

»Schwerter zu Pflugscharen«

*Die Rezeption von Jes 2, 1–5 par Mi 4, 1–5 in der Alten Kirche
und im Neuen Testament**

GERHARD LOHFINK

Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag

»Schwerter zu Pflugscharen« ist bekanntlich Fragment aus einem alttestamentlichen Prophetenwort, das uns sowohl in Jes 2, 1–5 als auch in Mi 4, 1–5 überliefert ist. Seit dem Aufkommen der Friedensbewegung in der jüngsten Vergangenheit ist »Schwerter zu Pflugscharen« zur einprägsamen Parole geworden – und zwar nicht nur in kirchlichen Gruppen, sondern weit über den Bereich der Kirchen hinaus. Viele Christen und Nichtchristen sehen inzwischen in dieser Parole geradezu eine Anleitung für konkretes politisches Handeln. Es ist lange her, daß eine biblische Wendung derart zum Leitwort einer weltweiten Bewegung wurde. Um so erstaunlicher, daß die Rezeption, die Jes 2, 1–5 par Mi 4, 1–5 (im folgenden: JM) in der Alten Kirche und im Neuen Testament gefunden hat, bisher niemals ausführlich untersucht worden ist!¹ Eine solche Untersuchung drängt sich aber auf, denn die Alte Kirche hat der Friedensvision von JM eine außerordentliche Aufmerksamkeit geschenkt. Beide Texte werden in den ersten Jahrhunderten immer wieder zitiert und ausgelegt. Man kann ohne Übertreibung sagen: JM hat im Selbstverständnis und in der Theologie der Alten Kirche eine eminente Rolle gespielt.

* Vortrag bei einem Wissenschaftlichen Symposium der Integrierten Gemeinde in Colle Romito bei Rom am 16. 3. 1986. – Für eine Liste sämtlicher Zitate von JM bei den lateinischen Kirchenvätern danke ich Prof. Dr. H. Frede und R. Schlossnikel vom Vetus-Latina-Institut in Beuron. Es handelt sich um 368 Belege.

1. Vgl. den Befund bei Sieben 43. – Hinweise finden sich bei Cadoux 1919, 60–64; ders. 1925, 269. 273. 402. 423. 564; Hornus 85–90; G. Lohfink ⁶1985, 196–203.

Es ist klar, daß im folgenden nicht das gesamte Textmaterial ausgebreitet werden kann. Wohl aber sollen die entscheidenden Linien und Wendepunkte der Rezeption von JM in der Alten Kirche verfolgt werden. Von den Texten her legt sich dabei die folgende Gliederung nahe: 1. eine kurze Vorstellung von JM; 2. die Deutung von JM *vor* der Konstantinischen Wende; 3. die Deutung von JM *nach* der Konstantinischen Wende; 4. ein Blick zurück in das Neue Testament; 5. das Ergebnis.

1. Kurze Vorstellung von Jes 2, 1–5 und Mi 4, 1–5

Hier zunächst die Übersetzung von Jes 2, 1–5²:

Das ist das Wort, das Jesaja, der Sohn des Amoz, über Juda und Jerusalem in einer Vision gehört hat:

In kommenden Tagen wird es eintreten:
Fest gegründet steht der Berg mit dem Haus Jahwes.
Der höchste der Berge – er überragt alle Hügel.

Zu ihm strömen alle Völker,
die vielen Nationen machen sich auf den Weg.
Sie sagen: Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg Jahwes,
zum Haus des Gottes Jakobs.
Er zeige uns seine Wege,
auf seinen Pfaden wollen wir gehen.

Denn vom Zion aus wird eine Gesellschaftsordnung³ proklamiert,
und zwar als Wort Jahwes aus Jerusalem.

Er schlichtet den Streit der Völker,
er ist der Schiedsrichter der vielen Nationen.
Sie schmieden ihre Schwerter in Pflugscharen um,
ihre Lanzen zu Winzermessern.
Nie mehr wird Volk gegen Volk ein Schwert erheben,
man bildet niemanden mehr aus für den Krieg.

So kommt jetzt, ihr vom Haus Jakob:
Laßt uns beginnen, im Licht Jahwes unseren Weg zu gehen.

Mi 4, 1–5 ist in seinem Grundbestand mit Jes 2, 1–5 identisch. Es gibt zwar geringfügige Varianten⁴. Diese sind jedoch für unsere Fragestellung zum größeren Teil unwichtig. Von Bedeutung ist lediglich, daß Mi 4, 3 f den Frieden ausführlicher schildert als Jes 2, 4 und daß die Aufforderung an Israel, mit der beide Visionen schließen, jeweils verschieden formuliert ist:

In kommenden Tagen wird es eintreten:
Da steht der Berg mit dem Haus Jahwes fest gegründet.
Der höchste der Berge – er überragt alle Hügel.

Zu ihm strömen die Nationen,
die vielen Völker machen sich auf den Weg.

2. Übernommen von N. Lohfink 12 f.

3. Zur Begründung dieser Übersetzung vgl. N. Lohfink 23.

4. Für ihre Erklärung vgl. Wolff 1984, 287.

Sie sagen: Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg Jahwes
und zum Haus des Gottes Jakobs.
Er zeige uns seine Wege,
auf seinen Pfaden wollen wir gehen.

Denn vom Zion aus wird eine Gesellschaftsordnung proklamiert,
und zwar als Wort Jahwes aus Jerusalem.

Er schlichtet den Streit der vielen Nationen,
er ist der Schiedsrichter der zahlreichen Völker bis in die Ferne.
Sie schmieden ihre Schwerter in Pflugscharen um,
ihre Lanzen zu Winzermessern.

Nie mehr erhebt dann Volk gegen Volk ein Schwert,
man bildet niemanden mehr aus für den Krieg.

Jeder wird unter seinem Weinstock sitzen
und unter seinem Feigenbaum – und keiner schreckt (ihn) auf.
Ja, der Mund von Jahwe Zebaoth hat gesprochen.

Wenn auch⁵ alle Nationen (noch) ihren Weg gehen –
jede im Namen ihres Gottes,
so gehen wir doch unseren Weg in Namen Jahwes, unseres Gottes,
auf immer und ewig.

Die großen Übereinstimmungen zwischen den beiden Texten zeigen: Es liegt dieselbe prophetische Tradition vor. Diese wurde entweder bereits mit Varianten überliefert oder aber später je verschieden überarbeitet. Höchstwahrscheinlich geht die Tradition weder auf Jesaja noch auf Micha zurück. Sie wird erst in nachexilischer Zeit formuliert worden sein⁶. Aber letztlich können hier alle traditions- und redaktionsgeschichtlichen Fragen offenbleiben. In unserem Zusammenhang ist allein wichtig, daß die Tradition, die hinter JM steht, im Jesajabuch und im Zwölfprophetenbuch ihren Platz gefunden hat und damit zum alttestamentlichen Kanon gehört. Innerhalb der Texte, die im Alten Testament die Hoffnung Israels formulieren, ist JM einer der wichtigsten und bewegendsten Texte⁷. Das zeigt eben vor allem seine Rezeptionsgeschichte. Aber bevor wir uns dieser Rezeptionsgeschichte zuwenden, sind zunächst noch einige Bemerkungen zum Inhalt notwendig.

Will man JM eine Überschrift geben, so sagt man wohl am besten: *Vision vom endgültigen und universalen Völkerfrieden*. Nun hat es solche Visionen ewigen Friedens in der Geschichte der Menschheit schon oft gegeben. Es gibt sie im Marxismus, es gab sie bei Kant⁸, es gab sie bei Vergil⁹, es gab sie im Alten Orient¹⁰. Was ist das Besondere der Vision von JM? Es läßt sich in fünf Punkten entfalten¹¹:

5. Zu dieser Übersetzung von Mi 4, 5 vgl. Wolff 1984, 288 f. Das *ki* ist hier nicht kausal, sondern konzessiv.

6. Vgl. Wolff 1982, 88 f.

7. »Schmiedet (doch) eure Pflugscharen zu Schwertern um!« in Joël 4, 10 ist keine biblische Gegeninstanz zu JM, sondern Hohn an die Adresse der »Weltmächte, die sich mit ihrer Totalbewaffnung dem Gottesvolk . . . überlegen dünken«. Auch Joël 4, 9–12 zeigt also »das Ende der Völkerkriege« an (Wolff 1984, 280 f).

8. Vgl. I. Kants Schrift »Zum ewigen Frieden« (1795).

9. Vgl. Vergil, Buc. IV (bes. 11–17).

10. Vgl. Groß 7–47.

11. Zum folgenden vgl. N. Lohfink 11–26.

a) Der universale Friede entsteht allein aus der Initiative Gottes.

Von dieser Initiative Gottes ist im gesamten Text immer wieder die Rede. Es ist *Gott*, der den Jerusalemer Tempelberg über alle anderen Berge der Welt erhöht. Es ist *Gott*, der so den Nationen den Weg weist und in dessen Licht auch Israel sich auf den Weg macht. Mit »Weg« bzw. »einen Weg gehen« ist in diesem Zusammenhang, wie oft in der Bibel, die Lebensweise, ja die umfassende Lebensordnung eines Volkes gemeint¹². Daß »Weg« hier tatsächlich diese Bedeutung hat, zeigt sehr schön der Abschluß von JM bei Micha: »Wenn auch alle Nationen (noch) ihren Weg gehen, jede im Namen ihres Gottes, so gehen wir doch unseren Weg im Namen Jahwes, unseres Gottes.«

Im übrigen ist der *Weg*, den sich die Völker auf dem Zion zeigen lassen wollen, identisch mit der *Tora*, die vom Zion ausgeht. Motivgeschichtlich gesehen könnte diese *Tora* zwar ursprünglich der konkrete Rechtsentscheid in einem Einzelfall sein. Man wandte sich bei schwierigen Fragen an einen berühmten Tempel und holte sich dort Weisung oder ließ sich einen Rechtsentscheid geben¹³. Diese ältere Bedeutung von *Tora* = *priesterliche Weisung für den Einzelfall* schwingt in unserem Text wahrscheinlich noch mit. *Gott* schlichtet ja durch eine *Tora*, die er auf dem Zion spricht, die konkreten Streitigkeiten der Nationen. Trotzdem meint *Tora* in JM eindeutig mehr als nur die einzelne Weisung bzw. die einzelne schiedsrichterliche Entscheidung¹⁴. Denn die *Tora*, die in den kommenden Tagen vom Zion ausgeht, bewirkt in der gesamten Welt endgültigen Frieden. Es geht also nicht nur um Einzelentscheide, sondern um eine umfassende Gesellschaftsordnung, die das soziale Leben der Völker verändert. Deshalb übersetzt die Septuaginta *tora* an unserer Stelle auch völlig zu Recht mit νόμος, und die Kirchenväter deuten diesen νόμος, der vom Zion ausgeht, ausnahmslos als die *nova lex Christi*¹⁵. Wir dürfen also sagen: JM zufolge hängt der universale Friede an einer alternativen Gesellschaftsordnung. Aber gerade diese alternative Gesellschaftsordnung können sich die Völker nicht selbst geben. Sie ist nicht machbar. Sie kann den Nationen nur als Wort Jahwes geschenkt werden. Sie entsteht allein aus der Initiative Gottes.

b) Der universale Friede hat einen genau angebbaren und abgrenzbaren Ursprungsort: den Zion bzw. Israel.

In der alttestamentlichen Exegese ist zwar verschiedentlich behauptet worden, Israel spiele in der Tradition, die hinter JM steht, ursprünglich keine besondere Rolle¹⁶. Es gehe allein um Jahwe und die Völker. Mit dieser Sicht wird man jedoch der in JM verarbeiteten Tradition keineswegs gerecht. Denn die *Tora* Jahwes geht ja vom Zion bzw. von

12. Vgl. z. B. Dtn 11, 28; 31, 29 (hierzu: *Braulik* 48–51); Jes 48, 17 f; 30, 9–11; Jer 5, 4 f; 6, 16–19; Ps 1, 2. 6.

13. Vgl. etwa die Einholung einer priesterlichen *tora* in Hag 2, 11–13 oder das sakrale Gerichtsverfahren nach Dtn 17, 8–13. Im einzelnen: *Jenni – Westermann* 2, 1035–1038 (4a).

