

«... um der Schwachheit willen eures Fleisches» (Röm 6,19). Zur Frage nach der politischen Kommunikation der Bibel im Anschluß an eine Predigt Helmut Gollwitzers aus dem Jahr 1970

Von Kristlieb Adloff

Unter dem Titel «Veränderung im Diesseits» erschien 1973 ein Predigtband Helmut Gollwitzers mit dem Untertitel «Politische Predigten».¹ Der Titel war der Vorschlag des Autors, der Untertitel verdankt sich, bedenkt man das Erscheinungsjahr, dem verständlichen Wunsch des Verlegers Fritz Bissinger vom Christian Kaiser-Verlag nach einem werbewirksamen Titel, sind doch Predigtände damals wie heute verlegerisch hartes Brot. Ein Kompromiß also, den Gollwitzer im Nachwort des Buches zu rechtfertigen weiß (176-184), wobei im Buchcover der Verleger noch einmal seinen Anspruch dokumentieren darf, indem der Aufdruck «Politische Predigten» in wuchtiger Balkenschrift auf rotem Untergrund das Auge des Betrachters so dominiert, daß erst ein zweiter Blick den Titel «Veränderung im Diesseits» erkennen läßt. So oder so: Ist der Prediger Helmut Gollwitzer über den Verdacht, ein politisierender Pfaffe zu sein, erhaben, so müssen die Predigten selbst erklären, was denn «politisch» an ihnen ist (176).

Eine kleine ironisch stimmende Begriffsverwirrung mag vorweg benannt werden. Es könnte ja sein, daß Predigten, die auf das Etikett «unpolitisch» Wert legen, in Wahrheit hochpolitisch sind, indem sie z.B. Kriege verherrlichen, vor der Obrigkeit den erwünschten Kotau machen und auch mit dem «Eiapoepia vom Himmel» das Volk, «den großen Lümmel» (Heinrich Heine) sedieren, was wiederum den Herrschenden politisch sehr gelegen kommt. Umgekehrt könnten Predigten, die als allzu «politisch» verschrien werden, weil sie sich herrschaftskritisch artikulieren, als gänzlich unpolitisch angesehen werden, weiß man doch von Bismarck bis Helmut Schmidt, daß «mit der Bergpredigt die Welt nicht regiert werden kann». Und war es nicht der unselige Carl Schmitt, der eine «Politische Theologie» auf seine Fahnen geschrieben hatte, mit der Konsequenz, daß er den Führer zum Herrn des Rechtes erklärte («Der Führer schützt das Recht» [1934]), jener Carl Schmitt, der neuerdings als Weiser von Plettenberg bei manchen Juristen gespenstische Urständ feiert? Lassen wir den Begriffsstreit als Streit um Worte einstweilen auf sich beruhen! Gollwitzer jedenfalls hat mit der religionskritisch gemeinten Prägung «Veränderung im Diesseits» vorweg ein Stück weit zu erkennen gegeben, in welchem Sinne von ihm «Politische Predigten» zu erwarten sind.

Ich gehe nun so vor, daß ich aus dem genannten Band eine Predigt auswähle, die ich nicht primär im homiletischen Sinne analysiere, sondern daraufhin befrage, wie in ihr das Wort der Bibel in einer bestimmten Situation – 1970 in Berlin – kommuniziert wird und was das politisch besagt. Das bildet den ersten Teil meines Beitrages. Im zweiten Teil erweitere ich den Horizont, indem ich überlege, was daraus zu lernen wäre, wenn eine Predigt wie die hier vorgestellte mit dem Genus der politischen Rede, also der Rede eines Politikers, in Zusammenhang gebracht wird. Ich greife zu diesem Zweck exemplarisch auf eine berühmte Reichstagsrede Otto von Bismarcks zurück, die er am 6. Februar 1888 gehalten hat. Im dritten Teil schließlich wird bedacht, was «Politische Predigt» im Sinne Gollwitzers für die Frage nach der Rolle der Religionen in den politischen Konflikten der Gegenwart bedeuten könnte.

¹ Helmut Gollwitzer, Veränderung im Diesseits. Politische Predigten, München 1973. Zitate werden im Text durch Angabe der Seitenzahl nachgewiesen.

Das Jahr 1970

«Wessen Waffen sind wir?» ist die Predigt mit einem Text aus dem 6. Kapitel des paulini-schen Römerbriefs (Vv. 4-14) überschrieben, die Gollwitzer am 6. Juli 1970 in Berlin-Dahlem gehalten hat (17-27; 185). Halten wir für 1970 fest: In der Bundesrepublik Deutschland ist seit einem Jahr der Gollwitzer-Freund Gustav Heinemann Bundespräsident, Heinemann, der wie kein anderer Präsident vor ihm und nach ihm die besten demokratischen Traditionen Deutschlands repräsentiert. Willy Brandt ist Bundeskanzler einer unter dem Motto «Mehr Demokratie wagen» angetretenen sozial-liberalen Koalitionsregierung. Willy Brandt war am 19. März zum denkwürdigen Treffen mit dem Ministerpräsidenten der Deutschen Demokratischen Republik, Willi Stoph, nach Erfurt gereist und wird noch im selben Jahr die entscheidenden Ostverträge abschließen. (Am Rande: In Chile wird 1970 Salvador Allende zum Präsidenten gewählt.) Das alles wird in der Predigt nicht thematisiert, mag aber immerhin als Hintergrundmusik präsent sein.

