

Raymund Schwager
Gesammelte Schriften
Band 8

Raymund Schwager

Gesammelte Schriften

Herausgegeben von Józef Niewiadomski

Band 8

Kirchliche, politische und
theologische Zeitgenossenschaft

Raymund Schwager

Gesammelte Schriften
Band 8

Kirchliche, politische
und theologische
Zeitgenossenschaft

Herausgegeben von
Mathias Moosbrugger

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Gedruckt mit der Unterstützung der
Schweizer Provinz der Gesellschaft Jesu



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Foto: © Universität Innsbruck, Institut für Systematische Theologie
Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN 978-3-451-34228-8

Inhalt

Editionsplan	9
Theologie als aktive Zeitgenossenschaft: Einführung und Editionsbericht	11
<i>Mathias Moosbrugger</i>	
Für Gerechtigkeit und Frieden. Der Glaube als Antwort auf die Anliegen der Gegenwart	37

I. Kirchliche Zeitgenossenschaft

Die schweizerische Erfahrung mit der Synode 72	115
Orthodoxe und römisch-katholische Kirche. Chancen der Einheit	121
Eine »Häresie« im Katechismus der Katholischen Kirche? Zur Frage des menschlichen Bewußtseins Jesu Christi . . .	133
Dramatisches Konzept für die Begegnung der Religionen. Offenbarung als dramatische Konfrontation	142
Das Gebetstreffen von Assisi (24. 01. 2002) und das Geschick von Jerusalem	156

II. Politische Zeitgenossenschaft

Gerechter Krieg? Die Selbstaufhebung eines moral- theologischen Denkmodells	161
Der Heilige Stuhl und die Abrüstung	171
Religion als Begründung einer Ethik der Gewaltüberwindung .	186
»Nicht auf das Kreuz begrenzt«. Ein Gespräch über Gewalt und Religion	199
Der 11. September 2001 und die Theologie der Zeichen der Zeit	212

III. Theologische Zeitgenossenschaft

Wahrheit und Gesellschaft. Ein Versuch zu einer ungelösten Frage in Hans Küngs »Unfehlbar?«	231
Gewalt und Opfer	256
Geschichtsphilosophie und Erlösungslehre	266
Der Zorn Gottes. Zur Problematik der Allegorie	281
Mimesis und Freiheit	294
Der Tod Christi und die Opferkritik	312
Die heutige Theologie und das leere Grab Jesu	327
Erlösung durch das Blut – Inhumanität eines gewalttätigen Gottes? Zu einem Buch von Franz Bugge	349
Biblische Texte als »Mischtexte«. Das hermeneutisch- spirituelle Programm der »Entmischung«	360

Inhalt

Ordination der Frau. Grundstruktur einer Argumentation . . .	368
Dramatische Theologie als Forschungsprogramm	388
Das soziale Band. Zum Verhältnis von Theologie und Geschichtswissenschaft	426
Briefwechsel mit Hans Urs von Balthasar	451
Editorische Anmerkungen	473
Zum Textmaterial	513
Bibliographie Raymund Schwagers	517
Theologie für dramatische Zeiten des religiösen Pluralismus: Nachwort zur Reihe <i>Raymund Schwager Gesammelte Schriften</i>	545
<i>Józef Niewiadomski</i>	
Personenregister	553

Für Gerechtigkeit und Frieden

Der Glaube als Antwort auf die Anliegen der Gegenwart^a

Einleitung^b

7

Die heutige Weltlage stellt neue Herausforderungen an den christlichen Glauben. Sowohl der Hunger in manchen Ländern bei gleichzeitiger Überproduktion an anderen Orten wie die apokalyptische Möglichkeit der Selbstvernichtung der ganzen Menschheit werfen die Frage auf, wie das »Ehre sei Gott in der Höhe und Friede den Menschen auf Erden« zu verstehen und zu leben ist. Manche Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, zahlreiche Stellungnahmen der letzten Päpste und bekannte Hirtenbriefe von Bischofskonferenzen zur Friedensproblematik zeigen, daß die katholische Kirche die Zeichen der Zeit beachten und sich den neuen Aufgaben stellen möchte. Dabei werden die offiziellen Stellungnahmen durch die Arbeit und das Engagement von vielen Gruppen und Organisationen getragen; ja selbst ganze Ordensgemeinschaften haben das neue Anliegen aufgegriffen. So hat zum Beispiel die Gesellschaft Jesu bei ihrer 32. Generalkongregation (1974/75) ihr Ordensziel neu präzisiert und als Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit umschrieben und in diese Zielsetzung 1983 auch das Anliegen des Friedens aufgenommen. Andere Orden reagierten ähnlich. Vor allem die franziskanischen Gemeinschaften haben in mehreren Treffen und Generalkapiteln ihre Mitglieder ausdrücklich mit dem Anliegen der Gerechtigkeit und des Friedens konfrontiert.