14. So auch *Gese* 74 f.

15. S. unten Anm. 44.

16. Vgl. etwa *Wolff* 1982, 89.

Jerusalem aus. Und der Zion ist im Alten Testament kein beliebiger, sondern ein von Ewigkeit her erwählter Ort des Handelns Gottes, der mit dem Gottesvolk untrennbar verbunden ist. Das bedeutet: Die Gesellschaftsordnung, die der Welt den Frieden gibt, hat nicht nur auf dem Zion ihren Ursprung, sondern sie wird von dem Gottesvolk um den Zion modellhaft gelebt.

Aber wie immer es sich mit der ältesten Tradition hinter JM verhält: in der jetzigen, für uns allein maßgebenden Textfassung wird mit der Schlußaufforderung eindeutig eine feste Verbindung zwischen der Tora vom Zion und dem Gottesvolk Israel hergestellt. Denn es heißt ja bei Jesaja am Ende der Vision: »So kommt jetzt, ihr vom Haus Jakob: Laßt uns beginnen, im Licht Jahwes unseren Weg zu gehen.« Diese Aufforderung setzt voraus: Der Völkerfriede entsteht nicht gleichzeitig und voneinander unabhängig an ganz *verschiedenen* Stellen der Welt, sondern er hat einen exakt angebbaren und genau identifizierbaren Ursprungsort. Der universale Friede hängt davon ab, daß es ein Volk gibt, das im Gegensatz zu den sich bekämpfenden Völkern der Welt den von Jahwe ermöglichten Frieden modellhaft zu leben beginnt. Dieses Volk ist das »Haus Jakob«, also Israel.

c) Der universale Friede breitet sich nicht durch Krieg aus, auch nicht durch Mission, sondern allein durch Faszination.

Sobald dieses durch Israel real existierende Friedensmodell zu leuchten beginnt, ziehen die Völker der Welt nach Jerusalem. Der Text arbeitet mit dem auch sonst im Alten Testament begegnenden Vorstellungskomplex der »Völkerwallfahrt«¹⁷. Im Falle von JM wird allerdings nicht wie anderswo gesagt, daß die Nationen nach Jerusalem ziehen, um im Tempel ihre Weihgaben niederzulegen¹⁸ oder um dort am Gebets- und Opferdienst teilzunehmen¹⁹. Sie kommen vielmehr, um dort jene faszinierende Sozialordnung, die allein den Frieden ermöglicht, zu lernen. Man bedenke, was das bedeutet. Der universale Friede entsteht nicht durch Krieg, in welchem Israel alle übrigen Völker zum Frieden zwingt²⁰. Also nicht nach dem Modell der *pax Romana*²¹, das Vergil später in dem Vers formulieren wird²²:

parcere subjectis et debellare superbos

Unterworfen zu schonen und niederzukämpfen Empörer.

Der Irrglaube, man könne den Völkerfrieden mittels Gewalt herstellen, durchzieht die Weltgeschichte. JM ist diesem Irrglauben nicht erlegen. Der universale Friede entsteht nach JM aber nicht einmal durch Lehrer, Sendboten oder Missionare, die Ideen

17. Zur Vorstellung der »Völkerwallfahrt«: v. Rad 439–447; Jeremias 48–53; Bosch 23–27.

18. Vgl. z. B. Jes 60; Hag 2, 7–9.

19. Vgl. Jes 56, 6–8; Sach 14, 16.

20. Das schreckliche Wort *pacare* (= durch Waffengewalt zum Frieden zwingen) ist eine römische Erfindung. Die Sache selbst war aber auch in Israel wohlbekannt.

21. Zu den gewalttätigen Voraussetzungen der *pax Romana* vgl. Fuchs 193–205.

22. Vergil, Aen. VI, 853.

und Strategien für den wahren Frieden propagieren. Er entsteht allein durch die Faszination, die von einem Volk, das im Frieden Jahwes lebt, ausgeht. Nur an der gelebten, real existierenden gesellschaftlichen Alternative erkennen die Menschen der anderen Gesellschaften, daß ihre eigenen Lebenskonstruktionen falsch sind. Sie verdrängen das nicht und gehen nicht in Abwehrposition, sondern werden zu Lernenden²³: »Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg Jahwes.«

d) Der universale Friede ist nicht transzendent, auch nicht rein innerlich, sondern irdisch-gesellschaftlich.

Für unseren Zusammenhang ist nun von größter Wichtigkeit, daß der universale Völkerfriede von JM kein *himmlischer* Friede ist, sondern ein Friede *auf Erden*. Er ist auch nicht ein Friede des Herzens inmitten äußeren Unfriedens, sondern ein Friede, der die Gesellschaft verändert. Die beiden Texte sind gerade in diesem Punkt ganz realistisch. Sie sagen: Es wird keine militärische Ausbildung und keine militärische Rüstung mehr geben. Auch die Umwandlung der Schwerter zu Pflugscharen ist nicht metaphorisch, sondern völlig real gemeint. Die Pflüge waren ja damals in Israel aus Holz, und nur die Pflugschar der sehr einfachen Hakenpflüge war unter Umständen an ihrer Vorderseite mit einem scharfen Eisen verstärkt. Eisen aber war selten und teuer. Die Umarbeitung von Schwertern zu Pflugscharen war also aus ökonomischen Gründen durchaus sinnvoll. Auch der schöne Satz vom Sitzen unter dem Feigenbaum in Mi 4, 4 ist ganz wörtlich gemeint. Der Friede verwirklicht sich »bis in den kleinen Alltag des israelitischen Bauern hinein, dessen Herz sehnsüchtig danach verlangt, einmal ohne Angst und Schrecken« abends unter seinem Feigenbaum ausruhen zu können²⁴.

e) Der Friede kommt in seiner universalen Gestalt erst in der Zukunft, aber er muß in Israel jetzt schon beginnen.

Wann beginnt nun dieser universale Friede? JM sagt: *b^e 'aḥarit hajjamim*, »in der Folge der Zeit«, »in künftigen Tagen«²⁵. (Die Septuaginta übersetzt: »in den letzten Tagen«.) Man würde den Ausdruck völlig mißverstehen, wenn man ihn apokalyptisch als Abbruch eines alten und Anbruch eines neuen Äons interpretieren würde. Gemeint ist zwar eine *Geschichtswende*, aber das Neue, von Gott her Geschenkte, geschieht in dieser irdischen Geschichte²⁶. Weiterhin: Der universale Völkerfriede liegt zwar für JM durchaus noch in der Zukunft. Nur: Diese Zukunft ragt schon in die Gegenwart hinein. Die Zukunft ist, daß alle Völker die Gesellschaftsordnung Israels übernehmen. Das ist noch nicht geschehen. Insofern spricht der Text von einer noch unerfüllten Zukunft. Andererseits: Für Israel beginnt die angesagte Zukunft schon *jetzt*. Unser Text schließt

23. N. Lohfink 21.

24. Wildberger 90.

25. Zu dieser Übersetzung: Jenni – Westermann I, 116 f.

26. Vgl. H. Wildberger 82.

ja bei Jesaja: »So kommt jetzt, ihr vom Haus Jakob, laßt uns beginnen, im Licht Jahwes unseren Weg zu gehen.« Noch deutlicher ist der Abschluß bei Micha: »Wenn auch alle Nationen (noch) ihren Weg gehen – jede im Namen ihres Gottes«, d. h. nach falschen Gesellschaftsordnungen, die auf Gewalt beruhen, »so gehen wir doch unseren Weg im Namen Jahwes, unseres Gottes.« Damit ist klar: Was bei den Völkern noch nicht begonnen hat, muß in Israel bereits seinen Anfang nehmen²⁷. Die Jahwegemeinde beginnt jetzt schon den Weg, der für die kommende Zeit *allen* verheißen ist: Sie schmiedet bereits jetzt ihre Schwerter um und bildet bereits jetzt niemanden mehr aus für den Krieg.

Damit sind die wichtigsten Linien von JM herausgearbeitet, und wir können uns nun der Rezeptionsgeschichte der beiden Texte zuwenden.

II. Die Deutung von Jes 2, 1–5 und Mi 4, 1–5 vor der Konstantinischen Wende

Für die Zeit vor Konstantin sind folgende Texte besonders wichtig²⁸: *Justin*, Apologia 39; *Dialogus* 110; *Irenäus*, *Adversus haereses* IV, 34, 4; *Tertullian*, *Adversus Marcionem* III, 21, 3–4; *Adversus Judaeos* III, 9–10 und *Origenes*, *Contra Celsum* V, 33. Hinzuzunehmen ist noch *Athanasius*, *De incarnatione Verbi* 51 f. Dieser Text liegt zwar zeitlich später, gehört jedoch, was seine theologische Position angeht, noch eindeutig der hier zu behandelnden Textgruppe an. Stellvertretend für die gesamte Textgruppe sei die Deutung von *Justin*, *Apol.* 39, vollständig wiedergegeben:

Wenn der prophetische Geist die Zukunft vorausverkündet, spricht er folgendermaßen: *Vom Zion wird ausgehen das Gesetz und das Wort des Herrn von Jerusalem. Er wird richten inmitten der Nationen, und viel Volk wird er zurechtweisen. Sie werden umschmieden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Lanzen zu Sicheln. Nie mehr wird Volk gegen Volk das Schwert erheben, und es wird keine Ausbildung mehr geben für den Krieg.*

Daß dies eingetroffen ist, davon könnt ihr euch überzeugen. Denn *von Jerusalem gingen Männer in die Welt aus, zwölf an der Zahl, ganz ungebildet und der Rede nicht mächtig. Aber durch die Kraft Gottes haben sie dem gesamten Menschengeschlecht gezeigt, daß sie von dem Messias gesandt waren, alle das Wort Gottes zu lehren.*

Und wir, die wir einst einander umbrachten, enthalten uns jetzt nicht nur jeder Feindseligkeit gegen unsere Gegner, sondern wir gehen auch, um nicht zu lügen und die Untersuchungsrichter nicht zu täuschen, freudig wegen unseres Bekenntnisses zum Messias in den Tod.

Im folgenden soll das 5-Punkte-Raster, das sich uns aus JM ergeben hat, an den Text Justins und an die übrigen oben genannten Texte angelegt werden. Die Frage ist: Haben so bedeutende Theologen der Alten Kirche wie Justin, Irenäus, Tertullian, Origenes und Athanasius bei ihrer Deutung von JM die dort entscheidenden Kennzeichen des universalen Völkerfriedens begriffen und aufgegriffen?

27. Diese *Gegenwartsbedeutung* der eschatologischen Verheißung *für Israel* hat besonders *Wolff* 1984, 288–290, überzeugend herausgearbeitet.

28. *Cyprian*, *De hab. virg.* 11 (*ferrum esse ad culturam terrae Deus voluit, nec homicidia sunt idcirco facienda*) ist möglicherweise eine Reminiszenz an JM. *Chromatius Aquil.*, *Tract.* XLI in *Matth.* (CChr.SL 9A, 398) (in quo [= in Jes 2, 4] ostensum est quia, confractis malitiae et iniquitatis nostrae armis, in fide evangelica et pace ecclesiae viveremus) gehört trotz der späteren Zeit sachlich ebenfalls noch hierher.

a) Die Initiative Gottes ist in den genannten Texten klar herausgestellt oder als selbstverständlich vorausgesetzt. Sie wird, wie gar nicht anders zu erwarten, überall *christologisch* formuliert. Gott hat durch Jesus Christus, seinen Sohn, die Initiative ergriffen und definitiv an der Welt gehandelt. Am klarsten formuliert es Athanasius:

Wer hat das alles fertiggebracht? Wer hat im Frieden geeint, die sich zuvor haßten, wenn nicht der geliebte Sohn des Vaters, der gemeinsame Heiland aller, Jesus Christus, der in seiner Liebe alles um unseres Heiles willen ertragen hat? (De incarn. 52).

b) Der Friede, den Gottes Initiative schenkt, hat in den genannten Texten einen genau angebbaren und abgrenzbaren Ort: nämlich das neutestamentliche Gottesvolk. Seit Origenes deuten die Kirchenväter den Tempel Gottes, der sich auf dem Zion über alle anderen Berge erhebt, mit größter Selbstverständlichkeit auf die Kirche²⁹. So schreibt Origenes:

Wir kommen *in den letzten Tagen*, nachdem unser Jesus sichtbar unter uns erschienen ist, zu dem *hellstrahlenden Berg des Herrn*, zu dem *Wort*, das über jedes Wort erhaben ist, und zum *Haus Gottes*, das da ist die Gemeinde des lebendigen Gottes, die Säule und das Fundament der Wahrheit! (C. Cels. V, 33)³⁰.