Definiert Gollwitzer im Nachwort seines Buches Predigt als «Konfrontation einer im Text enthaltenen alten Zeugenstimme mit unserer heutigen Wirklichkeit durch das Medium des Auslegers, der diese Stimme als Teil der heutigen Wirklichkeit hört, hindurch» (178), so ist zu fragen, welcher Aspekt der heutigen Wirklichkeit mit dem Text angesprochen wird. Der Satz des Paulus (Röm 6,13): «So stellt auch eure Glieder nicht als Waffen der Ungerechtigkeit der Sünde zur Verfügung, sondern stellt euch selbst Gott zur Verfügung als Waffen der Gerechtigkeit» erhellt eine Situation, in der amerikanische Christen als Vorkämpfer der Friedensbewegung in urchristlichem Geist dem modernen Cäsar Richard Nixon den Gehorsam aufküdigen, indem sie ihre Leiber dem Indochinakrieg entziehen und dafür Verfolgung und Gefängnis auf sich nehmen (17f.). Man darf auch umgekehrt sagen: Diese Situation macht die alte Zeugenstimme als Teil der heutigen Wirklichkeit hörbar.

Läßt sich die amerikanische Situation mit der in Berlin-Dahlem in Beziehung setzen? Ja, sagt der Prediger, «weil wir als Glieder des einen Leibes Christi teilnehmen müssen an dem schweren Kampf, den Menschen, die ihre Taufe und ihre Jüngerschaft Jesu ernst nehmen, heute in den USA führen» (19). Das gilt unbeschadet der Unterschiede zwischen Washington und Berlin, auf die der Prediger nicht eingeht, wobei die dortige Friedensbewegung auch als Variante des American Dream gelten kann, während hier der Nachkriegsgeneration im Konflikt mit ihren Nazi-Müttern und -Vätern der amerikanische Krieg zum Augenöffner wird und als Projektionsfläche für ihren Kampf willkommen ist. Unterschiede im Raum relativieren sich ebenso wie Unterschiede in der Zeit, also zwischen dem Paulus des Römerbriefs und der Gegenwart, angesichts des apokalyptischen Horizonts, vor dem die Predigt entworfen ist. Denn wenn es so steht, wie der von Gollwitzer zitierte James Douglas es sieht, der dem amerikanischen Cäsar die Macht zutraut, «die gesamte Welt zu ermorden» (18), dann ist es an der Zeit, «eine Gegenmacht» (25) auf den Plan zu rufen, eben die Lebensmacht der Freiheit, wie sie in der Auferstehung Jesu Christi gegen die versklavende Todesmacht erschien.

Ein christlicher Kairos ist damit angesagt, messianische Zeit, in der sich die fremde Gerechtigkeit des biblischen Gottes als «Leben der Starken für die Schwachen», «Privilegien verwendet im Dienste der Unterprivilegierten» (19) weltweit durchsetzen will an den Leibern der mit Jesu Leben zusammengefügten Menschen. Es geht im Zeichen des wahren Lebens, des Auferstehungslebens, um Opfer, «Opfer unseres Leibes», wogegen «wir», wie der Prediger sagt, «uns sträuben» (21). Aber Gollwitzer spart nicht mit ermutigenden Beispielen für diesen Opferweg, es muß nicht der ermordete Martin Luther King sein oder Eduardo Mondlane, der Befreiungs-Guerillas in Mozambique organisiert, es können auch, bescheidener, Berliner Studenten sein, die entlassene Strafgefangene in ihre Wohnungen aufnehmen. Natürlich darf in Martin Niemöllers und Gollwitzers Dahlem die Erinnerung an die Nazizeit nicht fehlen: «Vor

dreißig Jahren haben wir von Freiheit in Ketten einiges erfahren, als wir im Gefängnis saßen, als unsere Brüder in den KZ's und am Galgen umgebracht wurden.» (20) Die Rede vom Opfer nötigt freilich zu einer Unterscheidung. Es kann sich um das «lebendige, heilige und Gott wohlgefällige» Opfer des Leibes handeln, von dem Paulus anderswo im Römerbrief (12,1) spricht, aber auch um das der Sünden- und Todesmacht geschuldete, also Hingabe des Leibes, «und hätte der Liebe nicht», also aus haßerfüllter Freude an der Ungerechtigkeit, nicht an der Wahrheit (1 Kor 13,3.6). Gollwitzer wußte sich in kritischer Solidarität, wie die Predigt zeigt, mit der Bewegung der 68er verbunden, die, womit Rüdiger Safranski wohl nicht ganz unrecht hat², u.a. auch die deutsche Tradition der ebenso genialischen wie todesverliebten Romantik neu aufleben ließ. Der Weg einzelner in sektiererische Politgruppen, die den Massenmörder Mao Tse-Tung und die Roten Khmer unter Pol Pot verherrlichten (zu schweigen von denen, die Nazis wurden), und der deutsche Sonderweg des RAF-Terrorismus kamen nicht ganz von ungefähr.

Christliche Freiheit

Der Christ Gollwitzer weiß natürlich, daß nicht der «Kampf gegen ungerechte Verhältnisse» als solcher die Freiheit bringt – die Kämpfer von heute sind oft die Tyrannen von morgen sondern betont mit Paulus, «daß die eigentliche Verknechtung nicht allein in den Verhältnissen liegt», sondern begründet ist in jedem einzelnen, «in den Begehrungen unseres Leibes» (24f.), also in dem, was die christliche Tradition Sünde nennt. Freiheit ist christlich, als Befreiung von mir selbst, damit auch eine Ich-Stärke, die sich gegen Gruppenterror und Kollektivgeist zu behaupten weiß. Gollwitzer selbst ist ein souveränes Beispiel für solche Ich-Stärke.