Ebenso deutlich findet sich das neue Engagement im ökumenischen Raum. Der Aufruf von C. F. Weizsäcker anlässlich des Evangelischen Kirchentags 1985 in Düsseldorf an die Kirchen der Welt, ein Konzil des Friedens einzuberufen, hat ein erstaunlich großes Echo gefunden. Von weitreichender Bedeutung ist vor allem die Einladung des Ökumenischen Rats bei seiner 6. Vollversammlung in Van-

couver (1983) an alle Mitgliedskirchen, einen »konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Integrität der Schöpfung« zu beginnen. Dieser Prozeß, der die beteiligten Kirchen auf den verschiedensten Ebenen – Basisgruppen, Gemeinden, Kirchenleitungen – umfassen soll, hat als erstes Etappenziel eine Weltversammlung für Gerechtigkeit und Frieden (1990).

Trotz der neuen Sensibilität und des neuen Engagements ist aber die Grundfrage, wie sich der christliche Glaube zum Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden verhält, alles andere als geklärt. Die Auseinandersetzungen der letzten Jahre um die Theologie der Befreiung haben dies schmerzlich gezeigt und in der großen Öffentlichkeit deutlich gemacht, daß nicht bloß unterschiedliche Akzente gesetzt, sondern oft auch wechselseitige Anklagen erhoben werden. Befürchtet die eine Seite, daß die Betonung des Einsatzes für Gerechtigkeit und Frieden zu einer Reduktion und Verpolitisierung des christlichen Glaubens führe, so wird von anderer Seite der Vorwurf laut, ein Glaube, der sich nicht inkarniere, sei ein täuschender und ideologischer Glaube. Quer zu diesen theologischen Frontstellungen verläuft die Diskussion, wie man im konkreten der Gerechtigkeit und dem Frieden am besten dienen kann.

In der großen und vielschichtigen Auseinandersetzung hat die kleine hier vorliegende Studie ein sehr begrenztes Ziel. Sie möchte von den biblischen Schriften her klären, welche Bedeutung im Offenbarungsgeschehen selber dem Anliegen der Gerechtigkeit und des Friedens zukommt. So soll von der Wurzel her verdeutlicht werden, wie die Ehre Gottes sich zum Frieden der Menschen auf Erden verhält. Es wird sich zeigen, daß der Glaube ein um so echterer Glaube ist, je mehr er die konkreten Nöte der Menschen im Blick hat, und der Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden um so mehr vor Resignation oder Fanatisierung bewahrt wird, je entschiedener er im Glauben an Gott gründet.

1. Bund Gottes mit dem Volk

Die alttestamentliche Geschichte beschreibt den Bund Jahwes mit Israel. Der menschliche Bundespartner war nicht ein einzelner, sondern das ganze Volk. Auch wenn Einzelgestalten stark hervortraten (Abraham, Mose, David, Propheten), so standen diese Berufenen doch ganz im Dienst des erwählten Volkes, ja in ihnen konzentrierte sich eine lange Geschichte, durch die Gott sein Volk geschaffen und immer wieder neu aufgerichtet hat. Die menschliche Antwort auf die Initiativen Gottes war für die Bundesgeschichte entscheidend. Diese Antwort bestand nicht bloß in Worten, zu ihr gehörte wesentlich, in welchem Zustand sich das Volk selber befand. Gott rang mit ihm, weil er es als ganzes Volk immer wieder erneuern wollte.