In der Kirche, dem neutestamentlichen Volk Gottes, realisiert sich also die Zionstheologie von JM³¹. Die Theologen der Alten Kirche haben die neutestamentliche Ekklesia aber nicht nur mit dem Haus Jahwes auf dem Zion identifiziert. Sie haben auch sehr genau begriffen, daß in JM das Gottesvolk als *gesellschaftliche* Größe in den Blick genommen ist, und zwar als Kontrastgesellschaft zu den übrigen Völkern. Deshalb beschreiben sie in ihren kommentierenden Erläuterungen zu Jes 2, 4 und Mi 4, 3 die Kirche gern in Abhebung von der heidnischen Gesellschaft. Die Kontrastfunktion der Kirche wird dabei stets mit Hilfe eines urchristlichen Predigtschemas formuliert, das aus der Taufparänese stammt: dem Schema »Einst-Jetzt«. Man könnte dieses Schema, das schon im Neuen Testament häufig belegt ist³², folgendermaßen paraphrasieren: *Einst*, da ihr noch nicht getauft wart, lebtet ihr wie die Heiden; *jetzt aber*, da ihr in die Kirche eingegliedert seid, hat sich euer Leben von Grund auf geändert. Dieses Kontrastschema wird bei Justin, Origenes und Athanasius verwendet; besonders deutlich bei Justin:

Wir, die wir einst einander umbrachten, enthalten uns jetzt nicht nur jeder Feindseligkeit gegen unsere Gegner, sondern wir gehen auch, um nicht zu lügen und die Untersuchungsrichter nicht zu täuschen, freudig wegen unseres Bekenntnisses zum Messias in den Tod (Apol. 39).

Allein schon auf Grund dieses Kontrastschemas ist klar: Der endzeitliche, von Gott in Christus geschenkte Friede hat einen eindeutigen gesellschaftlichen Ort. Dieser Ort ist die Kirche.

29. S. unten Anm. 42.

30. Übersetzung nach Kötschau.

31. Für die Deutung der Zionsstadt auf die Kirche hat bei den Vätern Hebr 12, 22 (»Ihr seid hinzutreten zum Berg Zion, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem«) eine wichtige Rolle gespielt.

32. Vgl. Röm 5, 8–11; 6, 15–23; 11, 30–32; 1 Kor 6, 9–11; Gal 1, 13–17. 23; 4, 3–7. 8–10; Eph 2, 1–22; 5, 8; Kol 1, 21 f; 2, 13; 3, 7–11; 1 Tim 1, 13; Tit 3, 3–7; Phlm 11; 1 Petr 2, 10; 2, 25. – Zum neutestamentlichen Befund: Tachau.

c) Daß sich nach unseren Texten der Friede in der Welt nicht durch Krieg und Gewalt ausbreitet, liegt auf der Hand. Es genüge statt weiterer Belege ein Satz des Athanasius:

Noch heute wüten die roh gesitteten Barbaren, solange sie an ihren Götzenopfern festhalten, widereinander und können es keine Stunde ohne das Schwert aushalten. Sobald sie aber von der Lehre Christi hören, gehen sie sofort vom Krieg zum Ackerbau über und erheben ihre Hände, statt sie mit dem Schwerte zu bewaffnen, zum Gebet (De incarn. 52).

Das Thema der Gewaltlosigkeit aus JM ist also voll aufgegriffen. Schwieriger ist es mit der Missionsthematik. Denn das Thema: *Aussendung der Apostel zur Völkermission* ist fester Bestandteil der altkirchlichen Auslegung von JM. Der Grund ist klar: In Jes 2, 3 par Mi 4, 2 lasen die Väter ja: »Vom Zion wird ausgehen das Gesetz und das Wort des Herrn aus Jerusalem.« Diesen Satz mußten sie auf Grund der lukanischen Darstellung in Lk 24 / Apg 1 auf die Aussendung der Apostel durch den Auferstandenen deuten³³. So kam der Missionsgedanke fast zwangsläufig in die christliche Auslegungsgeschichte von JM hinein.

Ist damit nun ein erster Gegensatz zwischen JM und der Auslegung der Alten Kirche gegeben? Offenbar nicht! Die Alte Kirche hatte nämlich gar nicht unsere moderne Vorstellung von Mission. Sie hatte nicht die Vorstellung systematischer Missionsarbeit, die kontinuierlich und flächendeckend das Evangelium propagiert. Ihre Missionstheorie war viel schlichter. Man könnte sie folgendermaßen formulieren³⁴: Die zwölf Apostel wurden vom auferstandenen Christus ausgesandt. Sie haben daraufhin das Evangelium in der gesamten Welt proklamiert und in genügender Zahl Ortskirchen gegründet. Damit war die eigentliche Mission abgeschlossen. Die von den Aposteln gegründeten Ortskirchen existieren von da an als Zentren der sicheren Weitergabe der Tradition und als Orte, wo die Praxis Jesu gelebt wird. Von dieser gelebten Praxis der Ortskirchen geht eine solche Faszination aus, daß die Heiden von selbst in die Kirche strömen. Die Kirche wird dabei in Anlehnung an Mt 5, 14 als die »Stadt auf dem Berg« angesehen, die weithin leuchtet und zu der sich die Heiden auf den Weg machen. Wie leicht die überwältigende Erfahrung, daß plötzlich die Heiden in die Kirche drängten, mit Hilfe der alttestamentlichen Vorstellung von der Völkerwallfahrt formuliert werden konnte, zeigt Origenes, der JM stilistisch meisterhaft aus der Sicht der Heidenkirche paraphrasiert:

Wir, *alle Völker*, kommen zu ihm [nämlich zum Haus des Herrn], und wir, *die vielen Völker*, brechen zu ihm auf und ermahnen einander, die *in den letzten Tagen* durch Jesus Christus aufstrahlende Gottesverehrung anzunehmen, und rufen uns gegenseitig zu: *Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn, zum Haus des Gottes Jakobs. Er weise uns seinen Weg, daß wir auf diesem Weg gehen* (C. Cels. V, 33)³⁵.

So notwendig also mit Jes 2, 3 par Mi 4, 2 im Verständnis der Väter das Motiv der *Mission* gegeben war – das Motiv jener *Faszination*, die vom Zion ausging und die den

33. Vgl. vor allem Lk 24, 47 und Apg 1, 8.

34. Vgl. zum folgenden Brox 192–215.

35. Übersetzung nach Kötschau.

eigentlichen Grund bildete, aus dem die Heiden in die Kirche strömten, war damit keineswegs beiseite geschoben.

d) Im Alten Testament konnte noch nicht vom Frieden im Himmel als dem Endziel des Menschen die Rede sein. In der Zeit der Alten Kirche aber sehr wohl! Auch die Idee eines inneren Friedens der Seele trotz äußeren Unfriedens war den Vätern aus der antiken Philosophie geläufig. Um so bemerkenswerter ist es, daß die altkirchlichen Ausleger von JM den Frieden, von dem dort die Rede ist, zunächst konsequent *irdisch-gesellschaftlich* auslegen. Zwar kann das Umschmieden der Schwerter zu Pflugscharen schon sehr früh auch auf die Änderung der *Gesinnung* gedeutet werden. So interpretiert Tertullian:

Die Völker werden ihre böse Gesinnung und aggressive Sprache, überhaupt all ihre zerstörerischen und verleumderischen Kräfte, umwandeln in Leidenschaft für Milde und Frieden (Adv. Marc. III, 21, 3).

Trotzdem bleibt es mehrere Jahrhunderte lang vorwiegend bei der *gesellschaftlichen* Auslegung von JM. Wenn die frühen Väter – Jes 2, 4 par Mi 4, 3 aufnehmend – sagen: »Wir verstehen schon nicht mehr zu kämpfen«³⁶, dann ist dies keineswegs metaphorisch gemeint. Im Hintergrund steht vielmehr eine bis Konstantin durchgehaltene kirchliche Praxis, die es den Gläubigen untersagte, Soldat zu werden³⁷. Bat einer, der bereits Soldat war, um die Taufe, so wurde er nur dann zugelassen, wenn er sich ausdrücklich verpflichtete, nicht zu töten und an keinen militärischen Aktionen teilzunehmen. Im Kanon 16 der *Traditio apostolica*, einer der einflußreichsten Rechtssammlungen der Alten Kirche, stehen die Sätze³⁸:

Ein Soldat unter Befehlsgewalt darf niemanden töten. Wenn er dazu den Befehl erhält, darf er ihn nicht befolgen. Auch darf er keinen Eid leisten. Geht er darauf nicht ein, so weise man ihn [als Taufbewerber] ab. Wer aber selbst die Schwertgewalt hat . . ., muß von seinem Amt zurücktreten. Andernfalls weise man ihn [als Taufbewerber] ab. Wenn ein Taufbewerber oder ein Gläubiger Soldat werden will, weise man ihn ab, denn er hat Gott verachtet.

Die Friedenstheologie der Alten Kirche ist also alles andere als eine Utopie. Sie ist sehr konkret. Sie wird in der Gewaltlosigkeit des Gottesvolkes zum Politikum. Wie nüchtern und realistisch die damaligen Theologen über die Gewaltlosigkeit der Christen reden, zeigt die Tatsache, daß sie oft im selben Atemzug vom Martyrium sprechen. So sagt Athanasius in seiner Auslegung von JM:

Die Jünger Christi kämpfen nicht gegeneinander, sondern setzen sich mit ihrer Lebensweise und ihrer sittlichen Praxis gegen die Dämonen zur Wehr, verjagen sie und besiegen selbst ihren Anführer, den Teufel. Sie sind nämlich selbstbeherrscht schon in ihrer Jugend, halten stand in Versuchungen, harren aus in Mühsalen, bleiben geduldig, wenn sie verhöhnt werden, lassen

36. So *Irenäus*, Adv. haer. IV, 34, 4.

37. Zu dem Thema *Alte Kirche und Militärdienst* sei vor allem auf die materialreichen Arbeiten von *Cadoux* und *Hornus* verwiesen.