Darum wird der Christ bei aller notwendigen Teilnahme an politischen Bewegungen von Fall zu Fall zur «Veränderung im Diesseits», nämlich der Verbesserung der menschlichen Verhältnisse, doch in einer letzten inneren Distanz und Fremdheit zu diesen Bewegungen bleiben, die Friedensbewegung nicht ausgenommen. Gollwitzer wäre so wenig wie ich ohne lauten Protest in einer Friedensdemo mitmarschiert, in der die Parole «Tod den Juden» skandiert wurde. Wenn er im Blick auf die Sklavenfrage im Neuen Testament sagt: «Paulus gibt noch kein politisches Programm» zur Sklavenbefreiung (25), so darf man aus diesem «noch» nicht folgern, wir heute mit unseren viel größeren Möglichkeiten (26), wir könnten, bei aller konkreten Parteinahe für die Erniedrigten und Beleidigten dieser Welt, so etwas haben wie ein christliches politisches Programm.

Was Christen in Besonderheit zur politischen Arbeit, vielleicht zur Mitarbeit an Parteiprogrammen!, beizutragen haben, ist vielleicht dies, daß sie auch im Scheitern politischer Bestrebungen (nennen wir den Sozialismus), in Irrtum und im persönlichen Schuldigwerden, weil ich gerade im Kampf um «das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich» (Röm 7,19), nicht aufhören, nach einem neuen Anfang, nach besseren, göttlichen Möglichkeiten zu suchen. Nennen wir's Geduld, einen langen Atem haben, ja, wenn's das gäbe, den «langen Marsch durch die Institutionen» (Rudi Dutschke). Gollwitzer läßt Paulus beschwörend appellieren: «Resigniert nicht! Das Schlimmste ist resignieren» (25), aber das ist, scheint mir, ein Griff ins falsche rhetorische Register, und so kurzatmig aufgeregt sagt Paulus es nicht.³ In der zweiten Hälfte des 6. Römerbriefkapitels schreibt er nämlich den nachdenkenswerten Satz: «Ich muß menschlich davon reden um der Schwachheit willen eures Fleisches» (V. 19). Das ist nicht als augenzwinkerndes Zugeständnis an das «Fleisch» im Sinne menschlicher Unvollkommenheit zu verstehen, ist kein Plädoyer für

² Vgl. Rüdiger Safranski, Romantik. Eine deutsche Affäre. München 2007, 382-392.

³ Vgl. Kristlieb Adloff, Predigtmeditation mit Römer 6,19-23, in: Göttinger Predigtmeditationen 28 (1974), 3, 343-351.

mildernde Umstände im Kampf des Geistes gegen das Fleisch, des Lebens gegen den Tod, der Gerechtigkeit gegen die Ungerechtigkeit. Im Gegenteil! «Schwachheit des Fleisches» ist für Paulus vielmehr die präzise Ortsangabe für diesen Kampf, der, darin hat Gollwitzer ganz recht, auch auf dem militärisch-politischen Felde spielt, wie die Terminologie von Römer 6 zeigt: Waffen, Knechtschaft/Freiheit, Ungerechtigkeit/Gerechtigkeit. Die Notwendigkeit, menschlich zu reden, bedeutet hier, daß Gott sich sprachlich in das «schmutzige Geschäft» der Politik einmischt, sich im Spiegel und Gleichnis menschlicher Not, sündiger Eigengesetzlichkeit und Zwänge als Gott erweisen will. Ist doch die göttliche Schwachheit allemal stärker, als Menschen sind (1 Kor 1,25).

Unter der Zusage der Vergebung

Gollwitzer betont gegen Ende seiner Predigt, alles sei «unter der Zusage der Vergebung» (26) gesagt, womit die Anfechtung durch die Sünde angesprochen ist. «Sie aber herrscht doch, lieber Paulus, ich bin doch gebunden!» (ebd.) Aber läßt er sich auf diese Erfahrung wirklich ein? Es gibt ja nicht nur die falsche, es gibt auch die wahre Resignation, etwa die *ad infernum resignatio* bei Luther, die ihn stark und leidensfähig machte, und es gab auf der anderen Seite – fatale Parallele – auch den Appell an kriegsmüde Amerikaner, nur ja nicht zu resignieren. Paulus, der, ganz im Sinne Gollwitzers, die Angesprochenen mit der Macht des auferstandenen Christus zusammengefügt, spricht zugleich im Zeichen des Gekreuzigten die menschliche Schwachheit in eins mit der göttlichen Kraft. Schwachheit bedeutet hier gerade nicht politische Ohnmacht, auf die Opfer-Rolle fixiert sein, sondern sich im Leiden als Täter behaupten, sich im politisch unausweichlichen Irrtum, in Fehlentscheidungen verantwortlich neu orientieren können im Aufblick auf den, der sich abrahamitisch «auf Hoffnung, da nichts zu hoffen war» (Röm 4,18) am Ende allein als der erweisen wird, «der alles so herrlich regieret» (EG 317,2). Bekanntlich hat Gustav Heinemann beim Amtsantritt als Bundespräsident auf die Frage, was sein Christsein für ihn politisch bedeute, geantwortet: «Gott regiert», ganz im Sinne des für den sterbenden Karl Barth so tröstlichen Blumhardt'schen «Es wird regiert», mit der kritischen Nebenbedeutung, daß Politiker in Wahrheit nicht regieren.

Das alles legt natürlich noch einmal die Frage nahe, ob ein Prediger, der wie Gollwitzer das Politische aus seinen Predigten nicht nur nicht ausklammert, sondern als «Politische Predigten» zur Sprache bringt, was er von Gott aus der Heiligen Schrift gehört hat, nicht doch am Ende unpolitisch genannt werden muß, gemessen an dem, was wir üblicherweise als Politik und als politische Sprache kennen. Oder soll ich sagen: antipolitisch, Politik zerstörend? Aufschlußreich ist hier, was die Bultmann-Schülerin Hannah Arendt in ihrem großartigen, unter dem Titel «Vita activa oder Vom tätigen Leben» vorgelegten Entwurf einer politischen Philosophie zum Thema Vergebung zu sagen hat. Arendt kämpft im Rekurs auf den Ursprung des Politischen in der griechischen Polis um den bedrohten Raum politischen Handelns und sieht dabei im Vergeben-Können, im Rückgängigmachen des Geschehenen eine unerlässliche Bedingung für politisches Handeln überhaupt.⁴ Das ist freilich bei ihr, auch unter Berufung auf Jesus⁵ eine weltliche Möglichkeit, gegründet auf Großherzigkeit und Respekt vor der Person des Anderen, während die christliche Berufung auf die Liebe als Macht der Vergebung den Raum des politischen Handelns zerstört. «Was die Liebenden von der Mitwelt trennt, ist, daß sie weltlos sind, daß die Welt zwischen den Liebenden verbrannt ist.»⁶ Träfe das zu, dann wäre Gollwitzers politisch gemeinter Anspruch einer «Veränderung im Diesseits» christlich nicht einzulösen.

