
Von ohnmächtiger Gewalt und gewaltfreier Macht

Nachdenken über Matthäus 20,24-28

Carl-Jürgen Kaltenborn

1. Gewalt »von oben« und Gegen-Gewalt »von unten«: Eine biografische Zwischenbilanz

Ende Juli 1974 reichte ich an der Sektion Theologie der Berliner Humboldt-Universität meine Habilitationsschrift ein: »Plädoyer für die nützliche Gewalt«¹. »Gewaltloser Widerstand« bzw. gewaltlose allmähliche Veränderung ungerechter Verhältnisse und Strukturen oder Einsatz aller jeweils nötigen Macht- und Kampfmittel zur revolutionären Veränderung der Gesellschaft – das ist die bis heute in der Ökumene heiß umstrittene Frage.«² So stellte sich für mich zu jenem Zeitpunkt die Alternative dar.

Zum globalen Kontext, innerhalb dessen sich diese Sicht formte, gehörte der Vietnamkrieg, der Pinochet-Putsch gegen die Allende-Regierung in Chile, Boykott und Dauerbedrohung des, seinen eigenen Weg suchenden Inselvolks von Kuba, die Bürgerrechtsbewegung in den USA, befreiungstheologische Ansätze in Lateinamerika und Afrika sowie die Minjung-Theologie in Asien.

Als damals 38-jähriger freikirchlicher Theologe sah ich persönlich darin die Möglichkeit, einen Beitrag dazu zu leisten einen deutsch-baptistischen Geburtsdefekt langfristig korrigieren zu helfen. Diesen Geburtsdefekt des deutschen Baptismus sah ich im Sieg des Oncken- über den Köbner-Flügel, was der Mehrheit in unseren freikirchlichen Gemeinden u.a. eine antikommunistische Affinität verlieh.

Wesentlich geprägt durch einen theologischen Befreiungsprozess, dessen Hauptkomponente der bonhoeffersche Denkansatz bei einer »nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe« war, bot sich für mich in der Systemauseinandersetzung zwischen Kapitalismus und Sozialismus die Chance, ein Bündnispartner von Sozialisten zu werden. In diesem Kontext entwickelte sich meine Parteinahme gegen die strukturelle oder »Gewalt von oben«, für eine revolutionäre Gegen-Gewalt »von unten« –

¹ C.-J. Kaltenborn, Plädoyer für die nützliche Gewalt. Konsequenzen aus dem Mandat Gottes für uns, Berlin 1976.

² A.a.O., 8f.

eine Variation zur rhetorischen Frage Brechts in der »Dreigroschenoper: »Was ist der Einbruch in eine Bank gegen die Gründung einer Bank?«

Dabei wurde mir sehr schnell klar, in welchem hohem Maße lokales Handeln von globalen Bedingungen mitbestimmt wurde, verbunden mit der Einsicht, bei Einmischung nicht vor einer guten Fee zu stehen, die mehrere Wünsche zuließ, sondern mit einer historisch gewachsenen Alternative konfrontiert zu sein.

Als Ergebnis mehrjähriger Analyse von Kindes- und Jugenderfahrungen aus mitteldeutscher Kriegs- und Nachkriegszeit entschied ich mich als Sohn einer kleinbürgerlichen Protestanten-Familie, der sich in einen weit hin konformen baptistischen Nonkonformismus hineinbekehrt hatte, für die Mitgestaltung einer historisch viel versprechenden Gesellschaftsordnung auf deutschem Boden.

Hatte der ideologische Viererpack von Anti-Judaismus, Anti-Kommunismus, Anti-Slawismus und unreflektierter Kolonialwaren-Mentalität die vorangegangenen Generationen für ein angemessenes Reagieren auf Faschismus und »Roll-Back-Politik« unfähig gemacht, bot sich hier nun die Möglichkeit, in generationsübergreifendem Handeln den Boden für eine gerechtere Gesellschaft zu bereiten, deren Außenpolitik durch friedliche Koexistenz und Solidarität mit den um Befreiung aus 500jähriger kapitalistischer Conquista-Politik kämpfenden Völkern bestimmt war.

Aus dieser Entscheidung wuchs der Wille eine Gegenmacht aufbauen zu helfen, die langfristig stark genug werden könnte Hiroshima-Bomben, Schweinebucht-Invasionen und Napalm-Abwürfe wie Entlaubungsmiteinsatz zu verhindern. Weltweiter Kapitalverwertung dienender Gewaltpolitik musste Einhalt geboten werden. Ein sozialistischer Staatenbund in Kooperation mit zur Eigenständigkeit strebenden ehemaligen Kolonialvölkern und mit jenen Kräften in den kapitalistischen Staaten, die nach gesellschaftlichen Alternativen suchten – ein solches Netzwerk erschien mir als gangbarer Weg aus der weltweiten Misere. Profitorientierter Gewaltpolitik musste eine solche Gewalt entgegengesetzt werden, die einem gerechteren und damit friedlicherem Zusammenleben der Völker nützte. Appelle Machtloser hingegen verhallten ungehört.