38. *Botte* 36: Miles qui est in potestate non occidet hominem. Si iubetur, non exequetur rem, neque faciet iuramentum. Si autem non vult, reiciatur. Qui habet potestatem gladii . . . vel cesset vel reiciatur. Catechumenus vel fidelis qui volunt fieri milites reiciantur, quia contempserunt deum.

sich ausrauben, und – dies ist das größte Wunder – sie verachten den Tod und werden Märtyrer für Christus (De incarn. 52).

e) Wann kommt nun nach Meinung der Väter der in den beiden Prophetentexten verheißene Völkerfriede? Dies ist die entscheidende Frage für unsere Untersuchung der Auslegungsgeschichte von JM. Bis zu Augustinus gibt die gesamte Alte Kirche auf diese Frage eine völlig einstimmige Antwort. Sie sagt: Was in JM prophezeit wurde, hat sich *jetzt*, in unseren Tagen, erfüllt. Diese Antwort ist wahrhaft atemberaubend. Die Kirche des 20. Jahrhunderts würde es nicht mehr im entferntesten wagen, derartiges zu behaupten. Die Alte Kirche hingegen hatte noch den Mut zu sagen: Alles, was in JM steht, hat sich im neutestamentlichen Gottesvolk bereits erfüllt. Im einzelnen sieht ihre Textauslegung in diesem Punkt folgendermaßen aus:

»Die kommenden Tage« bzw. »die letzten Tage« meinen nicht eine ferne Zukunft, sondern die Gegenwart. Genauer: Sie meinen die Zeit, in der Jesus gelebt hat und in der die Kirche jetzt lebt³⁹. »Wir kommen in den letzten Tagen«, sagt Origenes, »nachdem unser Jesus sichtbar unter uns erschienen ist, zu dem hellstrahlenden Berg des Herrn.«⁴⁰ – Der Berg, der alle anderen Berge überragt, ist nach fast einhelliger Auslegung der Väter Christus⁴¹. – Das auf diesen Berg gebaute »Haus des Herrn« ist nach ebenfalls fast einhelliger Auslegung der Väter die Kirche⁴². – Das Hinzuströmen der Völker ist die überraschend schnelle Ausbreitung der Kirche unter den Heiden⁴³. – Die Tora, die vom Zion ausgeht, ist das neue Gesetz Christi, enthalten in der Bergpredigt⁴⁴. – Das »Wort des Herrn«, das von Jerusalem ausgeht, ist das Evangelium⁴⁵. – Daß Gott Richter inmitten der Nationen ist, bedeutet, daß er *jetzt* in der Geschichte zwischen denjenigen Völkern scheidet, die das Evangelium annehmen, und denen, die es nicht annehmen⁴⁶. – Das Umschmieden der Kriegsgeräte schließlich wird auf die absolute Gewaltlosigkeit

39. *Tertullian*, Adv. Marc. III, 21, 2 f. 4; V, 4, 2 (CChr.SL 1, 537 f. 672); *Adamantius*, Dial. I, 10 (GCS 4, 24); *Hieronymus*, Ep. 106, 1 (CSEL 55, 247 f); *Theodor Mops.*, Comm. in Mich. IV (PG 66, 364 f); *Cyrrill Alex.*, Ep. pasch. 8 (PG 77, 565); *ders.*, Comm. in Is. I, 2 (PG 70, 69); *Isidor*, De fide cath. II, 69 f (PL 83, 502) u. ö.

40. *Origenes*, C. Cels. V, 33.

41. *Tertullian*, Adv. Iud. 3, 8 (CChr.SL 2, 1346); *Origenes*, C. Cels. V, 33; *Ambrosius*, Exp. in Luc. VII, 99 (CChr.SL 14, 248); *Augustinus*, De civ. XVIII, 30; *ders.*, Sermo 338, 1 (PL 38, 1478); *ders.*, Adv. Iud. 7 f (PL 42, 57–59); *Beda*, De templo I (CChr.SL 119A, 158); *Ambrosius Autp.*, Exp. in Apoc. VII, 16, 20 (CChr.CM 27A, 631) u. ö.

42. *Syr. Did.* 23 (*Achelis – Flemming* 119) = *Did.* VI, 5, 5 f (*Funk* 310–313); *Tertullian*, De anima 50, 4; *Origenes*, C. Cels. V, 33; *Cyprian*, Ep. 75, 1 (CSEL III, 2, 810); *Augustinus*, Sermo 338, 1 (PL 38, 1478); *Isidor*, De fide cath. II, 69 f (PL 83, 502) u. ö.

43. *Justin*, Dial. 109; *Origenes*, Comm. in Matth. 16, 3 (GCS 40, 470 f); *Cyprian*, Ad Quirinum II, 18 (CChr.SL 3, 54); *Basilius*, Comm. in Is. II, 67 (PG 30, 236); *Chrysostomus*, In Is. II (PG 56, 30); *Augustinus*, Adv. Iud. 7 f (PL 42, 57–59); *Cyrrill Alex.*, Comm. in Is. I, 2 (PG 70, 69) u. ö.

44. *Justin*, Dial. 24, 1; *Irenäus*, Adv. haer. IV, 34, 4; *Tertullian*, Adv. Marc. III, 21, 3; IV, 1, 4 (CChr.SL 1, 537, 545); *ders.*, Adv. Iud. 3, 8–10 (CChr.SL 2, 1346); *Origenes*, C. Cels. V, 33; *Firmicus Mat.*, Consult. II, 7 (*FlorPatr* 39, 61); *Augustinus*, Adv. Iud. 7 (PL 42, 57 f) u. ö.

45. *Justin*, Apol. 39; *Irenäus*, Dem. 86; *Tertullian*, Adv. Marc. III, 21, 3 (CChr.SL 1, 537); *Theophylakt*, Exp. in Mich. IV (PG 126, 1110) u. ö.

46. *Irenäus*, Adv. haer. IV, 34, 4; *Tertullian*, Adv. Iud. 3, 9 (CChr.SL 2, 1346); *Origenes*, C. Cels. V, 33; *Theophylakt*, Exp. in Mich. IV (PG 126, 1111) u. ö.

gedeutet, die in der Kirche gelebt wird. Und da die Kirche Volk aus den Völkern ist, die Heidenvölker in ihr also schon zusammengeströmt sind, hat sich die prophetische Verheißung vom universalen Völkerfrieden nach Meinung der Alten Kirche bereits erfüllt – eben in dem internationalen Volk Gottes, der Kirche.

»Schon seit langem war der Friede geweissagt, der dann mit Christus anbrechen sollte«, schreibt Athanasius⁴⁷. – »Daß dies eingetroffen ist, davon könnt ihr euch überzeugen«, schreibt Justin⁴⁸. – »Wer anders ist damit gemeint als wir. Belehrt durch das neue Gesetz beobachten wir ja dies alles«, schreibt Tertullian⁴⁹.

Was für ein Bewußtsein! Hätten die Theologen der Alten Kirche nicht doch besser etwas bescheidener formulieren sollen? Ja, vielleicht! Aber was ist denn besser? Eine Unbescheidenheit, die begriffen hat, daß Jesus gar nicht der Messias gewesen sein kann, wenn der messianische Friede in der Welt nicht begonnen hat – oder unsere heutige Bescheidenheit, die längst die Hoffnung verloren hat, daß der messianische Friede noch in dieser Welt beginnen könnte, die ihn deshalb in die himmlische Transzendenz verlegt und so Jesus als Messias desavouiert?

Die Theologen der Alten Kirche jedenfalls haben sehr genau begriffen, daß es bei der Frage, ob JM schon erfüllt sei, letztlich um die Messianität Jesu geht. Sowohl bei Justin als auch bei Irenäus, als auch bei Athanasius dient die Auslegung von JM deutlich der *demonstratio christologica*. Wenn sich die Verheißung von JM, von der man wußte, daß die Juden sie messianisch deuteten⁵⁰, nicht schon jetzt erfüllt hätte, dann wäre, davon sind die frühen Väter überzeugt, Jesus nicht der Messias gewesen. Andererseits gilt:

Wenn aber das *Gesetz* der Freiheit, das heißt, das *Wort* Gottes, von den Aposteln, die von *Jerusalem* ausgingen, auf der ganzen Erde verkündet wurde und eine so große Veränderung bewirkt hat, daß sie die *Schwerter und Lanzen* des Krieges zu *Pflügen . . . und Sicheln . . .*, also zu Werkzeugen des Friedens, umgeändert haben und *schon nicht mehr zu kämpfen verstehen*, sondern, wenn sie geschlagen werden, auch noch die andere Backe hinhalten – dann haben die Propheten diesen Text nicht auf irgendeinen anderen bezogen, sondern auf den, der diese Dinge bewirkt hat. Das aber ist unser Herr! (Irenäus, Adv. haer. IV, 34, 4).

III. Die Deutung von Jes 2, 1–5 par Mi 4, 1–5 nach der Konstantinischen Wende

Mit dem Übergang von der Gemeindekirche zur Reichskirche im 4. Jahrhundert verändert sich abrupt die Auslegung von JM. Verantwortlich für diese Wende in der Auslegungsgeschichte ist Eusebius, der Bischof von Cäsarea⁵¹. Er formuliert, tief beeindruckt von Konstantin, dessen Zeitgenosse er ist und den er persönlich kennt, eine politische Theologie, in der JM eine entscheidende Rolle spielt. Allein den Vers

47. Athanasius, De incarn. 52.

48. Justin, Apol. 39.

49. Tertullian, Adv. Iud. 3, 10 (CChr. SL 2, 1346).

50. Vgl. G. Lohfink 1985, 201–203.

51. Vorstufen für die neue Auslegung des Eusebius lieferten Melito von Sardes und Origenes. S. unten Anm. 55 und Hornus 43 f; Grillmeier 388–390.

Jes 2, 4 par Mi 4, 3 zitiert er in seinen Schriften 17mal⁵². In der politischen Theologie des Eusebius werden drei Größen in enge Korrelation gebracht: 1. der von Christus offenbarte Monotheismus⁵³, 2. das von Augustus begründete und jetzt von Konstantin geführte *imperium Romanum*, 3. der universale Völkerfriede.

Vor allem Erik Peterson hat in seiner glänzenden Studie »Der Monotheismus als politisches Problem« den Zusammenhang dieser drei Größen in der Theologie des Eusebius aufgezeigt⁵⁴. Dieser Zusammenhang sei hier zunächst knapp skizziert, weil sonst der entscheidende Text des Eusebius nicht verständlich wird.

Nach Eusebius entsprach in früheren Zeiten der Vielherrschaft der Götter, ihrer *πολυαρχία*, eine Vielzahl von irdischen Herrschern. Der Geteiltheit der göttlichen Herrschaft korrespondierte also die Geteiltheit irdisch-politischer Herrschaft. Der himmlisch-irdischen Vielherrschaft wiederum entsprach eine unendliche Rivalität der Völker. Sie führte zu ständigem Krieg.

Gegenüber dieser Situation brachte Christus die Wende. Er offenbarte der Völkerwelt den einen, einzigen Gott. Die antiken Götter entmachtete er und erwies sie als ohnmächtige Dämonen. Genau zur gleichen Zeit und parallel dazu⁵⁵ beseitigte der römische Kaiser Augustus die unendlichen Teilungen politischer Herrschaft und setzte eine einzige Herrschaft an ihre Stelle: das *imperium Romanum*. Die von Christus offenbarte *μοναρχία* Gottes und die unter Augustus aufstrahlende *μοναρχία* staatlicher Macht entsprachen sich also.

Diese Entsprechung hatte allerdings unter Augustus nur prinzipiell begonnen. Wirklich durchzusetzen vermochte sie sich erst unter Kaiser Konstantin. Erst unter ihm konnte sich die Alleinherrschaft Gottes, die Christus offenbart hatte, auch politisch voll auswirken, denn Konstantin diente, im Gegensatz zu Augustus, dem einen, wahren Gott. Insofern bricht mit Konstantin die messianische Heilszeit, die Christus gebracht hatte, definitiv an. So wie einst die Vielherrschaft der Götter und die Vielherrschaft im Staat die *Rivalität* der Völker verursacht hatten, so bringen jetzt die Offenbarung der Alleinherrschaft Gottes und die Herstellung politischer Alleinherrschaft *Einmütigkeit* unter die Völker.

Das messianische Friedensreich setzt sich also seit Konstantin voll durch. Die Geschichtswende wird offenkundig. Jetzt erfüllen sich sämtliche alttestamentlichen

52. Am häufigsten in der Demonstr. ev. Vgl. dort II, 3, 13; VI, 13, 19; 18, 50; VIII, 3, 2–5; 3, 14; IX, 13, 15; 17, 17 (GCS 23, 63. 265. 283. 392. 393 f. 434. 442).

53. Zu dieser Sichtweise des Eusebius s. unten Anm. 64.

54. Peterson 71–82. Vgl. auch Berkhof 1939, 46 f. 50. 53–59; Grillmeier 388–390.

55. Die Parallelität, das heißt aber: den inneren Zusammenhang, zwischen dem Aufblühen der christlichen Lehre und dem Erstarken des *imperium Romanum* seit Augustinus hatte bereits Melito von Sardes in seiner Apologie betont (vgl. Eusebius, Hist. eccl. IV, 26, 7 f). Später hatte Origenes diese Parallelität noch stärker reflektiert, indem er die Friedensidee und den Gedanken des *vereinheitlichten imperium* einbrachte (C. Cels. II, 30). Allerdings – und das ist entscheidend – berufen sich weder Melito (in dem bei Eusebius überlieferten Fragment) noch Origenes für diesen Aspekt der Sache auf JM. – Die Konzeption von Origenes, C. Cels. II, 30, ist weiter ausgebaut bei Ambrosius, Expl. ps. XLV, 10 (CSEL 64, 343 f).