⁴ Vgl. Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben. München 1997, 300-311.

⁵ Vgl. ebd., 300ff.

⁶ Ebd., 309.

Otto von Bismarcks Reichstagsrede vom 6. Februar 1888

Versuchen wir, dem Politischen auf Umwegen noch etwas nachzuspüren. Daß wir es gerade in diesem Zusammenhang mit Sprache zu tun haben, ist für Hannah Arendt zwingend. Der Politiker ist bei den Griechen der Rhetor⁷, und darum schreibt sie in den «Einleitenden Bemerkungen» ihres Buches: «Wo immer es um die Relevanz der Sprache geht, kommt Politik notwendigerweise ins Spiel; denn Menschen sind nur darum zur Politik begabte Wesen, weil sie mit Sprache begabte Wesen sind.»⁸ Eine sprachlose Welt, wie sie nicht zuletzt durch die neuzeitliche Wissenschaft, eingeschlossen die stummen Mysterien der Ökonomie, zur Herrschaft kommt, würde das Ende der Möglichkeit politischen Handelns bedeuten. ,

Wie steht es dann mit einem Politiker, der in einer Rede zu Anfang seiner politischen Karriere (1862) sich mit den folgenden berühmt-berüchtigt gewordenen Worten ins Spiel brachte: «Nicht durch Reden und Majoritätsbeschlüsse werden die großen Fragen der Zeit entschieden – das ist der große Fehler von 1848 und 1849 gewesen –, sondern durch Eisen und Blut»?⁹ Nun, Bismarck war selbst ein sprachgewaltiger politischer Redner und als solcher mag er uns, Berlin 1970 vor Augen, in unserem Gedankengang interessieren, gerade dann, wenn man, wie im Umkreis Karl Barths nicht ungewöhnlich, die Genealogie des Unheils Luther – Friedrich der Große – Bismarck – Hitler bemüht. Natürlich sind Kurzschlüsse hier dennoch nicht erlaubt, wie nur ein flüchtiger Vergleich von Bismarcks Rhetorik mit Goebbels-Reden zeigen mag. Und was die hier von mir zur Erhellung herangezogene Reichstagsrede von 1888, eine seiner letzten, angeht, so hat Golo Mann, alles andere als ein Bismarck-Lobredner, sie eine seiner «großartigsten» genannt.¹⁰

Diese Rede, vordergründig veranlaßt von der Einbringung einer Vorlage zu einer bedeutenden Erhöhung des Militäretats, zeigt sich im Ganzen als eine Art Testament des 73jährigen. Und sie ist darin, genauer betrachtet, ein Dokument der Sorge, um nicht zu sagen der Angst. Das Jahr 1888 ist natürlich überhaupt ein Schicksalsjahr. Am 9. März, einen Monat nach der Rede, starb der von Bismarck dominierte Wilhelm I. Mit Friedrich III. bestieg ein erklärter Bismarck-Gegner den Thron, dem nach 99 Tagen Wilhelm II. als Repräsentant einer jungen Generation folgte, die – Eisen und Blut hin oder her – den Alten mit seiner Politik schon längst zum alten Eisen rechnete. Noch einmal leuchtet nun in Bismarcks Rede das faszinierende politische Kunstwerk auf, das diese hochsensible Spielernatur, dieser Machtmensch par excellence vor den staunenden wie erschrockenen Augen der europäischen Öffentlichkeit zuwege gebracht hatte. Aber der Redner hat ein tiefes Gespür für die Zerbrechlichkeit seines preußisch-deutschen Machtgebildes in der Mitte des Kontinents. Gefahren drohen von den Rändern, die nach Absicherung verlangen, und wenn sich in Rußland neuerdings offene Feindlichkeit regt, dann muß eben ein Vertrag mit Österreich ein Gegengewicht schaffen, freilich eines, das sich, betrachtet man den Verlauf der Geschichte nach Bismarck, als Falle erweisen sollte.

Die Reichstagsrede soll zur Beruhigung einer nervösen Öffentlichkeit dienen, ja, dem europäischen Frieden, der dem Redner, dem Eisen- und Blut-Politiker, was man ihm in dieser Situation keinesfalls absprechen sollte, im deutschen Interesse aufrichtig am Herzen liegt. Wenn es nämlich zum Kriege kommen sollte, der nach Bismarcks Meinung ein nationalem Enthusiasmus geschuldeter «Volkskrieg»¹¹ sein müßte, dann wäre das diesmal, da die Verhältnisse durchaus nicht mit 1870 vergleichbar sind, ein Abenteuer mit gänzlich ungewissem

⁷ Vgl. ebd., 422, Anm. 8.

⁸ Ebd., 11.

⁹ Volker Ullrich, Otto von Bismarck. Reinbek ³2005, 61.

¹⁰ Golo Mann, Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Frankfurt/M. 1958, 456.