Dazu passten die Erfahrungen der Überwindung des deutschen Faschismus nicht durch ein »Münchener Abkommen«, sondern durch eine Anti-Hitler-Koalition mit Trommelfeuer aus »Stalinorgeln« und »Bombentepichen« auf deutsche Städte als Mittel zur Befreiung vom Faschismus.

Im Ergebnis dieser Befreiung gab es für die so von Hitler Befreiten nach dem 2. Weltkrieg kaum Möglichkeit für eigenständige innere Überwindung des deutschen Faschismus. Man ging fast nahtlos zu neuer Konfrontation über – auf beiden Seiten des »Eisernen Vorhangs«. Und bis jetzt haben wir uns wenig Zeit für Faschismusüberwindung genommen. Das rächt sich nun im Gegenüber zu so genannten »Humanitären Interventionen«, zu deren Rechtfertigung die Anti-Hitler-Koalition des Zweiten Weltkrieges als Präzedenzfall herangezogen wird.

Die Vehemenz, mit der die DDR-Vergangenheit aufgearbeitet wird, vermittelt in diesem Kontext den Eindruck eines Kompensationsgeschäfts: Wenn man es schon versäumt hat die NS-Phase gründlich zu verarbeiten, dann möchte man sich wenigstens jetzt – »*mea culpa, mea maxima culpa!*« – vom DDR-Sozialismus reinigen. Die Subsumtion unter die Oberbegriffe: »Diktatur« »Totalitarismus« und »Unrechtsstaat« vermittelt den Eindruck, als ginge man damit – nachträglich und exemplarisch – doch noch einem deutschen Grundübel an die Wurzel. Dabei geraten einige (mit unterschiedlichen Vorzeichen) innerhalb einer Generation gleich zweimal auf die Verliererseite – eine seltsame Szenerie.

2. Strukturelle Gewalt und gewaltfreie Gegenmacht: Eine pazifistische Alternative

Die Frage der Überwindung von Ausbeutung und Unterdrückung wird zum »Schibboleth«. Hilft gegen strukturelle Gewalt »von oben« nur eine – wie auch immer geartete – Gegen-Gewalt? Oder haben jene Recht, die im Gefolge Gandhis davon sprechen, dass die zur Befreiung eingesetzten Mittel Samen gleichen, so dass aus gewaltsamem Samen nur gewaltsame Früchte wachsen?

Am 18. Juni 1940 schrieb Mohandas K. Gandhi in seiner Zeitschrift »Harijan« zur französischen Kapitulation gegenüber Hitler-Deutschland:

»Die Sache der Freiheit wird zu einer Farce, wenn der Preis, der für die Freiheit bezahlt werden muss, darin besteht, diejenigen, welche sich der Freiheit erfreuen sollen, in größtem Umfang zu vernichten.«

»Was wird Herr Hitler mit seinem Sieg anfangen können? [...]. Er wird den Deutschen nicht das Vergnügen an einem mächtigen Weltreich hinterlassen, sondern die Last, dieses Weltreich, das unter seinem eigenen Gewicht zusammenzubrechen droht, aufrechtzuerhalten. Sie werden nicht in der Lage sein, all die eroberten Nationen in einem Zustand ständiger Unterwürfigkeit zu halten ... Dagegen möge man sich einmal vorstellen, wie Europa heute aussehen würde, wenn die Tschechen, die Polen, die Norweger, die Franzosen und die Engländer alle zu Hitler gesagt hätten: Sie brauchen sich keine Mühe zu geben bei der wissenschaftlichen Vorbereitung auf die Zerstörung. Wir werden Ihren Gewaltmitteln gewaltfrei begegnen. Sie werden darum in der Lage sein, unsere gewaltlose Armee ohne Panzer, Schlachtschiffe und Flugzeuge zu zerstören. Man könnte dagegen einwenden, dass der einzige Unterschied zum gegenwärtigen Zustand dann sein würde, dass Herr Hitler ohne Gefecht erungen hätte, was er nun in einem blutigen Kampf erreicht hat. Genauso ist es. Die Geschichte Europas würde dann anders aussehen. Er hätte möglicherweise – aber eben doch nur möglicherweise – Europa unter anhaltendem gewaltfreien Widerstand in Besitz genommen. Dann wäre von vornherein das geschehen, was nun auch geschieht, nachdem bereits eine unbeschreibliche Barbarei sich ausgebreitet hat. Im Falle von gewaltlosem Widerstand wären nur diejenigen getötet worden, welche sich darauf vorbereitet hatten, getötet zu

werden. Wenn es nicht anders möglich gewesen wäre, hätten sie den Tod ertragen, ohne jemanden zu töten und ohne Hass gegen irgendjemanden zu empfinden. Ich wage zu behaupten, dass in diesem Falle Europa nicht bloß einige Millimeter, sondern mehrere Handbreit seiner moralischen Statur hinzugefügt hätte. Letzten Endes – davon bin ich überzeugt – wird es allein auf den moralischen Wert der Politik ankommen. Alles andere ist wertlose Schlacke.«³

An diesem Punkt wird eine über den Kosovo-Krieg der NATO und die beiden Irak-Kriege der USA hinausführende Diskussion einsetzen müssen.