Verheißungen⁵⁶. Jetzt fährt Gottes Geist in das verdorrte Totengebein (Ez 37, 1–14). Jetzt blüht die Wüste auf (Jes 35, 1 f). Jetzt offenbart Gott sein Heil vor den Augen der Völker (Ps 98, 1 f). Jetzt ist zu sehen, was viele Gerechte und Propheten zu sehen wünschten und nicht sehen durften (Mt 13, 17). Jetzt hat Gott den Kriegen ein Ende gesetzt bis an die Grenzen der Erde (Ps 46, 10). Und vor allem: Jetzt werden die Schwerter umgeschmiedet zu Pflugscharen.

Diese Umgestaltung der Welt zur Einheit des *imperium Romanum* und die damit gegebene *pax Romana* sind für Eusebius der entscheidende Beweis für die Göttlichkeit Christi und die Wahrheit des Christentums. Zweierlei mußte diese Theologie damals höchst attraktiv und plausibel machen:

1. Hinter ihr stand die lange philosophische Tradition des metaphysischen Monarchianismus, die sich im Gefolge des Aristoteles (Metaphysik XII) gegen jede Art von metaphysischem Dualismus bzw. Pluralismus wandte und die schon sehr früh ins Politisch-Gesellschaftliche ausgeweitet wurde⁵⁷. Bereits Aristoteles beruft sich für seine monarchianische Metaphysik auf den in der Antike vielzitierten Homervers⁵⁸:

Nicht gut ist Vielherrschaft, einer sei Herr.

2. Die politische Theologie des Eusebius wurde aber auch attraktiv und plausibel durch das ungeheure Befreiungserlebnis, welches das Toleranzedikt von Mailand der noch kurze Zeit zuvor so hart verfolgten Kirche schenkte.

Jedenfalls hat seine Theologie eine außerordentliche Wirkung gehabt. Immer wieder wird Eusebius zitiert. Immer wieder werden seine Gedanken aufgegriffen. Ständig wird seine Auslegung von JM wiederholt. Ort solcher Rezeption sind zunächst einmal die großen Jesajakommentare der Folgezeit, z. B. die von Johannes Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Theodoret von Cyrus und Hieronymus. Sie sind in ihrer Auslegung von Jes 2, 1–5 fast immer von Eusebius abhängig⁵⁹. Ort der Eusebiusrezeption sind aber oft auch Homilien zur lukianischen Weihnachtsgeschichte. Hier boten der Name des Augustus und die Steuerschätzung unter Quirinius Gelegenheit, die politische Friedensideologie des Eusebius zu erwähnen oder zu referieren⁶⁰. Eine wichtige Rolle in der Eusebiusrezeption hat schließlich Ps 46 (45), 10 gespielt:

56. Die folgenden und viele weitere Schrifttexte zitiert Eusebius in *Hist. eccl.* X, 1, 1–4, 33. Zu der hinter diesen Zitationen stehenden Theologie vgl. *Berkhof* 1939, 55 f; *ders.* 1947, 101.

57. Vgl. *Peterson* 13–71.

58. *Homer*, II, II, 204.

59. Vgl. ferner *Chrysostomus*, *Contra Iud.* (PG 48, 821 f); *Hieronymus*, *Comm. in Mich.* I (CChr.SL 76, 466–470); *Theodoret Cyr.*, *Expl. in Mich.* (PG 81, 1760 f); *Prokop*, *Comm. in Is.* (PG 87/2, 1868–1878); *Theophylakt*, *Exp. in Mich.* (PG 126, 1108–1113). – Nicht in diese Reihe paßt der unter dem Namen des *Basiliius* laufende Jesajakommentar. Hier wird der Friede als Beendigung des philosophischen Streites unter den Heiden gedeutet. Außerdem bleibt der Verfasser angesichts der Streitereien unter Christen skeptisch. Vgl. PG 30, 245A.

60. Vgl. etwa *Beda*, *Hom. 6: In Nativ. Dom.* (CChr.SL 122, 37 f). – Der Sinn von Lk 2, 1–3 wurde dabei verdorben. Denn der Zensus ist bei Lukas kein Zeichen wahren Friedens. Der Herrschaft des Kaisers und der *pax Romana* werden die Herrschaft des Messias (1, 32 f) und der Friede, den die Engel verkünden (2, 14), kontrastiert.

Er setzt den Kriegen ein Ende bis an die Grenzen der Erde;
er zerbricht die Bogen, zerschlägt die Lanzen,
im Feuer verbrennt er die Schilde.

Auch an diesem alttestamentlichen Text wurde die Geschichtstheologie des Eusebius in der Folgezeit immer wieder festgemacht⁶¹.

Wir brauchen die in Frage kommenden Texte hier nicht auszubreiten, da sie alle denselben Grundgedanken variieren. Es genügt, jenen Text darzubieten, in welchem Eusebius seine Konzeption am breitesten entfaltet, nämlich *Praeparatio evangelica* I, 4, 2–5:

Ist das, was mit unserem Erlöser für das Wohlergehen aller Menschen ans Licht trat – nicht nur in seinen öffentlichen Reden, sondern auch in dem, was geheimnisvoll in ihm am Werk war –, nicht zu einem Beweis seiner göttlichen Macht geworden? Denn auf geheimnisvoll-göttliche Macht ging es zurück, daß genau zur gleichen Zeit, da er mit seinem Wort und mit seiner Lehre über die Alleinherrschaft (*μοναρχία*) des einen, allherrschenden Gottes hervortrat, auch das Menschengeschlecht zur Freiheit gelangte – zur Freiheit sowohl von der vielfältigen und trügerischen Gewalt der Dämonen als auch von der Vielherrschaft (*πολυαρχία*) der Völker.

In der Vergangenheit regierten nämlich in jedem Volk über die Städte wie über die ländlichen Territorien unzählige Könige und Statthalter. Teils wurde demokratisch, teils durch Tyrannen, teils durch Herrschaft von mehreren regiert. Es ist klar, daß hieraus Kriege jeder Art entstehen mußten. *Volk erhob sich gegen Volk*, ständig überfiel man Nachbarländer, man plünderte und wurde selbst ausgeplündert, man zog gegeneinander zu Feld und belagerte sich gegenseitig die Städte. Die Konsequenz war natürlich, daß alle in Stadt und Land von Jugend an zum *Erlernen des Kriegshandwerks* verpflichtet waren und ständig, auf den Überlandstraßen, in den Dörfern und auf den Feldern, das Schwert trugen.

Als aber der Messias Gottes erschien, über den einst durch die Propheten gesagt worden war: »In seinen Tagen wird Gerechtigkeit aufblühen und Fülle des Friedens« (= Ps 72, 7), und: *Sie werden umschmieden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Lanzen zu Sicheln, nie mehr wird Volk gegen Volk das Schwert erheben, und es wird keine Ausbildung mehr geben für den Krieg*, da folgte in genauer Entsprechung den Weissagungen die Erfüllung. Denn sofort wurde bei den Römern jede Vielherrschaft beseitigt – trat doch Augustus genau zu dem Zeitpunkt, da unser Erlöser erschien, die Alleinherrschaft an. Von da an bis zum heutigen Tag müssen wir es nicht mehr wie früher erleben, daß eine Stadt gegen die andere Krieg führt, ein Volk das andere bekämpft und sein Leben im Austragen alter Streitigkeiten erschöpft.

Muß man es nicht für ein Wunder ansehen? Einst, als die Dämonen noch alle Völker unterdrückten – und dabei dennoch von den Menschen hochverehrt wurden –, wüteten die Menschen, von eben diesen Göttern angestachelt, in furchtbaren Kriegen gegeneinander. So führten Griechen gegen Griechen, Ägypter gegen Ägypter, Syrer gegen Syrer, Römer gegen Römer Krieg, unterjochten sich gegenseitig und rieben sich in Belagerungen auf, wie aus den Geschichtsdarstellungen der Alten über diese Völker hervorgeht.

Mit der gottgefälligen und unvergleichlich friedvollen Lehre unseres Erlösers aber wurde die Reinigung vom Irrtum der Vielgötterei erreicht, mit der Reinigung von der Vielgötterei wich die Rivalität der Völker, und damit waren die alten Übel sofort beseitigt. Eben dies ist meiner Meinung nach der stärkste Beweis für die geheimnisvoll-göttliche Macht unseres Erlösers.

61. Eine Untersuchung der Rezeptionsgeschichte von Ps 46 in der Alten Kirche ist ein dringendes Desiderat. Eine solche Untersuchung könnte die hier vorgelegten rezeptionsgeschichtlichen Beobachtungen zu JM ergänzen und die Friedenstheologie der Alten Kirche auf eine noch breitere Basis stellen.

Wir müssen zunächst einmal zur Kenntnis nehmen, was hier aus der vorangegangenen christlichen Auslegungstradition von JM (vgl. das obige 5-Punkte-Raster) alles beibehalten wird:

a) Der universale Völkerfriede entspringt allein der Initiative Gottes, der in Jesus Christus definitiv handelt.

d) Der von JM verheißene universale Völkerfriede ist nicht transzendent und auch nicht rein innerlich, sondern irdisch-gesellschaftlich auszulegen.

e) Der universale Völkerfriede ist *jetzt* angebrochen.

Neu in der Auslegung von JM ist hingegen folgendes: Ort des universalen Friedens ist nicht mehr das neutestamentliche Gottesvolk, sondern das römische Imperium (gegen b). Damit hängt eng zusammen: Der universale Friede breitet sich nun nicht mehr allein durch Gewaltlosigkeit aus, sondern auch durch Gewalt. Ja, man muß geradezu sagen: Er wird fundamental durch Gewalt abgesichert (gegen c). Es ist alles andere als Zufall, wie oft bei Eusebius und seinen Nachfolgern im Zuge der Auslegung von JM nun von den *römischen Waffen* die Rede ist. So z. B. im Jesajakommentar des Cyrill von Alexandrien:

Es gab eine Zeit, da war die Erde noch nicht unter einem einzigen Joch. Die Völker waren zerteilt in viele ländliche Territorien und Städte, und alle hatten jeweils ihren eigenen Herrscher. Deshalb herrschten Unstimmigkeit, Streit und Krieg. Überall wüteten die Erdbewohner gegeneinander, ständig plünderten sie sich gegenseitig aus. Bei jeder Gelegenheit zeigten sie sich habgierig und brutal und rechneten sich solches Verhalten sogar noch zur höchsten Ehre an. Nicht einmal sichere Wohnstatt hatten sie. Ständig mußten sie sich neue Plätze suchen, und von dem neuen Platz wurden sie bald wieder durch Stärkere vertrieben.

Erst als der allherrschende Gott alles unter dem Himmel dem römischen Zepter unterworfen hatte und eine einzige Herrschaft über alle Völker gesetzt war, hörten die Kriege auf, ruhten Kampf und Zwietracht, setzten sich Gerechtigkeit und Rechtssicherheit durch. Seitdem ist niemand mehr zu Plünderungen unterwegs, und keiner richtet mehr Verwüstungen an. Wenn einer aber trotzdem Städte und Landgebiete zum Beutemachen durchzieht, geht er nicht mehr straffrei aus. Mehr noch! Die Ausübung von Waffengewalt liegt nun allein in der Hand des Heeres und derer, die einen militärischen Rang haben; diese aber unterstehen dem Kaiser. Seiner Schwäche *überführt* wird der Großteil der Völker, die das Joch der römischen Herrschaft abschütteln und versuchen, in Städte und ländliche Territorien einzufallen, um sie zu verwüsten: Es ist ihnen nicht mehr möglich, nach freiem Belieben Beutezüge zu machen. Denn es stellen sich ihnen die römischen Waffen in den Weg, zwingen sie zum Halten, jagen ihnen Schrecken ein wie wilden Tieren und *überführen* sie überlegen ihrer Ohnmacht.