Norbert Lohfink hat in seiner Studie »Gott auf der Seite der Armen«¹ überzeugend herausgearbeitet, daß Jahwes Handeln eine neue Gesellschaft stiften und einen gerechten Lebensraum schaffen wollte. »Die neue Gesellschaft, die Jahwe aus den armen Hebräern Ägyptens schafft, steht nicht nur *im Kontrast* zur Gesellschaft, aus der man ausgezogen ist, sondern *zu allen anderen Gesellschaften dieser Welt*. Sie realisiert das, was diese alle ersehnen und zu schaffen versuchen, was ihnen aber niemals gelingt: *Kultur* (damals ausgedrückt mit Wörtern, die wir mit ›Weisheit‹ und ›Bildung‹ übersetzen). Das heißt: Da, wo Gott anfängt, an einem bestimmten Punkt der Geschichte das Drama seines Handelns zu beginnen, handelt er an einer Gruppe von Armen und macht aus ihnen im Hinblick auf alle vorhandenen menschlichen Vergesellschaftungen seine Kontrastgesellschaft.«² Alle Israeliten waren – grundsätzlich gesehen – »Brüder«

¹ Norbert Lohfink hat mir freundlicherweise diese Studie zur Verfügung gestellt, die als Vorarbeit für ein Buch entstanden ist, das er mit seinem Bruder Gerhard Lohfink zusammen vorbereitet und das unter dem Titel »Gott auf der Seite der Armen« erscheinen wird [Schwager bezieht sich hier auf eine Studienhilfe Lohfinks an der Hochschule St. Georgen bei Frankfurt, die 1984 unter dem Titel »Gott auf der Seite der Armen. Biblisches zur ›optio praeferentialis pro pauperibus‹« gedruckt worden war. Das angesprochene Buchprojekt von Gerhard und Norbert Lohfink ist nie realisiert worden, Hg.]

² Ebd. 26 f.

10 und bildeten so etwas wie eine »neue Familie«³. Diese von Gott gewollte Kontrastgesellschaft zeigte sich zunächst zwar nur ihrem innersten Impuls nach; in der konkreten Ordnung des alltäglichen Lebens unterschied sich Israel oft wenig von den umliegenden Völkern. Es versagte immer wieder angesichts der Forderungen, die an es gestellt wurden. Deshalb verfiel es schließlich auch dem Gericht und einem äußeren Untergang. Die Propheten haben die Katastrophe von 587 v. Chr., als Jerusalem von babylonischen Heeren erobert und vernichtet wurde, als Gericht Gottes über die ganze vergangene Geschichte des Volkes gedeutet, das sich ständig als halsstarrig erwiesen hat und nie vorbehaltlos auf Jahwe hören wollte. Dennoch kam es nach dem babylonischen Exil zu einem Neubeginn, und dieser wurde vom Glauben Israels wiederum als Sammlung eines Volkes durch das Handeln Gottes erfahren. Deuterocesaja, ein namenloser Prophet der Exilszeit, kündete einen neuen Exodus. N. Lohfink sagt dazu: »Der ›Exodus‹ wird als Auszug aus Babel dargestellt. Aber auf einer anderen Ebene erhält er noch einmal völlig *neue Dimensionen*, und von ihnen ist jetzt zu sprechen. Der Auszug aus Ägypten war ja ein Auszug aus einem System, in dem die Herausziehenden die Rolle der unterdrückten Gruppe zu spielen hatten. Das System, aus dem Israel diesmal herausgeführt wird, ist nicht einfach das Babylons, sondern ist das der *gesamten Völkerwelt*. Der Grundgegensatz bei Deuterocesaja ist der zwischen Israel und seinem Gott und den Völkern der Welt und ihren Göttern. Das gesamte Weltsystem erscheint als die Struktur der Demütigung und Unterdrückung von Jahwes Knecht, der bei aller Strafe, die ihn trifft, zugleich ganz der Parteinahme Jahwes für ihn sicher sein kann.«⁴ Der geschlagene Knecht ist das Volk Israel, das nicht bloß wegen seines eigenen Versagens einem vernichtenden Angriff ausgesetzt wurde, sondern auch die Schuld der Völker zu tragen hatte. Gerade deshalb konnte es auch zum umfassenden Heilsbringer werden. Gemäß der Botschaft des Deuterocesaja sagt Gott von ihm:

»Seht, das ist mein Knecht, den ich stütze; das ist mein Erwählter, an ihm finde ich Gefallen.

³ Ebd. 32.

⁴ Ebd. 4f.

Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, er bringt den Völkern *das Recht*.« (Jes 40,1) 11

2. Gerechtigkeit

Mit dem modernen Wort Gerechtigkeit (iustitia) wird gewöhnlich das hebräische *šdk* (sedaka, sädäk) übersetzt. Der hebräische Ausdruck stammt aus der vorisraelitischen Zeit und hat eine sehr umfassende Bedeutung. Er bezeichnet eine rechte Ordnung und ein entsprechendes Verhalten im Bereich des Rechtes, der Weisheit, der Natur, des Krieges und des Kultes. Gemäß altorientalischer Vorstellung war der König, der bei seiner Inthronisation vom Gott des betreffenden Volkes adoptiert und deshalb als Sohn Gottes bezeichnet wurde, für all diese Bereiche zuständig. In ihm sah man den Garanten und den Verwirklicher einer gerechten Weltordnung. Diese altorientalische Vorstellung, gewöhnlich »Königsideologie« genannt, wirkte auch in Israel nach. H. H. Schmid sagt vom alttestamentlichen Begriff der Gerechtigkeit: »Das Substantiv *šdk* (sädäk) bezeichnet ursprünglich die kosmische Ordnung, die sich in Weisheit, Recht usf. konkretisiert und vom König im Rahmen des Irdischen gewährleistet wird, *šdkh* (sedaka) dementsprechend das in diesem Horizont ordnungsgemäße oder sogar ordnungsschaffende Verhalten oder Handeln.«⁵ In Israel wurden die verbreiteten altorientalischen Vorstellungen, die sich im Wortstamm *šdk* aussprachen, nicht bloß aufgegriffen, sondern auch in entscheidenden Punkten verändert und gesprengt. Israel führt die Lebensordnung des Volkes und später die gesamte Weltordnung allein auf Jahwe zurück. Sein fundamentales Bekenntnis, daß Jahwe allein König und Herr (vgl. Ex 15,18; 1 Sam 8,7; Jes 52,7) und Urheber der ganzen Weltordnung ist (vgl. Schöpfungsbericht), schloß die Verehrung jeder anderen Gottheit kategorisch aus und rückte auch die Stelle des irdischen Königs in ein ganz neues Licht. Dadurch wird die Sozialkritik der Propheten verständlich, zu der es bei den umliegenden Völkern nichts Entsprechendes gab. Zwar hatte auch nach der altorientalischen »Königsideologie« der Herrscher für die Armen

12

⁵ H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (BHT 40). Tübingen 1968, 67.

und Unterdrückten einzutreten. Weil im König aber der Garant der ganzen Weltordnung gesehen wurde, konnte der Einsatz für Gerechtigkeit und jede Kritik an ungerechten Zuständen nur im Rahmen des bestehenden Systems erfolgen. In Israel aber war nicht die politisch-religiöse Ordnung die letzte Größe, sondern Jahwe und sein Bund mit dem Volk. Anhand der Botschaft des Propheten Hosea hat H. Utzschneider als grundsätzliche Struktur des Bundes aufgezeigt: »Das Volk ist Jahwe gegenüber die oberste Verfassungsgröße – ihm sind Könige, Nobilität, insbesondere organisiert in den Ältestenversammlungen auf den verschiedenen Ebenen, und die Priester nachgeordnet; d. h. das Volk ist für das Handeln seiner Exponenten verantwortlich; das Handeln dieser Exponenten fällt auf das Volk zurück.«⁶ Vom Bundesgedanken aus konnte ganz Israel mit all seinen Institutionen einer grundsätzlichen Kritik unterworfen werden. Tatsächlich haben auch die Propheten dem Volk und seinen Repräsentanten, den Königen, Fürsten und Tempelpriestern (Mi 3,5–12; Hos 4,4–10; 5,1–7; 7,3–16; Jes 3,1–15; Jer 21,11–23,40; Ez 11,1–13; 17,1–24; 19,1–14) sehr oft vorgeworfen, daß sie den Armen nicht helfen und sie unterdrücken (Am 2,6–8; 3,9–4,3; 5,7–15; 6,1–14; 8,4–14; Hos 4,1–4; Mi 2,1–11; 3,1–4; Jes 1,21–23; 10,1–4; Zef 1,9; 3,1–8; Jer 2,34; 5,26–29; 6,6; 7,5 f.; 9,1–5; 21,11 f.; 22,3.16 f.; 34,8–22; Ez 7; 16,49; 18,7 f.12 f.16.18; 22,7.12.25.27.29; 34,8.16.20–22; Jes 57,1–15; Sach 7,9–11.16 f.). Jahwe erwies sich so durch das Wort der Propheten als ein Gott, der für die Leidenden eintrat und dem die Not dieser Menschen wichtiger war als der Respekt »geheiligter« Institutionen. Die Treue zu ihm durfte nicht ein bloßes Lippenbekenntnis bleiben, sondern hatte sich in einem gerechten Leben zu zeigen.