¹¹ Otto von Bismarck, Rede im Reichstag, 6. Februar 1888, in: Das Buch deutscher Reden und Rufe, erstmals

Ausgang. Und der Spieler Bismarck ist nun doch kein politischer Hasardeur-, jedenfalls nicht mehr in seinem Alter. Nein, er will und muß jetzt den Frieden wollen, der sein Werk dauerhaft sichert, freilich – *si vis pacem, para bellum* – den bewaffneten Frieden.

Ein solcher Friede ist natürlich stets auf einer wie immer berechtigten Angst gegründet, was sich in der Rede Bismarcks gerade da am deutlichsten zeigt, wo er meint sie bestreiten zu müssen: «Also, es ist nicht die Furcht, die uns friedfertig stimmt, sondern gerade das Bewußtsein unserer Stärke, das Bewußtsein, auch dann, wenn wir in einem minder günstigen Augenblick angegriffen werden, stark genug zu sein zur Abwehr und doch die Möglichkeit zu haben, der göttlichen Vorsehung es zu überlassen, ob sie nicht in der Zwischenzeit doch noch die Notwendigkeit eines Krieges aus dem Wege räumen wird.»¹² Für den Fall des Falles muß man gerüstet sein, aber damit dieser von Bismarck eben doch befürchtete Fall eines Angriffs von außen, der mehr erfordern würde als militärische Stärke, nämlich die geistig-seelische Mobilisierung eines ganzen Volkes gegen eine Welt von Feinden, nicht eintritt, muß nun die göttliche Vorsehung bemüht werden.

Die Reichstagsrede wird zur politischen Predigt. «... jeder Eventualität entgegensehen» läßt sich, sagt der Redner, einer möglicherweise beunruhigten Öffentlichkeit zuvorkommend, «mit dem Selbstvertrauen und mit dem Gottvertrauen, welches die eigene Macht verleiht und die Gerechtigkeit der Sache, die immer auf deutscher Seite bleiben wird nach der Sorge der Regierung». ¹³ Schalom, Schalom, verkündet der politische Prophet und schwingt sich am Ende seiner Rede zu Sätzen auf, die zu geflügelten Worten geworden sind: «Wir Deutsche fürchten Gott, aber sonst nichts in der Welt; und die Gottesfurcht ist es schon, die uns den Frieden lieben und pflegen läßt.» Und als ultimative Prophetie der rhetorische Trompetenstoß zum Abschluß, «daß derjenige, welcher die deutsche Nation irgendwie angreift, sie einheitlich gewaffnet finden wird und jeden Wehrmann mit dem festen Glauben im Herzen: Gott wird mit uns sein!»¹⁴

Da kann man wohl nur noch Amen sagen, und unzählige protestantische Hof-, Feld- und Wiesenprediger deutscher Zunge haben das getan, bis dann im großen Volks- und Weltkrieg 1914-1918, der das Tor zur Hölle des 20. Jahrhunderts aufstieß, diese Sprache vom Gebrüll der Waffen erst einmal zum Schweigen gebracht wurde. Die religiös aufgeladene Wortgewalt Bismarcks erweist sich als Blase, die im Ansturm der Realität zerplatzt. Politische Ohnmacht ist nicht erst Ergebnis, ist schon heimliche Prämisse der gigantischen Lebensleistung des «Eisernen Kanzlers», denn wo Eisen und Blut die Sprache ersticken, da bleibt im Sinne Hannah Arendts kein Raum für politisches Handeln. An politische Machbarkeit will der zu Depressionen neigende Skeptiker Bismarck ohnehin nicht glauben, sein Selbstbewußtsein speist sich aus der Schwankungen unterworfenen Mentalität des Spielers. In diesem Sinne mag der sein Selbstbewußtsein treffend charakterisierende bekannte Satz zitiert werden: «Man kann nicht selber etwas schaffen; man kann nur abwarten, bis man den Schritt Gottes durch die Ereignisse hallen hört; dann vorspringen und den Zipfel seines Mantels zu fassen – das ist alles.»¹⁵

Dieser Gott ist gewiß nicht der biblische Gott, es ist die launische Fortuna, die gerade im Hochgefühl der Macht die Ohnmacht eines den Wechselspielen des Lebens preisgegebenen Daseins erfahren läßt. Gewiß ist der biblische Gott «der rechte Wundermann der bald erhöhn,

hrsg. von Anton Kippenberg und Friedrich von der Leyen, neue erw. Ausg. von Friedrich von der Leyen. Wiesbaden 1956, 297-327,322.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., 309.

¹⁴ Ebd., 327.

¹⁵ Volker Ullrich, Otto von Bismarck (vgl. Anm. 9), 113.

bald stürzen kann» aber er ist es so, daß er in seinem unverrechenbaren Handeln seine Ge- rechtigkeit erweist, die «den Reifen Wem und arm» macht und «den Armen ... groß und reich» (EG 369,6). So wird der Schwache mit der Kraft Gottes zusammengefügt und damit wie der Dichter Georg Neumark formuliert, sprach- und (auch politisch) handlungsfähig, bereit, singend und betend «auf Gottes Wegen» zu gehen.

Im Namen des «wahren Friedensfürsten»

Anders also muß die Predigt Gollwitzers enden als die politische Predigt des preußischen Protestantismus, wie sie in Bismarcks Rede einen illusionären Frieden hervorzauberte. Im Namen des wahren Friedensfürsten wird Gollwitzer dagegen am Schluß das Wort, sein Wort, an den Gott zurückgeben, von dem es seine Kraft empfängt: «... was können wir anderes tun als uns jeden Tag auf den Weg machen, leiblich, unsere Leiber zur Verfügung stellen, ihn bitten, uns zusammenwachsen zu lassen, mit ihm in lebendigem Leben, immer enger und unzertrennlicher?» (26) Die Frage drängt danach, die Bitte ausdrücklich werden zu lassen im die Predigt beschließenden Gebet: «Beweise deine Kraft in Befreiungen in unserem Innern, durch die wir den Leib und die Glieder dir zur Verfügung stellen!» (27) Im Gestus des Betens er- weist sich vielleicht die brisanteste politische Äußerung des christlichen Gottesdienstes. Wie war es denn mit den Fürbittelisten im Dritten Reich? Das Gebet, in dem wir nicht zuletzt unsere politischen Ratlosigkeiten vor Gott bringen, treibt uns nicht in die Sprachlosigkeit, sondern läßt uns inmitten der Aporien der Menschensprache, in ihrem Verstummen und Ver- röcheln, die klare und reine Stimme des Gottes hören, der unserer Schwachheit aufhüft. (Röm 8,26). Menschlich redet Gott mit uns um der Schwachheit willen unseres Fleisches.