Den Zeitpunkt für die Berufung und Umkehr der Völker hat, wie gesagt, der selige Prophet bezeichnet. Wann ist dieser Zeitpunkt gekommen? Dann, sagt er, wenn Gott, der Allherrscher und Kaiser des Alls, *inmitten der Völker richtet*, das heißt, Gerechtigkeit und Recht unter allen Völkern aufrichtet. Denn geherrscht hatte, wie gerade beschrieben, die Ungerechtigkeit. Die Völker plünderten sich gegenseitig aus und gingen brutal und habgierig aufeinander los. Als es damit vorbei war, setzte Gott Gerechtigkeit und Recht, und *viele Völker* wurden, wie schon gesagt, durch die römischen Waffen besiegt und so *überführt*. Daher brauchen jetzt diejenigen, die unter der Gewalt des Kaisers stehen, feindliche Einfälle nicht mehr zu fürchten. In solchem Maß sind bereits Friede und Wohlergehen bei ihnen eingekehrt, *daß sie die Kriegskunst nicht mehr nötig haben*. Statt dessen wenden sie sich gern und freudig den Werken des Friedens zu. Sie betreiben Landwirtschaft und beschäftigen sich mit Ackerbau. Hierzu bauen sie ihre

Kriegsgeräte um, damit sie *das Schwert als Pflugschar und die Lanze als Sichel* benutzen können. *Zu kämpfen verlernen sie völlig und ächten den Krieg.* Als Christus, der »unser Friede ist« (= Eph 2, 14), Kaiser wurde über die Völker, war es vorbei mit aller Rivalität, allem Streit und Kampf und jeder Art von Habgier. Ausgemerzt sind nun die Schäden des Krieges und all seine Schrecken. Es herrscht der Wille dessen, der sagt: »Meinen Frieden gebe ich euch, meinen Frieden hinterlasse ich euch« (= Joh 14, 27)⁶².

Wie sehr diese Theologie auf die römische Staatsideologie eingeschwenkt ist, zeigt die Deutung des göttlichen Schiedsrichteramtes von Jes 2, 4. Die Septuaginta übersetzt das *w^ehokiah* des hebräischen Textes mit ἐλέγξει, und aus diesem ἐλέγχειν Gottes wird nun bei Cyrill das Gewaltmonopol der römischen Legionen, die aufsässige Barbarenvölker »ihrer Ohnmacht überführen«.

Aber blicken wir noch einmal zurück zu Eusebius! Er hatte aus der Auslegungstradition der altkirchlichen Exegese mit Recht übernommen, daß der Völkerfriede von JM *gesellschaftlich* gemeint ist und daß dieser Friede, wenn Jesus wirklich der Messias war, *jetzt* in der Welt Wirklichkeit werden muß. Er übernimmt sogar, wie viele seiner Nachfolger, das Schema »Einst-Jetzt«⁶³. Eusebius bleibt also in einer ganzen Reihe von Punkten der bisherigen Auslegung treu; er ist in weiten Teilen seiner Kommentierung konservativ.

Was er hingegen nicht mehr eindeutig festgehalten hat, ist, daß in der Welt allein das Volk Gottes der Ort sein kann, wo der messianische Friede gelebt wird. Denn dieser Friede setzt die Annahme der Bergpredigt und die Nachfolge Jesu voraus. Beides aber ist nur in der Kirche möglich. Indem Eusebius dem Staat zuweist, was allein die Kirche in ihrer Mitte realisieren kann, hat er den Staat überfordert und die Ekklesiologie verdorben⁶⁴.

Genau besehen sind die Dinge freilich noch komplizierter. Eusebius hat sogar daran festgehalten, daß die Kirche der Ort des messianischen Friedens ist. Sein eigentlicher Fehler liegt darin, daß er die Kirche in eine viel zu große Nähe zum römischen Staat gerückt hat, genauer, daß er beide Größen in ein einziges System gebracht hat, in welchem sie teilweise identisch sind, teilweise sich komplementär ergänzen. Allein hartnäckiges Festhalten an der frühkirchlichen Einsicht, daß die Kirche Kontrastgesellschaft zu allen Gesellschaften der Welt sein muß, hätte Eusebius vor dieser unheilvollen ekklesiologischen Grenzüberschreitung bewahren können.

Selbstverständlich lockt jetzt die Frage, wie die Auslegungsgeschichte von JM denn weitergegangen ist. Wie schon gesagt: Die Theologie des Eusebius hat – zumindest in dem Punkt, um den es hier geht – einen außerordentlichen Einfluß gehabt. In der Ostkirche hält sich dieser Einfluß bis heute durch. Das Verhältnis der Kirche zum Staat

62. *Cyrrill Alex.*, Comm. in Is. II, 4 (PG 70, 71–73).

63. Das Schema »Einst-Jetzt« ist bei Eusebius allerdings auch durch Topoi antiker Rom- und Kaiser-Enkomien mitverursacht. Vgl. *Peterson* 30 f. 79 f. 113.

64. Die Mängel in der Ekklesiologie des Eusebius waren, wie *Peterson* 93–100 zeigt, durch die Mängel seiner Trinitätstheologie bedingt. Der Grundfehler lag bereits darin, daß er die Gottesverkündigung Jesu auf die Formel »Monotheismus« brachte.

hat sich dort zu einem permanenten Staatskirchentum entwickelt. Letztlich ist hierfür die politische Theologie des Eusebius verantwortlich⁶⁵.

Im Westen verlief die Entwicklung in vielem anders. Hier hat Augustinus die politische Naivität, mit der Eusebius den römischen Staat betrachtete, gründlich in Frage gestellt⁶⁶. Er konnte die Gleichsetzung des im Alten Testament verheißenen Friedens mit der *pax imperii Romani*, die für Eusebius so charakteristisch war, nicht mehr nachvollziehen. Hatte Eusebius euphorisch behauptet, Ps 46, 10 habe sich bereits erfüllt⁶⁷, so sagt Augustinus über denselben Psalmvers:

Dieser Text hat sich bis heute noch nicht erfüllt. Noch immer gibt es Kriege. Noch immer kämpfen die Völker miteinander um die Vorherrschaft. Es gibt Kriege zwischen den Parteien, Kriege zwischen den Juden, den Heiden, den Christen, den Häretikern. Die einen streiten für die Wahrheit, die anderen für die Unwahrheit. Es gibt die Kriege, ja sie häufen sich. »Er setzt den Kriegen ein Ende bis an die Grenzen der Erde« hat sich also noch nicht erfüllt. Vielleicht wird es sich einmal erfüllen. Ist es vielleicht doch irgendwo erfüllt? Ja, in einigen ist es erfüllt. Im Weizen ist es erfüllt. Im Unkraut ist es noch nicht erfüllt! (Enarr. in ps. 45, 10)⁶⁸.

Diese Nüchternheit des Augustinus wirkt nach der Reichsideologie des Eusebius und seiner Nachfolger geradezu befreiend und wohltuend. Nur: Ist der Anspruch, den die biblischen Texte erheben, mit dem Hinweis auf das Gleichnis vom Unkraut im Weizen (Mt 13, 24–30) schon beantwortet? Ist nun Augustinus nicht in der Gefahr, den messianischen Frieden ganz im Jenseits anzusiedeln?

Allerdings ist gerade hier ein eindeutiges Urteil schwierig. Denn einerseits kennt Augustinus natürlich sehr wohl den eucharistischen Frieden, der alle katholischen Gemeinden zur kirchlichen Einheit verbindet⁶⁹. Der Begriff der *pax ecclesiastica* ist zu seiner Zeit längst ein fester Rechtsbegriff geworden⁷⁰. Andererseits schweigt er in dem großartigen 19. Buch des »Gottesstaates«, das ganz dem Thema des Friedens gewidmet ist, völlig von jenem endzeitlichen Frieden, den die Kirche jetzt schon realisieren müßte. Er kennt in dem System möglicher Friedensverhältnisse zu Beginn von *De civitate Dei* XIX, 13 nur drei Arten gesellschaftlichen Friedens⁷¹: 1. den Frieden in der Familie (*pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium*), 2. den Frieden im Staat (*pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium*) und 3. den himmlischen Frieden (*pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo*). Weshalb spricht Augustinus hier nur von der *civitas Dei* im Himmel, die in vollendeter Einmütigkeit Gott genießt, und nicht auch von der pilgernden *civitas Dei*, die den himmlischen Frieden aus der Gnade Gottes heraus in der Einmütigkeit ihrer Gemeinden schon vorwegnehmend immer wieder realisieren darf?

65. Vgl. Berkhof 1947, 191–218. Berkhof spricht allerdings stets von »Byzantinismus«.

66. Vgl. nur *De civ.* III, 30: *Nam et ipse Augustus cum multis gessit bella civilia et in eis etiam multi clarissimi viri perierunt, inter quos et Cicero.*

67. *Eusebius*, *Hist. eccl.* X, 1, 6.

68. *CChr.SL* 38, 527.

69. Vgl. *Fuchs* 220–223.

70. Vgl. etwa *Tertullian*, *De pud.* 15 (*CSEL* 20, 250); *Cyprian*, *De eccl. un.* 22 (*CSEL* 3/1, 230).

71. Vgl. zu der Zusammenstellung möglicher Friedensverhältnisse in *De civ.* XIX, 13 *Fuchs* 36–39. 148–151.

Auffällig ist weiterhin, daß Augustinus Jes 2, 4 und die Parallele bei Micha kein einziges Mal zitiert. Dieses Schweigen wird erst dadurch richtig beredt, daß ihm der Gesamttext durchaus geläufig und wichtig ist: andere Verse aus JM zitiert er 43mal! Ist das alles Zufall? Oder brachte es Augustinus, der den Streit und den Unfrieden des donatistischen Schismas durchleben mußte, einfach nicht mehr fertig, schon die pilgernde Kirche als den gesellschaftlichen Ort messianischen Friedens zu beschreiben? In diese Richtung weisen jedenfalls die resignierten Sätze:

Künftiges hat der Auferstandene verheißen, Frieden auf dieser Erde und Ruhe in diesem Leben hat er nicht verheißen. Jeder Mensch sucht Ruhe, er sucht damit etwas Gutes, aber er sucht es nicht dort, wo es heimisch ist (in regione sua). Es gibt keinen Frieden in diesem Leben. Im Himmel ist uns verheißen, was wir auf Erden suchen (Enarr. in ps. 48, 17)⁷².

Wenn man bedenkt, daß Augustinus hier auf Joh 20, 19 anspielt und daß der dortige Friedenswunsch des Auferstandenen eindeutig der irdischen Kirche den Frieden zuspricht (nicht nur verheißt), so wird nun doch deutlich, in welchem Maß der große Kirchenvater mit seinem Friedensverständnis spätere Reduktionen des messianischen Friedens auf einen rein jenseitigen, himmlischen Frieden zumindest begünstigt hat⁷³. Es ist gut, daß die Kirche im Friedensgebet der Eucharistiefeier den Friedenswunsch Christi stets *präsentisch* ausgelegt hat. Wäre sie dem oben zitierten Augustinuswort gefolgt, so könnte der Friedensgruß des Priesters eigentlich nur lauten: »Der Friede des Herrn sei bald mit euch!«

Doch wir müssen an dieser Stelle den Weg durch die Friedenstheologie der Alten Kirche abbrechen und nun noch einen Blick in das Neue Testament werfen. Auf welcher Seite steht das Neue Testament, wenn es um die Auslegung von JM geht – auf der Seite des Justinus, auf der Seite des Eusebius oder auf der Seite des Augustinus?