Die entscheidenden Kräfte des Volkes wollten aber das Anliegen Gottes nicht zu ihrem eigenen machen, sondern – auf ihren eigenen
13 unmittelbaren Vorteil bedacht – unterdrückten sie die Armen und Schwachen. Die Könige regierten wie die Könige anderer Völker mit Gewalt⁷, und das Volk sah nicht mehr in Jahwe allein den wahren

⁶ H. Utzschneider, Hosea. Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie (OBO 31). Freiburg/Schweiz und Göttingen 1980, 232 f.

⁷ Ebd. 66–86; vgl. R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. München 1978, 58–63.

Garanten seines Lebens. So kam es auf der ganzen Linie – »innere Herrschaftsordnung, Außenpolitik, Kult und Lebensgestaltung«⁸ – zu einem Bruch mit dem Bundesgott. Die Folge davon war die Drohung Gottes mit dem Gericht. Bereits Hosea hat ein solches Gericht angekündigt, und er »hat mit seiner Gerichtsverkündigung Theologie ›gemacht‹, unter Umständen, in denen nahezu alle geschichtlich und institutional gewordenen Symbole und Positionen traditioneller Theologie und Religion, ja des Lebens selbst, nacheinander und unaufhaltsam zusammenbrachen: die Heiligtümer, die Herrschaftsordnung, die staatliche Existenz Israels.«⁹ Das angekündigte Gericht trat auch tatsächlich ein, zunächst auf vorläufige Weise in der Vernichtung des Nordreiches durch die assyrischen Heere (721 v. Chr.) und dann weit radikaler in der Zerstörung des Südreiches mit Jerusalem (587 v. Chr.).

Im Alten Testament meint Gericht allerdings nicht bloß eine rein von außen (von Gott oder von einem menschlichen Richter) zugemessene Strafe für eine Untat. Entscheidend ist die Vorstellung, daß die Untat selber auf den Täter zurückfällt. Die Exegese spricht diesbezüglich von einem »Tun-Ergehens-Zusammenhang« oder von einer »schicksalswirkenden Tatsphäre«¹⁰ und will damit verdeutlichen, daß nach altorientalischer Vorstellung der Mensch durch sein Tun einen Kräfte- raum schafft, der ihn, je nachdem ob er gut oder schlecht handelt, heil- oder unheilwirkend umgibt. Die böse Tat hüllt den Übeltäter in eine böse Sphäre ein, und seine Untat fällt so früher oder später auf sein eigenes Haupt zurück. Gemäß dieser Vorstellung richtet Gott sein Volk, indem er es den Folgen seiner eigenen Untaten ausliefert.

»Israel hat den Bruch mit Jahwe zu verantworten. Die daraus resultierenden Tatfolgen entsprechen dem inkriminierten Tatbestand: Israel verliert die auf dem Rechtsverhältnis mit Jahwe beruhende Existenz im Lande: ›Sie werden nicht im Lande Jahwes bleiben ...‹ 14 (Hos 9,3)«¹¹.

⁸ Utzschneider (s. Anm. 6) 110.

⁹ Ebd. 236 f.

¹⁰ Vgl. Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (WdF 125). Hg. K. Koch. Darmstadt 1972.

¹¹ Utzschneider (s. Anm. 6) 236.

Was gut oder schlecht, gerecht oder frevlerisch ist, wird am Leben der Gemeinschaft gemessen. »Alles Gute im Leben wird von der Gemeinschaft geschaffen, erhalten und verteilt. Gegen das Gemeinschaftsprinzip zu handeln, ist deshalb in jeder Beziehung schlecht, zugleich Bosheit und Unglück, Vergehen und Strafgericht«¹². Die »Gerechtigkeit« bestand folglich für Israel wesentlich in der »Gemeinschaftstreue«¹³. Was das Wohl und die Eintracht des Volkes und der einzelnen Glieder untereinander förderte, wurde vor Gott als gerecht erfahren.