Mit uns? Zu wem redet die Predigt? Zum einzelnen von der Liebe Christi ergriffenen Men- schen? Aber dann fehlte, wie Hannah Arendt sagt, «der weltliche Zwischenraum, durch den wir mit anderen verbunden und zugleich von ihnen getrennt sind»¹⁶, und das hieße: die Pre- digt bliebe unpolitisch. Aber Gollwitzer spricht in der Predigt die Einzelnen als Glieder des Leibes Christi an und betont im Nachwort seines Buches: «Zum gemeinsamen Hören muß gemeinsames Beraten und Handeln hinzutreten – dann entsteht Gemeinde als handlungsfähiges Subjekt, und dann werden in der Gemeinde auch die Einzelnen zu handlungsfähigen Sub- jekten, wie sie in der Anrede der Predigt ständig vorausgesetzt und gefordert werden, aber durch bloße Anrede eben nicht entstehen können.» (183)

Gollwitzer ist sich freilich bewußt, daß Gemeinde als «handlungsfähiges Subjekt», wie er sich das vorstellt, unter volkskirchlichen Verhältnissen eher ein frommer Wunsch bleiben wird. War es erst recht ein frommer Wunsch, was die Dialektische Theologie im Anschluß an refor- matorische Einsichten von der Gemeinde als *creatura verbi* behauptete, die Gemeinde werde durch die Predigt geschaffen? Nun sollte allerdings nicht bestritten werden, daß eine Predigt des unverfälschten Wortes Gottes, die noch etwas anderes ist als «bloße Anrede» in appella- tiver Rhetorik, von Zeit zu Zeit, da und dort, eine Gemeinde des täglichen Glaubens hervorge- bracht hat, indem sie diese nach Schleiermachers Formulierung voraussetzte. Auch Gollwitzer muß mit dieser Möglichkeit rechnen, wenn er so predigt, wie er predigt.

Zu unterstreichen wäre allerdings das «von Zeit zu Zeit», denn über den Kairos, in dem das Wort Gottes Umkehr und Glauben wirkt, verfügt der Prediger durchaus nicht. Nicht ergreift er den Zipfel des göttlichen Mantels kraft seiner genialen Witterung für die Macht, sondern die göttliche Hand ergreift ihn zusammen mit der Gemeinde und führt ihn durch Schuld und Irr- tum, «wohin er nicht will» (Joh 21,18). Es gibt, nach Kohelet (3,7) eine Zeit des Schweigens und eine Zeit des Redens, und Luther wußte, was er tat, tun mußte, als er seine hochpolitische

¹⁶Hannah Arendt, Vita activa oder Vom täglichen Leben (vgl. Anm. 4), 309.

Schrift «An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung» (1520) mit den Sätzen eröffnete: «Die Zeit des Schweigens ist vergangen und die Zeit zu reden ist gekommen.» Die Zeit zu reden ist als Zeit der Gnade zugleich die Zeit des Gerichtes, der Scheidungen, kritische Zeit, und in ihr, der Zeit der Krise, erscheint dann auch Gemeinde als «handlungsfähiges Subjekt». «Es müssen», heißt es bei Paulus, «Parteien [Spaltungen, *haireseis*] unter euch sein, auf daß die, so rechtschaffen sind, offenbar werden unter euch» (1 Kor 11,19).

Das heißt nicht, daß die Zeit des Schweigens leere und sprachlose Zeit wäre. Im Warten auf Gottes Zeit, im Beten und Tun des Gerechten (Dietrich Bonhoeffer), reift der Kairos heran, im intensiven Lauschen auf die Stimme des Gottes Israels, in der geduldigen Arbeit an der Schrift, im «gemeinsamen Beraten» und Streiten um den rechten Weg, bis dann kraft des Wortes Gottes die Situation unausweichlich wird, in der Entscheidungen fallen, die Scheidungen nach sich ziehen.

Vierzig Jahre danach

Bedenken wir nun in einem letzten Teil, wie-sich in der Gegenwart, vierzig Jahre nach dem als Epochenjahr etikettierten 1968, im Reden und Handeln der Christenheit des wiedervereinigten Deutschland ein konfliktfähiger politischer Raum öffnen könnte. Von Religionen *in genere* mag ich nur unter Vorbehalt reden, weil eine begriffliche Klärung wenig Erfolg verspricht. Zumal das in den Feuilletons herumgeisternde, kirchlich begierig rezipierte Wort von der «Wiederkehr der Religion» stellt eine, auch politisch interessengeleitete, Wortblase dar. In Talkshows über die Rolle der Religion in der Gesellschaft wird politisch nichts bewegt und entschieden.