IV. Blick zurück in das Neue Testament

Wir lassen uns bei dem kurzen Blick zurück in das Neue Testament – mehr kann es nicht sein – von der Auffassung der Väter leiten, daß mit der Tora, die vom Zion ausgeht, das neue Gesetz Christi, konkret: die Bergpredigt, gemeint ist. Folgt man diesem Hinweis

72. CChr.SL 38, 570. Übersetzung: *Fuchs* 48.

73. Noch viel eindeutiger urteilt *Fuchs* 48: Augustinus »fand den Frieden nirgends verwirklicht, nicht im Menschen und nicht unter den Menschen, in sich selbst so wenig wie in anderen. Aber gerade hierin war es begründet, daß ihm die christliche Friedensverheißung mehr bedeutete als jedem anderen, und daß er in ihr im eigentlichen Sinne das Höchste und Letzte ausgesprochen sah. Er begriff den Frieden mit bedingungsloser Ausschließlichkeit als den Zustand, durch den er das zukünftige Leben gekennzeichnet glaubte und der ihm beides bringen sollte, die unantastbare Beschwichtigung alles Begehrens und die widerspruchslose und von allen Störungen freie Gültigkeit des eigenen Wesens.« – Zum Friedensbegriff des Augustinus vgl. auch *Stegemann* 38: »Die Voraussetzungen der Pax Romana, das ›parcere subjectis et debellare superbos‹, kamen für den Friedensstand des Gottesreiches nicht in Betracht. Wie die Iustitia, so erhielt auch der Pax-Begriff unter dem Einfluß der Paulinischen Briefe seine entscheidende über die Diesseitigkeit hinausreichende, später der Diesseitigkeit unerreichbare Qualifizierung.«

der Väterexegese, so legt es sich nahe, innerhalb des Neuen Testaments die Rezeption der beiden Prophetentexte vor allem in der matthäischen Bergpredigt zu suchen. Tatsächlich läßt sich zeigen, daß in Mt 5–7 die Theologie von JM in vielerlei Hinsicht aufgegriffen ist:

1. Wir hatten gesehen, daß in JM von einer *alternativen Gesellschaftsordnung* die Rede ist, die den universalen Frieden in der Welt herbeiführt. Nun eröffnet aber auch die Bergpredigt *tora*, d. h. Gesellschaftsordnung. Freilich muß man ihre Beziehung zur Tora sehr sorgfältig bestimmen⁷⁴. Sie selbst ist nicht die Tora vom Sinai. Sie ist aber auch keine neue Tora. Denn es gilt ja: Kein Jota und kein Häkchen vom Gesetz wird abgeschafft (vgl. Mt 5, 18). Die Bergpredigt ist vielmehr der hermeneutische Schlüssel, mit dessen Hilfe seit Christus die Sinaitora gelesen und gelebt werden muß. Mit Hilfe der Bergpredigt wird die Tora vom Sinai eschatologisch-messianisch interpretiert. Insofern bietet die Bergpredigt zwar nicht selbst eine Gesellschaftsordnung. Wohl aber legt sie die Interpretationsprinzipien vor, mit deren Hilfe die Gesellschaftsordnung Israels von der Kirche zu gestalten ist.

2. Wir hatten gesehen, daß die Tora, die vom Zion ausgeht, die Gewalt in der Welt beendet. Auf diese Weise kommt es endlich zum Frieden. Nun geht es aber gerade auch der Bergpredigt in einem ihrer zentralen Texte um die *Aufhebung der Gewalt*. Die Bergpredigt ist überzeugt: Gewalt wird nicht durch Gegengewalt beseitigt, sondern nur dadurch, daß man die Gewalt erduldet und den Gegner durch Gewaltlosigkeit zu gewinnen sucht (vgl. Mt 5, 38–42).

3. Wir hatten gesehen, daß nach JM der universale Völkerfriede einen genau angebbaren und genau identifizierbaren Ursprungsort hat – nämlich Israel, das Haus Jakob. Dem entspricht bei der Bergpredigt, daß ihr Adressat das *Gottesvolk* ist und nicht die Heiden. Gerade hierauf legt Matthäus in seiner Rahmung der Bergpredigt größten Wert⁷⁵. Die Bergpredigt ruft dieser Rahmung zufolge ganz Israel, den Nordwesten (Galiläa), den Südwesten (Judäa), den Nordosten (die Dekapolis) und den Südosten (Peräa) in die Jüngerschaft hinein. Das von Jesus gerufene und gesammelte *Gottesvolk* ist also der Ort, wo die von der Bergpredigt erschlossene Gesellschaftsordnung gelebt wird.

4. Wir hatten gesehen, daß sich gemäß JM die alternative Gesellschaftsordnung Gottes in der Welt nicht durch Zwang durchsetzt, sondern allein durch die Faszination, die von der gelebten Praxis des Gottesvolkes ausgeht. Genau dieser Gedanke spielt nun aber auch in der Bergpredigt eine entscheidende Rolle. Heißt es doch bald nach den Seligpreisungen: »Ihr seid das Licht der Welt« (Mt 5, 14a). Angeredet ist natürlich das Volk Gottes, das die vom Messias eschatologisch gedeutete Tora beobachtet. Lebt das Gottesvolk diese Tora radikal und ganzheitlich, dann wird es zum Licht der gesamten

74. Vgl. ausführlicher: G. Lohfink 1984, 32–41.

75. Ausführlicher: G. Lohfink 1983, 264–284.

Welt. Mit der Lichtmetaphorik ist eindeutig der Motivkomplex der Völkerwallfahrt angesprochen⁷⁶. Erinnert sei nur an die Zionstheologie von Jes 60, 1–3:

Auf, werde Licht, denn es kommt dein Licht, und die Herrlichkeit des Herrn geht strahlend auf über dir. Denn siehe, Finsternis bedeckt die Erde und Dunkel die Völker, doch über dir geht leuchtend der Herr auf, und seine Herrlichkeit erscheint über dir. Völker wandern zu deinem Licht und Könige zu deinem strahlenden Glanz.

Mit der Lichtmetaphorik von Mt 5, 14a sind wir also schon sehr nahe bei Jes 2, 1–5, zumal das Lichtmotiv auch dort begegnet (vgl. Jes 2, 5). Eine *direkte* Anspielung auf Jes 2, 2 dürfte aber in Mt 5, 14b vorliegen. Dort heißt es: »Eine Stadt, die auf einem Berg liegt, kann nicht verborgen bleiben.« Wie Gerhard von Rad mit Recht vorgeschlagen hat⁷⁷, wird hier nicht einfach nur mit einem Fall aus der Alltagserfahrung argumentiert. Viel wahrscheinlicher ist es, daß Mt 5, 14b den folgenden Argumentationszusammenhang voraussetzt: Das Reich Gottes bricht jetzt an. Die neue Stadt Gottes, das wahre Israel, wird, wie in Jes 2, 2 verheißen, schon über alle anderen Berge erhöht. Und man kann sicher sein: Diese neue Stadt wird nicht verborgen bleiben. Sie darf es auch gar nicht. Sonst verfehlt sie ihren Zweck: die Völker zu faszinieren.

5. Wir hatten gesehen, daß JM ein »Schon« und ein »Noch nicht« voraussetzt. Die Völker der Welt leben noch nicht in dem Frieden der Gesellschaftsordnung Gottes. Hingegen muß Israel diese alternative Existenz schon jetzt leben: »So kommt jetzt, ihr vom Haus Jakob, laßt uns beginnen, im Licht Jahwes unseren Weg zu gehen.« Diesem »Schon jetzt« entspricht die paränetische Struktur der Bergpredigt auf das genaueste. Das Licht des Herrn ist bereits über Israel aufgestrahlt, und nun muß das Licht gewordene Israel allen Völkern leuchten: »So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen« (Mt 5, 16).

Damit ist klar: JM wird zwar in Mt 5–7 nicht ausdrücklich zitiert. Aber die Sache dieses Textes ist in der matthäischen Bergpredigt ganz und ohne Abstriche da, so daß sich hier eine tiefreichende Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament ergibt. Einen Unterschied gibt es nur in einem einzigen Punkt: Lebt nach Jes 2, 5 Israel seine Gesellschaftsordnung im Lichte *Jahwes*, so lebt das neutestamentliche Gottesvolk dieselbe Gesellschaftsordnung im Lichte *Jesus*, von dem der Epheserbrief sagt: »Er ist unser Friede« (2, 14). In Jesus ist die Tora, die Jahwe Jes 2, 3 zufolge vom Zion aus ergehen läßt, leibhaftig in die Welt gekommen⁷⁸. Denn nach neutestamentlicher Theologie ist ja Jesus selbst die eschatologische Auslegung der Tora geworden – und zwar der beim Zion gekreuzigte Jesus. Gerade diese *Leibhaftigkeit* der nun wirklich vom Zion aus ergangenen Tora ermöglicht es der Kirche, den in Jesus eröffneten eschatologischen Frieden Gottes in dieser Welt leibhaftig, ganzheitlich, gesellschaftlich zu leben – nämlich in dem sozialen Organismus des Leibes Christi.

76. Vgl. Aalen 86–95. 204–211. 228. 299–306. Die Untersuchung Aalens leidet allerdings darunter, daß er in die Theologie Deuterocesajas den Missionsgedanken einträgt.

77. V. Rad 447. Vgl. auch Jeremias 57; G. Lohfink ⁶1985, 83 f. – Die Verbindung zwischen Mt 5, 14 und Jes 2, 2 wird bereits von Ambrosius, Exp. in Luc. VII, 99 (CChr. SL 14, 248), und vielen anderen Vätern gesehen.

78. Vgl. Gese 81 in einer Auslegung von Mk 9, 2–8: »Jesus ist die Tora selbst.«

V. Das Ergebnis

Wir sind von Jes 2, 1–5 par Mi 4, 1–5 ausgegangen. Als die entscheidende Aussage von JM hat sich ergeben: Gott wird der Welt den universalen Frieden über eine alternative Gesellschaftsordnung schenken, die auf Gewaltlosigkeit beruht. Diese alternative Gesellschaftsordnung wird von der Weltgesellschaft in dem Augenblick übernommen, da sie im Gottesvolk Israel plausibel gelebt wird. JM drückt diese Plausibilität in einem großartigen Bild aus: Der Zionsberg wird alle anderen Berge der Welt überragen. Löst man dieses Bild auf, so muß man sagen: Der universale Völkerfriede wird nur dadurch möglich, daß Gott inmitten der Weltsysteme, die auf Gewalt beruhen, ein Gegensystem errichtet, das auf Gewaltlosigkeit aufgebaut ist⁷⁹.

Damit ist bereits klar: Es geht in JM um die gesellschaftliche Konstruktion *irdischer* Wirklichkeit. Man kann die ungeheure Verheißung, die in den beiden Prophetentexten gegeben ist, auf keinen Fall dadurch entschärfen, daß man argumentiert: Im Alten Testament gab es noch keine Differenzierung zwischen Diesseits und Jenseits. Sämtliche Hoffnung ging auf diese Erde und auf diese Geschichte. Deshalb mußte selbstverständlich auch die Verheißung universalen Friedens in der Kategorie irdisch-diesseitigen Friedens ausgedrückt werden. Seit der Zeit aber, da die jüdisch-christliche Tradition in der Lage ist, zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen diesem Äon und dem kommenden Äon, zu unterscheiden, muß die Friedensaussage von JM selbstverständlich ganz dem kommenden Äon zugewiesen werden.

Eine derartige Kanalisierung der alttestamentlichen Verheißung ist, wie gesagt, schon allein deshalb ausgeschlossen, weil es JM explizit um die von Gott bewirkte *gesellschaftliche* Veränderung der Welt zum Frieden geht. Sie verbietet sich aber auch deswegen, weil bei Jesus eine derart einfache Scheidung zwischen Diesseits und Jenseits gar nicht nachzuweisen ist. Jesus redet ohne weitergehende Differenzierung schlicht vom Reich Gottes, das jetzt kommt. Und für die apostolische Verkündigung – man vergleiche Paulus – ist die apokalyptische Diastase zwischen Altem und Neuem Äon gerade aufgehoben: Die Glaubenden leben – mitten im Alten Äon – schon den Neuen. Sie sind bereits neue Schöpfung (vgl. 2 Kor 5, 17).

Eine Kanalisierung der Friedensverheißung von JM *allein* auf das Jenseits verbietet sich schließlich deshalb, weil die Väter bis Augustinus den universalen Frieden der beiden Prophetentexte irdisch-gesellschaftlich auslegen. Dies geschieht sowohl bei denjenigen Vätern, die Kirche und Staat kontrastieren, als auch bei denjenigen, die Kirche und Staat in eine unerlaubte Nähe zueinander rücken. In beiden Fällen wird gesagt: Der von JM verheißene Völkerfriede ist bereits jetzt in der Kirche gesellschaftliche Realität geworden.