Während nach altorientalischer Vorstellung der König der eigentliche Mittler zwischen der Gottheit und dem Volk war, fiel die Mittlerrolle des Königs in Israel weitgehend aus. In der vorstaatlichen Zeit gab es überhaupt keinen König; und von Saul bis zur Zerstörung Jerusalems haben die Könige in ihrer diesbezüglichen Aufgabe meistens versagt. Die religiöse Geschichtsschreibung Israels hat die Könige – von wenigen Ausnahmen abgesehen – nicht als inspirierte Führer, sondern als Verführer des Volkes beschrieben. Nur im kommenden wahren Sohn Davids, im Messias, sah man einen wahrhaft heilbringenden Mittler zwischen Gott und seinem Volk.

Die Mittlerfunktion konnte in Israel dennoch nicht fehlen. Sie kam den charismatischen Führern (Mose), Richtern, Sehern (Samuel) und Propheten zu. Sie repräsentierten – als »personale Institution«¹⁴ – Jahwe vor dem Volk und das Volk vor Jahwe. Sie sprachen die Worte Gottes und traten für die gerechte Ordnung ein. Die prophetische Botschaft ist deshalb von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der Gerechtigkeit in Israel. Die vorexilischen Schriftpropheten verkündeten mit großem Nachdruck im Namen Jahwes gegen die falschen Heilspropheten, daß es überhaupt keine *şdkh* (*sedaka*), keine Gerechtigkeit und Gemeinschaftstreue mehr im Volk gebe. Sie deuteten aber zugleich ein ganz neues Heilshandeln Gottes an¹⁵.

- 15 Im Anschluß an sie verhiessen die exilischen und nachexilischen Propheten (Jeremia, Deutero- und Tritojesaja) die *şdkh* (*sedaka*) als

¹² K. H. Fahlgren, Die Gegensätze von *şedaqā* im Alten Testament. In: Prinzip (s. Anm. 10) 127.

¹³ Vgl. Art. *şdq* (Koch). In: THAT II, 507–530.

¹⁴ Utzschneider (s. Anm. 6) 229.

¹⁵ Ebd. 235–237.

kommende, rein von Gott geschenkte Heilsgabe. Jahwes neues Heilshandeln werde endlich zu einer wahrhaft gerechten und friedvollen Lebensordnung führen. Zwar gab es schon vor der Katastrophe von 587 v. Chr. und dem Exil, wie der Kernbestand des Buches Deuteronomium zeigt, einen Versuch, »das staatliche Gesellschaftssystem kurz vor seinem in eigener Logik liegenden Untergang durch Rückgriff auf den älteren, vorstaatlichen und antistaatlichen Gesellschaftsentwurf des Anfangs zu retten«¹⁶. Dieser Versuch scheiterte aber, denn die Erneuerungsbemühungen jener Kreise, die die deuteronomische Theologie gegen Ende der Königszeit geschaffen haben, setzten sich nicht durch und vermochten das Unheil nicht abzuwenden. Doch die exilische und nachexilische Theologie hat ihr Grundanliegen bewahrt. Sie verstand den verheißenen neuen Bund als die wunderbare Schaffung eines neuen Volkes, in dem durch den Geist Gottes die neue Rechtsordnung direkt in die Herzen der Menschen eingeschrieben wird. So werde endlich ein Volk aus lauter »Gerechten« entstehen (Jes 60,21).

Ezechiel bezeichnet die neue Heilsgabe zwar nicht ausdrücklich als *šdkh*, aber auch er spricht eindeutig von der Schaffung eines neuen Volkes, das in Frieden leben wird:

»Ich (Gott) führe sie (die Zerstreuten Israels) aus den Völkern heraus, ich hole sie aus den Ländern zusammen und bringe sie in ihr Land. Ich führe sie in den Bergen Israels auf die Weide, in den Tälern und an allen bewohnten Orten des Landes.« (Ez 34,13; vgl. 36,24; 27,21)

Gott selber wird das Volk sammeln und weiden. Er wird ihm neue Lebensmöglichkeiten auf den Bergen und in den Tälern des Landes geben. – An anderer Stelle identifiziert Ezechiel die Neuschaffung des Volkes direkt mit der Offenbarung Jahwes:

