lehrte sie (Mt 5,1f.). Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt* (SBS 226), Stuttgart 2012, 169–205.

Worte Jesu für das Leben der einzelnen Gläubigen bedeutsam zu machen sucht, indem er sie lebenspraktisch und spirituell interpretiert. Verdeutlichen wir uns den Zugang von Papst Franziskus exemplarisch an seinen Worten zu derjenigen Seligpreisung, die seinem Wahlspruch als Papst am nächsten kommt. Dieser zitiert den großen Theologen Beda Venerabilis und lautet *Miserando atque eligando*, also: „Durch Erbarmen und Erwählung“. Das erste Motto-Wort bestimmt die fünfte Seligpreisung (Mt 5,7): „Selig die Barmherzigen, denn sie werden Erbarmen finden.“ Diese Seligpreisung hat, wie Franziskus bemerkt, eine Sonderstellung, ist sie doch die einzige, in der „die Ursache und die Frucht der Glückseligkeit übereinstimmen.“ (Dieses und die folgenden Zitate stammen aus der Katechese vom 18.3.2020.) Sie ist gesprochen in der für Jesus typischen Sprache der „Wechselseitigkeit“, die wir auch aus dem Vaterunser kennen, aus der Bitte um die Vergebung der Schuld, oder wenn Jesus sagt: „Seid barmherzig, wie auch Euer Vater barmherzig ist.“ (Lk 6,36)

Barmherzigkeit begreift Franziskus zuvorderst als Vergebung, und Vergebung empfangen hänge untrennbar mit dem Gewähren von Vergebung zusammen. Franziskus weiß um die großen Schwierigkeiten, vergeben zu können, und dass es dazu auch der Gnade Gottes bedarf. Aber er erinnert daran: „Wir alle sind Schuldner, wir alle stehen im ‚Defizit‘ im Leben. Und wir brauchen Barmherzigkeit.“ Um zu unterstreichen, wie wichtig ihm das Vergeben ist, erinnert der Papst bei dieser Gelegenheit an sein erstes Angelus-Gebet auf dem Petersplatz als neugewählter Papst (am 17. März 2013) vor weit über 100.000 Gläubigen. Das Sonntagsevangelium war damals die Episode von der Ehebrecherin, der Jesus vergeben hat und die er mit seinen berühmten Worten gerettet hat: „Wer von Euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein!“ (Joh 8,7) Seit jenem Angelus sei die Barmherzigkeit das Leitmotiv seines Pontifikats geblieben. Er habe gespürt, so sagt er: „dass dies die Botschaft ist, die ich [...] vermitteln muss: Barmherzigkeit, Vergebung.“ Denn: „Die Barmherzigkeit ist nicht irgendeine Dimension unter anderen, sondern sie ist der Mittelpunkt des christlichen Lebens.“ Mehr noch: „Sie ist wie die Luft zum Atmen.“

Hoffen wir, dass sich Past Franziskus an diese Worte erinnert, wenn es heute, zehn Jahre nach seinem ersten Angelus, um seine Reaktion auf die Beschlüsse unseres Synodalen Wegs geht!

Abschluss

Noch viele andere Rezeptionen der Bergpredigt hätten es verdient, vorgestellt zu werden: Etwa die Interpretation von Albert Schweitzer, der die große Rede Jesu als Herzstück einer Interimsethik begriffen hat, gesprochen in Erwartung der nahe bevorstehenden Vollendung der Herrschaft Gottes. Oder die Bedeutung der Bergpredigt

für Leo Tolstoi, Mahatma Gandhi und Martin Luther King. Alle drei haben besonders auf Jesu Forderungen der Gewaltlosigkeit und Feindesliebe abgehoben und diese als gewaltfreien Widerstand gegen Kolonialherrschaft (Gandhi) oder Rassismus (King) gelebt. Interessant wäre auch eine Diskussion solcher Sichtweisen gewesen, die gegenüber der Bergpredigt reserviert bis ablehnend waren. So sprach ihr Max Weber auf weite Strecken eine handlungsleitende Relevanz ab, war er doch beispielsweise überzeugt, dass dem Übel nur mit Gewalt widerstanden werden könne. Der wohl radikalste Verächter der Bergpredigt war Friedrich Nietzsche, der sie als Ausdruck einer „Sklavemoral“ verwarf. – Bereits unser kleiner, fragmentierter Streifzug durch die Auslegungsgeschichte der Bergpredigt dürfte

Die Vielfalt der Zugänge zur Bergpredigt ist doch ein eindrucksvoller Spiegel des immer neuen Ringens um das rechte Verständnis dieses herausfordernden Textes. Und damit ein Ausdruck der überragenden Relevanz, die man ihm immer zugesprochen hat.

aber den enormen Pluralismus, wo nicht die Heterogenität der Perspektiven auf diesen Schlüsseltext deutlich gemacht haben. Anders, positiv gewendet kann man auch sagen: Die Auslegungsgeschichte enthüllt die Dynamik des Sinns, das schier unauslotbare Sinnpotential der Bergpredigt und biblischer Texte überhaupt. Auf neue Fragestellungen, auf Blicke aus den unterschiedlichsten zeitlichen, räumlichen und gesellschaftlich-politischen Kontexten geben die biblischen Texte immer neue Antworten. Nicht alle von ihnen lassen sich nach heutigen exegetischen Kriterien aufrecht halten, vieles ist spannungsvoll, wo

nicht widersprüchlich. Aber dem ungeachtet ist die Vielfalt der Zugänge zur Bergpredigt doch ein eindrucksvoller Spiegel des immer neuen Ringens um das rechte Verständnis dieses herausfordernden Textes. Und damit ein Ausdruck der überragenden Relevanz, die man ihm immer zugesprochen hat.

Wenn Martin Stiewe und François Vouga den Titel ihres schönen Buchs *Die Bergpredigt und ihre Rezeption* um den Untertitel *als kurze Darstellung des Christentums* verlängern, dann trifft diese den Punkt. Der Pluralismus der Auslegungen und ihre jeweiligen geschichtlichen Bedingtheiten sind in unserer heutigen Situation, da die Kirche wichtige Aufbrüche wagen muss, eine Ermutigung und implizit ein Appell: Lebendig bleibt wie ein Textverstehen auch eine Institution nur, wenn sie sich nicht auf vermeintlich unveränderbare Sichtweisen fixiert, sondern offen für neue Orientierungen ist, die die „Zeichen der Zeit“ nicht nur wahrnehmen, sondern couragiert auf diese reagieren. ■