Vielleicht empfiehlt es sich, in einem wörtlichen Sinne vom Raum auszugehen, weil bekanntlich, wie in der Rede von Friedrich Schillers Machtmensch Wallenstein an den idealistischen Träumer Max Piccolomini, den Kommandeur der «Pappenheimer», die Gedanken leicht beieinander wohnen, sich hart im Raum aber die Sachen stoßen (Wallensteins Tod, II 2). Was bedeutet heute ein Kirchengebäude neben einer Synagoge, einer Moschee oder einem buddhistischen Tempel? Ein protestantischer Kirchenraum dient primär dem Gottesdienst, d.h. der öffentlichen Verlesung der Heiligen Schrift, dem Gebet, dem Klage- und Lobgesang und dem gemeinsamen Mahl. Der Protestantismus bestand dabei auf der Predigt, damit in Gestalt der Auslegung der Schrift als *viva vox* die lebendige Stimme Gottes in der Zeit, heute, vernehmbar werde. Ein solcher Anspruch schreit natürlich nach der Kirche als Schule, als Lehrhaus, wo die Teilnehmer des Gottesdienstes in der Schrift lernend gebildet werden, um die Geister unterscheiden und die Predigt beurteilen zu können. Wo das fehlt, stellt sich genau das Unbehagen ein, das Gollwitzer bei der Predigt als «bloßer Anrede», die nichts zu lernen gibt und nicht zum Handeln ariertet, empfindet.

Aber in Gollwitzers Predigt geht es durchaus um einen Bildungsvorgang, indem die Gemeinde als Leib Christi in die Schrift, in das prophetische und apostolische Wort hineingebildet wird. Was in der Predigt für manche Hörer befremdlich wirken muß, «etwas Unglaubliches ..., etwas Erstaunliches, ja, etwas überhaupt nicht zu Glaubendes» (23), will gerade auf der Grundlage eines vorhergehenden Vertrauens auf das Wort gehört werden. «Wollst auf das Alte hören, so wirst du auf das Neue hören», sagt der Talmud (bBer 40a). Und insofern mag im Kirchenraum, der für «Vernunft und alle Sinne» (Martin Luther) ein Raum in der Welt ist, ein Ort, der Weltvertrauen begründet in der Wiederholung des Wortes, in der liturgischen Übung «von Weltzeit zu Weltzeit», das Neue am Alten von Zeit zu Zeit erprobt werden, eben: Veränderung «im» Diesseits. Die leicht beieinander wohnenden Gedanken und die hart im Raum sich stoßenden Sachen treffen sich in einem spannungsvollen und konfliktträchtigen

Miteinander, ein eminent politischer Vorgang, wie mir scheint.

Was Politik oft mit leeren Beschwörungen einfordert: Vertrauen – hier ist es begründet in dem verlässlichen Wort des Gottes Israels, der tut, was er sagt. Das Wort von der Auferstehung Jesu, das Gollwitzer neutestamentlich als «letztes Wort» (24) gegen die politischen Todesmächte ins Feld führt, verdankt sich nicht dem Zufallsspiel eines *Deus ex machina*, sondern ist Erfüllung eines ersten Wortes, eines alttestamentlichen Versprechens. Israel, «die Juden zuerst» (Röm 1,16) – das wäre gerade auch 1970 die vornehmste, die Geister scheidende Probe aufs politische Exempel, was Gollwitzer ja weiß, aber hier nicht sagt.

In weltlicher Sprache von Gott reden

Menschlich von Gott reden um der Schwachheit willen unseres Fleisches hieße nun im Sinne des hebräischen *emuna/emet* die Wahrheit des Politischen als das Wort, das hält, was es verspricht, *e contrario*, in weltlicher Sprache wie in Jesu Gleichnissen laut werden zu lassen.¹⁷ Der Jesus des Johannesevangeliums mit der Dornenkrone ist in Wahrheit ein König im Unterschied zu Pilatus als dem ohnmächtigen Repräsentanten der Macht, der opportunistisch und korrupt das Werk des wortbrüchigen Verräters, des Mörders, tut (Joh 18,37; 19,11). Politische Wahrheit der Bibel ist dann natürlich radikale Kritik, nicht so sehr an «den» Politikern, als vielmehr an der politischen Sprache als einer Sprache der Lüge. Und die Kritik, da das Gericht allemal am Hause Gottes beginnt (1 Petr 4,17), wird zunächst einmal die politische Lüge in der Sprache der Kirche aufdecken, also als ob die Kirche im Kampf des Guten gegen das Böse über die gerechte Sache verfüge.

Die vordringlichste Aufgabe der Religion – ich rede hier von der sich christlich nennenden – in den politischen Konflikten der Gegenwart scheint mir darum eine religionskritische zu sein. Man meint freilich weithin, die Kirche sei vor allem die Hüterin der öffentlichen Moral, der sogenannten «Werte», und im Dialog der Religionen gehe es darum, im Sinne eines religiösen Weltethos einen moralischen Minimalkonsens zu finden. Das mag, in Grenzen, nützlich und lobenswert sein. Doch werden die Prediger der Moral stets leicht der Heuchelei überführen, wenn die Kirche z.B. mit moralischem Pathos einen allgemeinen gesetzlichen Mindestlohn politisch einfordert und sich zugleich in der Diakonie als Lohndrückerin betätigt, wenn sie den Kapitalismus kritisiert und von McKinsey die Kirche reformieren lässt.

Nein, gerade die öffentliche und private Moral muß um der Wahrheit willen im Streit sein, auch zwischen den sogenannten Religionen. Nicht «aggressive Harmoniesucht» (Kristlieb Adloff) als typisch christliche Mentalität, sondern Konfliktfähigkeit ist gefordert, wenn Synagoge, Kirche, Moschee – und sei's drum: Scientology nebeneinander öffentlichen Raum beanspruchen und diesen sich damit notwendigerweise auch gegenseitig streitig machen. Sich in die postmoderne Wahrheitsbeliebigkeit des *anything goes* einzumischen mit einem Wort, das beständig nach einer Prüfung seiner Vertrauenswürdigkeit verlangt, «ob sich's also verhielte» (Apg 17,11), ist eine gewichtige Aufgabe der Kirche und, wer weiß, auch anderer Gemeinschaften; ob sie sich nun «religiös» verstehen oder nicht.