»So spricht Gott, der Herr: Wenn ich die vom Haus Israel aus all den Ländern zusammenführe, in die sie zerstreut sind, dann *erweise ich mich an ihnen vor den Augen der Völker als heilig*. Sie werden in ihrem Land wohnen, das ich meinem Knecht Jakob gegeben habe. Dort werden sie in Sicherheit leben; sie werden Häuser bauen und Weinberge pflanzen. Sie wohnen in Sicherheit, sobald ich an all ihren

¹⁶ Vgl. Lohfink (s. Anm. 1) 31.

Feinden ringsum das Urteil vollstrecke. *Dann werden sie erkennen, daß ich der Herr, ihr Gott bin.*« (Ez 28,25 f.; vgl. 39,27)

Daß Jahwe in Wahrheit Gott und daß er heilig ist, sollen die Menschen nicht an irgendwelchen abstrakten Worten erkennen, sondern an der neuen Sammlung des geschlagenen, vernichteten und zerstreuten Volkes. Durch diese Sammlung erfährt Israel selber das Heilshandeln Gottes, und es wird so zum großen Offenbarungszeichen für die Völker. Wenn diese sehen, wie das geschlagene Volk neu und friedlich in seinem Land wohnt, werden sie erkennen, daß Gott der Herr ist und daß er sich als heilig erweist. Die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und die Stiftung eines in Gerechtigkeit und Friede lebenden Volkes sind folglich für Ezechiel die zwei Seiten eines einzigen Geschehens¹⁷. Und nicht nur er dachte so. Manche Worte bei Jeremia, Deutero-, Tritojesaja und in den Psalmen weisen in die gleiche Richtung (Jer 23,3; 30,18–31; 31,31–34^c; Jes 24,1.6; 49,18–22; 54,11–17; 55,3–5; 60,1–22; Ps 22,28f.; 107,1–3). Dabei wurden die Begriffe Gerechtigkeit und Heil keineswegs »spiritualisiert«. All diesen Propheten ging es um das konkrete Leben des neuen Volkes im Lande Israel.

3. Friede

Das hebräische Wort šalôm steht für Frieden. Die Exegeten weisen aber einmütig darauf hin, daß der hebräische Ausdruck mit der modernen Übersetzung nicht in allem identisch ist. Šalôm bedeutet vom Verb her, etwas vollständig, etwas ganz und heil machen, und es bezeichnet als Substantiv das Heil- und Ganzsein einer Gemeinschaft¹⁸. Es umfaßt alle Daseinsbereiche, steht im engen Zusammenhang mit der altorientalischen Vorstellung von der Weltordnung und hat deshalb eine große Nähe zum Ausdruck šdk. Weil es gemäß der »Königsideologie« Aufgabe der Könige war, für das umfassende Heil des Volkes einzutreten, hatten sie auch für den šalôm zu sorgen. »Die

¹⁷ Vgl. Schwager (s. Anm. 7) 125–129.

¹⁸ C. Westermann, Der Friede (shalôm) im Alten Testament. In: ders., Forschungen am Alten Testament. Gesammelte Studien Bd. II (ThB 55). München 1974, 196–229, hier 198–203.

Forderung sozialen Friedens im Rahmen einer umfassenden Friedensordnung ist (folglich) nicht Spezifikum der biblischen Religion.«¹⁹

In den altorientalischen Großreichen wurde der Friede zwar universal verstanden, hatte aber eine eindeutig nationale Ausrichtung. Der universale Friede sollte der Friede Ägyptens, der Friede Assurs oder Babylons sein. Man erhoffte die Sicherheit und das Wohlsein des eigenen Volkes und der Welt durch die Unterwerfung aller feindlichen Völker. Bei einer oberflächlichen Betrachtung scheint sich die Friedensvorstellung in Israel wenig von dieser altorientalischen »Königsideologie« unterschieden zu haben. In den messianischen Texten wird ein kommendes Friedensreich beschrieben, das zwar alle Völker umfaßt, aber Israel zu seinem Zentrum hat (Jes 2,1–5; 25,6–8; 60,1–22; Mi 4–5,14; Zef 3,9–20; Sach 8,20–23; 9,9–17). Viele Stellen sprechen ferner davon, daß zu diesem universalen Frieden eine umfassende Unterwerfung und Vernichtung der Feinde gehört (Jes 24,1–23; 61,1–6; 66,14–16; Joel 4,1–21; Mi 4,11–13; 5,6–14; Sach 9,9–17; 14,1–21).