Nun hat selbstverständlich eine Hermeneutik, die der Auslegungsgeschichte einen so großen Stellenwert einräumt, durchaus ihre Probleme. Denn die Auslegungs- und

79. Die Frage, wie der Christ die biblische Forderung der Gewaltlosigkeit heute als verantwortlich denkender Staatsbürger leben kann, ist hier nicht zu erörtern. Vgl. dazu G. Lohfink 1982, 250–253.

Wirkungsgeschichte von JM ist ja weitergegangen. Schon Augustinus hatte, wie wir sahen, offenbar erhebliche Schwierigkeiten, den Frieden der *civitas Dei* auch irdisch-gesellschaftlich zu formulieren. Und die Folgezeit hat die alttestamentliche Friedensverheißung in immer neuen Schüben verjenseitigt und verinnerlicht. Man könnte die Problematik, um die es hier geht, auch folgendermaßen formulieren:

Offenbar vermochte erst die ernüchternde Erfahrung einer über Jahrhunderte reichenden Geschichte die Kirche zu lehren, daß der von JM verheißene Friede im Diesseits noch nicht oder doch nur auf einer rein zeichenhaften Ebene zu verwirklichen ist. Die *Erfüllung* der prophetischen Verheißung kann es erst im Jenseits aller Geschichte, d. h. nach der Auferstehung der Toten, geben.

So wird nicht selten argumentiert; noch häufiger freilich steht eine Argumentation dieser Art bei theologischen Debatten *unausgesprochen* im Hintergrund. Die Frage ist nur, ob man so der Wirkungsgeschichte von JM wirklich gerecht wird. Denn zu dieser Wirkungsgeschichte sind ja dann nicht nur alle Verjenseitigungs- und Verinnerlichungstendenzen zu rechnen, die es im Gefolge von Augustinus gegeben hat. Wenn schon eine der Hermeneutik dienende Rechnung über die gesamte Wirkungsgeschichte aufgestellt wird, wären dann zumindest auch die Versuche der mittelalterlichen Kirche anzuführen, den »Gottesfrieden« und die *treuga Dei* in Europa durchzusetzen. Schließlich wäre in einer umfassend angelegten Betrachtung der Wirkungsgeschichte auch der weltweite, mit immensem Energieaufwand und schrecklichen Opfern durchgeführte Versuch des Marxismus, gesellschaftlichen Frieden zu schaffen, unbedingt zu berücksichtigen. Daß der marxistische Versuch jüdisch-christliche Traditionen säkularisiert hat, ist heute klar. Die Kirche müßte sich endlich fragen, ob der gewaltsame Versuch des Marxismus, den gesellschaftlichen Frieden der Völker doch noch herbeizuführen, nicht die letztlich verzweifelte Konsequenz daraus ist, daß die Kirche den Frieden, den sie als messianisches Volk in der Geschichte leben müßte, in einen rein jenseitigen Frieden verflüchtigt hat.

Wer die Friedenstheologie der frühen Väter unter Berufung auf die späteren (angeblich realistischen!) Erfahrungen der Kirche neutralisieren möchte, steht aber noch vor einem anderen Problem. Es ist nämlich zu fragen, ob diese frühen Väter durch ihre größere Nähe zum Alten Testament und zum Judentum nicht etwas verstanden hatten, das uns längst verloren gegangen ist. Nämlich dies: Zum Messias gehört unabdingbar die gesellschaftliche Veränderung der Welt, die im Volk des Messias ihren Ort hat. Zum Messias gehört unabdingbar der Friede, den er bringt. Kommt dieser Friede nicht – und zwar gesellschaftlich greifbar –, dann ist auch der Messias nicht gekommen. Es ist evident, daß die frühen Väter dieses Wissen noch besaßen⁸⁰. Uns ist es entglitten, weil sich die Christologie längst dem Gespräch mit dem Judentum entzogen hat⁸¹.

80. Besonders deutlich zeigt sich dieses Wissen noch bei *Justin*, Dial. 110, und *Irenäus*, Adv. haer. IV, 34, 4.

81. Vgl. etwa die ironischen Bemerkungen des *Salomon Ludwig Steinheim* (1789–1866) in seiner »Glaubenslehre der Synagoge als exakte Wissenschaft« Bd. 4 (zit. bei *Schmid* 38) zu den Kriegsvorbereitungen christlicher Staaten. Für den Juden Steinheim ist der Messias noch nicht gekommen, weil sich Jes 2, 4 noch nicht erfüllt hat.

Mit dieser Loslösung vom jüdisch-messianischen Realismus hat die Kirche jedoch viel mehr aufgegeben als nur den echten Dialog mit dem Judentum. Sie hat auch entscheidende Gesprächsmöglichkeiten mit dem modernen Menschen verloren, der gar nicht anders kann, als realistisch-gesellschaftlich zu denken. Sie muß ihm ja sagen: *Christus hat die Welt erlöst, er hat ihr den Frieden gebracht – aber von dieser Erlösung und diesem Frieden wirst du erst im Jenseits etwas merken.* Friedrich Nietzsche hat die tiefe Fragwürdigkeit dieser Antwort mit seiner ganzen Sensibilität für Unstimmigkeiten im Christentum gebrandmarkt. Er »besteht unnachgiebig darauf, Erlösung müsse sichtbar werden, wenn sie denn wirklich geschehen sei oder geschehe«⁸². Eine unsichtbare Erlösung ist für ihn Selbstbetrug. Deshalb seine Konsequenz: »Wenn Christus wirklich die Absicht hatte, die Welt zu erlösen, sollte es ihm nicht mißlungen sein?«⁸³

Nun hat freilich die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts eine tiefgreifende Wende gebracht. Der Theologie ist mehr und mehr klar geworden, daß die Rede von der Erlösung irdisch-gesellschaftliche Konsequenzen haben muß. Aus dieser Einsicht ist die Befreiungstheologie geboren worden. Sie war unumgänglich, und sie wird die Kirche noch lange in Atem halten. Nur würde jede Art von Befreiungstheologie gut daran tun, sich das mit JM vorgegebene Grundmuster universaler gesellschaftlicher Befreiung vor Augen zu halten: Jener Friede, der für die Völker im vollen biblischen Sinn Friede, d. h. Heil, ist, kann niemals durch Gewalt erreicht werden. Er kann sich nur aufgrund von Faszination ausbreiten. Und er ist nicht zu haben ohne die Annahme der durch die Bergpredigt erschlossenen alternativen Gesellschaftsordnung des Volkes Gottes. Das heißt aber: Jener Friede setzt Glaube und Nachfolge voraus, und sein Ort kann deshalb immer nur die Kirche sein⁸⁴. Viel wichtiger noch als alle Gesellschaftstherapien, in denen Christen die übrige Gesellschaft zu verändern suchen, wäre deshalb, daß die christlichen Gemeinden zuerst einmal selbst zu der von Gott gewollten Gesellschaft werden. Wahre Veränderung der Weltgesellschaft kann es nur auf dem von Jes 2, 5, Mi 4, 5 und Mt 5, 16 gewiesenen Weg geben: »So kommt jetzt, ihr vom Haus Jakob: Laßt uns beginnen, im Licht Jahwes unseren Weg zu gehen.« – »Wenn auch alle Nationen noch ihren Weg gehen, jede im Namen ihres Gottes, so gehen wir doch unseren Weg im Namen Jahwes, unseres Gottes, auf immer und ewig.« – »So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren himmlischen Vater preisen.«

82. Willers 412; vgl. 162. 413.

83. F. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches II; Vermischte Meinungen und Sprüche Nr. 98 (ed. Schlechta 1, 776).

84. Dies arbeitet der in Deutschland bisher nahezu unbekannt gebliebene amerikanische Ethiker Stanley Hauerwas in seinen Büchern gut heraus. Vgl. zuletzt Hauerwas 107–121.

Literatur

- Aalen, S., Die Begriffe »Licht« und »Finsternis« im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus (SNVAO.HF 1). Oslo 1951.
- Achelis, H. – Flemming, J., Die syrische Didaskalia (TU 25). Leipzig 1904.
- Berkhof, H., Die Theologie des Eusebius von Caesarea. Amsterdam 1939.
- , Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert. Zollikon–Zürich 1947.
- Bosch, D., Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu. Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien. Zürich 1959.
- Botte, B., La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte (LWQF 39). Münster ³1966.
- Braulik, G., Die Ausdrücke für »Gesetz« im Buch Deuteronomium: Bib. 51 (1970) 39–66.
- Brox, N., Zur christlichen Mission in der Spätantike, in: K. Kertelge (Hrsg.), Mission im Neuen Testament (QD 93). Freiburg i. Br. 1982, 190–237.
- Cadoux, C. J., The early christian Attitude to War. A Contribution to the History of christian Ethics. London 1919.
- , The early Church and the World. A History of the christian Attitude to pagan Society and the State down to the Time of Constantinus. Edinburgh 1925.
- Fuchs, H., Augustin und der antike Friedensgedanke (Neue Philologische Untersuchungen 3). Berlin 1926.
- Funk, F. X., Didascalia et Constitutiones Apostolorum. Vol. I. Paderborn 1905.
- Gese, H., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BEvTh 78). München 1977.
- Grillmeier, A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Freiburg i. Br. 1979.
- Groß, H., Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament (TThSt 7). Trier ²1967.
- Hauerwas, S., Against the Nations. War and Survival in a liberal Society. Minneapolis 1985.
- Hornus, J.-M., Politische Entscheidung in der Alten Kirche (BEvTh 35). München 1963.
- Jenni, E. – Westermann, C., Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. München–Zürich (Bd. 1) 1971; (Bd. 2) 1976.
- Jeremias, J., Jesu Verheißung für die Völker. Stuttgart ²1959.
- Kötschau, P., Des Origenes acht Bücher gegen Celsus (BKV 52. 53). München (T. 1) 1926; (T. 2) 1927.
- Lohfink, G., Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5, 39b–42 / Lk 6, 29 f): ThQ 162 (1982) 236–253.
- , Gesetzeserfüllung und Nachfolge. Zur Radikalität des Ethischen im Matthäusevangelium, in: H. Weber (Hrsg.), Der ethische Kompromiß. Freiburg/Schw. 1984, 15–58.
- , Wem gilt die Bergpredigt? Eine redaktionskritische Untersuchung von Mt 4, 23–5, 2 und 7, 28 f: ThQ 163 (1983) 264–284.
- , Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens. Freiburg i. Br. ⁶1985.
- Lohfink, N., Die messianische Alternative. Adventsreden. Freiburg i. Br. ³1981.
- Nietzsche, F., Werke in drei Bänden (ed. Schlechta). München ⁶1969.
- Peterson, E., Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie im Imperium Romanum. Leipzig 1935.
- Rad, G. v., Die Stadt auf dem Berge: EvTh 8 (1948/49) 439–447.
- Schmid, H., Die christlich-jüdische Auseinandersetzung um das Alte Testament in hermeneutischer Sicht. Zürich 1971.
- Sieben, H. J., Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa (Sussidi Patristici 2). Rom 1983.
- Stegemann, V., Augustins Gottesstaat (Heidelberger Abh. zur Philos. u. ihrer Geschichte 15). Tübingen 1928.
- Tachau, P., »Einst« und »Jetzt« im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem urchristlichen Predigtschema in der neutestamentlichen Briefliteratur und zu seiner Vorgeschichte (ERLANT 105). Göttingen 1972.
- Wildberger, H., Jesaja. 1. Teilband (BK X/1). Neukirchen-Vluyn 1972.
- Willers, U., ». . . wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein!« Nietzsches antichristliche Soteriologie, entfaltet am Leitfaden seiner Jesus-Deutung. Diss. masch. Tübingen 1986.

Wolff, H. W., Dodekapropheten 4: Micha (BK XIV/4). Neukirchen-Vluyn 1982.

–, Schwerter zu Pflugscharen – Mißbrauch eines Prophetenwortes? Praktische Fragen und exegetische Klärungen zu Joël 4, 9–12, Jes 2, 2–5 und Mi 4, 1–5: EvTh 44 (1984) 280–292.