Wie groß unsere Verantwortung hier ist, will ich abschließend an einer eindrücklichen politischen Rede erläutern, die mich beständig begleitet hat, seit ich sie 1989 unter dem deutschen Titel «Ein Wort über das Wort», vorgetragen von dem Schauspieler Maximilian Schell, anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der ehrwürdigen Frankfurter Paulskirche hörte. Vaclav Havel war die Ausreise aus der kommunistischen

¹⁷ Vgl. Kristlieb Adloff, Predigtmeditation mit Römer 6,19-23 (vgl. Anm. 3), 345, Anm. 4.

Tschechoslowakei versagt worden. Havel spricht am Anfang seiner Rede im Blick auf Johannes 1,1 vom Wort Gottes als der Quelle aller Schöpfung und fährt dann fort: «Gilt das nicht aber, im übertragenen Sinne, auch von allem menschlichen Tun?» Weiter: «Ist es nicht auch in unserem Falle das Wort, das die eigentliche Quelle dessen ist, was wir sind, ja sogar die eigentliche Grundlage dieser Seinsweise im All, die wir Mensch nennen?»¹⁸ Aber Havel kennt aus seiner politischen Erfahrung auch «die schwarze Magie des Wortes»¹⁹, wo das Wort sich als «todbringender Pfeil»²⁰ zeigt. Das hoffnungsbeladene Wort Sozialismus wurde zum «Gummiknüppel»²¹, und was das Wort Frieden angeht, so der Friedenspreisträger: «40 Jahre lang bin ich ..., wie alle meine Mitbürger, zur Allergie gegen jenes schöne Wort erzogen worden».²² Gerade für den Mann des Wortes, dem Wort Vertrauenden, wird Mißtrauen gegenüber den Wörtern zur Pflicht, sei es nun das Wort Lenins, das Wort Marx' oder das Wort Freuds.²³ Aber nun der den Theologen am stärksten bewegende Passus: «Wie war eigentlich das Wort Christi? War es der Anfang der Geschichte der Erlösung und einer der machtvollsten kulturschaffenden Impulse in der Weltgeschichte – oder war es der geistige Urkeim der Kreuzzüge, Inquisitionen, der Ausrottung der amerikanischen Kulturen und schließlich der gesamten widersprüchlichen Expansion der weißen Rasse, die so viele Tragödien verursacht hat, einschließlich der, daß heute der größte Teil der menschlichen Welt in die traurige Kategorie einer angeblich erst Dritten Welt fällt? Ich möchte immer glauben, daß es wohl eher das erste ist, doch kann ich nicht zugleich die Bücherstöße ignorieren, die beweisen, daß auch in dem reinsten Frühchristentum schon unbewußt etwas codiert war, was auf dem Hintergrund von Tausenden von anderen Umständen, einschließlich der relativen Dauerhaftigkeit des menschlichen Charakters, in bestimmter Weise geistig den Raum für jene Schrecken öffnen konnte, von denen ich gesprochen habe.»²⁴ Das heißt: Nicht einmal die Rückkehr zur Bekennenden Kirche, zur Bibel, zum reinsten Urchristentum, selbst zu den Worten Jesu – sagen wir: in der Bergpredigt – enthebt uns der selbstkritischen Verantwortung für das Wort, das wir heute im Namen Gottes auf eigenes Risiko zu sagen haben. Und Havel sieht hier eine wesenhaft sittliche Aufgabe: «Als eine solche ist sie allerdings nicht vor dem Horizont der von uns zu überblickenden Welt verankert, sondern erst irgendwo dort, wo jenes Wort sich aufhält, das am Anfang war und das nicht das Wort des Menschen ist.»²⁵

Das mag uns demütig stimmen. Charta 77 als Gruppe war nicht zuletzt der Sprache wegen ein «handlungsfähiges Subjekt», aber auch Havel konnte nicht wissen, wohin der Pfeil des Wortes nach der samtenen Revolution treffen würde. Zweideutig bleibt auch das Wort des Predigers, oder soll ich sagen: «zweischneidig», wie es vom Worte Gottes heißt (Hebr 4,12), das, gerade als Wort der göttlichen Theopolitik (Martin Buber), immer beides wirkt, die Verstockung Pharaos und die Befreiung auf dem Weg zum Sinai, zum Gesetz der freien Tat. Wir haben es nicht in der Hand. Aber, mit Gollwitzers Predigt: «... was können wir anderes tun als uns jeden Tag auf den Weg machen ...?» (26)

Hinweis: Neben der in den Anmerkungen erwähnten Literatur sei noch verwiesen auf: Kristlieb Adloff, Aggressive Harmoniesucht. Befragung einer christlichen Mentalität, in: Ekkehard W. Stegemann, Klaus Wengst, Hrsg., «Eine Grenze hast du gesetzt.» FS Edna Brocke. Stutt-

¹⁸ Václav Havel, Slovo o slovu – ein Wort über das Wort. Übers. von Joachim Bruss, in: Friedenspreis des deutschen Buchhandels 1989. Václav Havel. Ansprachen aus Anlaß der Verleihung. Frankfurt/M. 1989, 55-69,55.

¹⁹ Ebd., 59.

²⁰ Ebd., 60.

²¹ Ebd., 61.

²² Ebd., 65.

²³ Vgl. ebd., 60.

²⁴ Ebda, 61.

²⁵ Ebda, 69.

gart 2003, 35-43; Paul Schempp, Das Evangelium als politische Weisheit, in: ders., Theologische Entwürfe. (TB 50). München 1973, 102-147.

Quelle: *Orientierung*, Nr. 23/24, 72. Jahrgang Zürich, 15./31. Dezember 2008, S. 260-264.