Um die alttestamentliche messianische Friedenserwartung tiefer zu verstehen, ist darauf zu achten, daß die vorexilischen Schriftpropheten gerade gegen sogenannte »falsche Propheten« aufgetreten sind, die »šalôm, šalôm« (Jer 6,14; 8,11) riefen²⁰. Diese letzteren verkündeten ihre billige Heilsbotschaft aus einem rein nationalistischen Erwählungsglauben heraus und meinten, kein Unheil könne Israel treffen (Mi 3,5; Jes 28,7–15; Jer 6,14; 8,11; 14,13; 23,17; Ez 13,10.16; 1 Kön 22,6). Die Gerichtspropheten traten diesen »šalôm-Propheten«²¹, die ganz in der Linie der altorientalischen »Königsideologie« standen und dem Volk schmeicheln wollten, entgegen. Sie verkündeten, ohne Umkehr, ohne Abkehr vom Götzendienst und ohne Gerechtigkeit könne es keinen wahren Frieden geben. Israel wollte in seiner Mehrheit aber lieber auf die »Schmeichel-Propheten« hören; doch die Geschichte hat den Gerichtspropheten recht gegeben. Die exilische und nachexilische Verkündigung verstand deshalb den Frie-

¹⁹ H. H. Schmid, šalôm. »Friede« im Alten Orient und im Alten Testament (StBSt 51). Stuttgart 1971, 26.

²⁰ Ebd. 64–70.

²¹ Ebd. 69.

den (šalôm) – wie die Gerechtigkeit (sedaka) – als eine Heilsgabe, die nur Gott schenken kann, die aber von seiten des Volkes zugleich eine radikale Bekehrung einschließt. Wie verhält sich aber gemäß dieser Theologie das Heil, das eine reine Gabe Gottes ist, zur Umkehr, die von den Menschen gefordert wird? – Um in dieser Frage tiefer zu sehen, müssen wir zunächst darauf achten, wie das Alte Testament das Gegenteil des Friedens und der Gerechtigkeit beschrieben hat und wie es die Überwindung des Bösen im allgemeinen verstehen wollte.

4. Ungerechtigkeit, Lüge und Gewalt

Drei alttestamentliche Erzählungen können uns am besten in die Problematik einführen:

a) David hat sich mit der Frau des Urija vergangen. Weil Batseba ein Kind erwartete, drohte das Vergehen Davids offenkundig zu werden. Um seine Tat zu verbergen, rief der König seinen Krieger Urija aus dem Feld zurück und wollte ihn zu seiner Frau schicken. Doch Urija schloß am Tor des Königshauses und ging nicht zu seiner Frau. So scheiterte der erste Plan Davids. Dieser gab darauf seinem Heerführer Joab den Befehl, Urija im Krieg umkommen zu lassen, was dank des willfährigen Führers auch gelang. Das Unrecht an der Frau des Urija blieb so keine isolierte Tat. Sie wirkte fort und führte schließlich bis zum Mord an einem verdienten Soldaten Davids (2 Sam 11).

b) König Ahab wollte von Nabot einen Weinberg kaufen. Nabot weigerte sich aber, das Erbe seiner Väter dem König abzutreten. Ahab konnte und wollte die Treue Nabots zu seinen Vätern nicht begreifen. Er wurde mißmutig und verdrossen. Seine Frau Isebel stachelte darauf die Ältesten der Stadt auf, Nabot zu verleumden und zu verurteilen. Er wurde unter der falschen Anklage, Gott und den König gelästert zu haben, gesteinigt, und Ahab konnte sich nun den gewünschten Weinberg aneignen. Die Kette des Unrechts führte so vom Mißmut Ahabs über die Verschlagenheit der Isebel und die Feigheit der Ältesten zum Mord (1 Kön 21).

c) Manasse war – gemäß dem Urteil des Alten Testaments – einer der verruchtesten unter den vielen Königen Jerusalems, die vor Gott versagt hatten. Sein Enkel Joschija war zwar gerecht. Die Untaten