Man wird beklagen können, dass weltweit kein ernstzunehmender Gegenpol mehr zu den USA existiert, so dass taktische Spielräume zwischen den Großmächten für schwächere Nationen entfallen sind. Doch mit der Antwort auf die Frage, wie es zu dieser neuen Globalsituation kam, verbindet sich die durch die gleichnamige Untersuchung von Hannah Arendt vermittelte Einsicht eines kontradiktorischen Gegensatzes zwischen »Macht und Gewalt«⁴:

»Zu den entscheidenden Unterschieden zwischen Macht und Gewalt gehört, dass Macht immer von Zahlen abhängt, während die Gewalt bis zu einem gewissen Grade von Zahlen unabhängig ist, weil sie sich auf Werkzeuge verlässt [...]. Der Extremfall der Macht ist gegeben in der Konstellation: Alle gegen Einen, der Extremfall der Gewalt in der Konstellation: Einer gegen Alle. Und das letztere ist ohne Werkzeuge, d.h. ohne Gewaltmittel niemals möglich.«⁵

»Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, [...] sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält. Wenn wir von jemandem sagen, er »habe die Macht«, heißt das in Wirklichkeit, dass er von einer bestimmten Anzahl von Menschen ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln. In dem Augenblick, in dem die Gruppe, die den Machthaber ermächtigte und ihm ihre Macht verlieh [...] auseinandergeht, vergeht auch »seine Macht.«⁶

»Macht und Gewalt sind Gegensätze: wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden. Gewalt tritt auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist; überlässt man sie den ihr innewohnenden Gesetzen, so ist das Endziel [...] das Verschwinden von Macht. So kann man auch nicht eigentlich sagen, das Gegenteil von Gewalt sei eben die Gewaltlosigkeit. Von »gewaltloser« Macht zu sprechen, ist ein Pleonasmus. Gewalt kann Macht vernichten; sie ist gänzlich außerstande, Macht zu erzeugen.«⁷

Dies zu begreifen, heißt zugleich – neben den ökonomischen Defiziten – einen wesentlichen Faktor beim fast widerstandslosen Zerfall nicht nur der DDR, sondern auch des gesamten »sozialistischen Lagers« zu erken-

³ M.K. Gandhi, *Non-Violence in Peace and War*, Vol. II, Ahmedabad 1942, 288-290; übers. u. zit. v. Th. Ebert, *Opponieren und Regieren mit gewaltfreien Mitteln*, Münster u.a. 2001, 109-111.

⁴ H. Arendt, *Macht und Gewalt*, München/Zürich 1996.

⁵ A.a.O., 43.

⁶ A.a.O., 45.

⁷ A.a.O., 75.

nen. Die Theorie hatte nicht wirklich die Massen ergriffen, wurde deshalb auch nicht »zur materiellen Gewalt« (in Hannah Arendts Terminologie: »zur materiellen Macht«!). Daher sah man sich mehr und mehr zum Einsatz von Gewaltmitteln genötigt. Aber selbst dort, wo man nur auf Macht setzte, wurde zu wenig reflektiert, worauf Hannah Arendt ebenfalls verweist, dass nämlich »eine einfache Mehrheits Herrschaft, die nur auf Macht basiert, [...] Minderheiten auf eine furchtbare Weise unterdrücken und abweichende Meinungen ohne alle Gewaltsamkeit sehr wirkungsvoll abwürgen«⁸ kann.

Es geht also selbst bei der Machtfrage um die Herstellung einer qualifizierten, einer gebildeten Macht, ausgeübt von einer Avantgarde, einer Elite, die frei ist von Unterdrückungs- und Ausbeutungspotenzen, die vielmehr zu einer immer breiter werdenden Partizipation tendiert.

Hier hat unsere Reflexion einzusetzen und sich dabei allem voran präziser Sprache zu befleißigen; denn durch lange währenden schludrigen Sprachgebrauch ist der qualitative Unterschied zwischen Gewalt und Macht fast völlig verwischt worden. So sprechen wir von »Gewalten-Teilung« im demokratischen Staat und meinen doch (im Sinne der Arendt'schen Unterscheidung) eigentlich Macht-Ausübung auf unterschiedlichen Ebenen.

Wie sieht gewaltfreie Machtausübung aus? – Diese Frage gilt es neu zu überdenken. Welche Möglichkeiten tun sich auf, um den Wahnsinn zu stoppen, der darin besteht, dass wir aus der Feststellung, dass von keinem der uns umgebenden Staaten eine Bedrohung ausgeht, die Verteidigungsanstrengung nötig macht, die Konsequenz ziehen: Nun müssen wir unsere militärischen Möglichkeiten zu einer »Out of Area«-Strategie zur Bekämpfung des internationalen Terrorismus bündeln? Darauf ist die neueste Verteidigungsstrategie unseres Landes ausgerichtet. Ihr gilt es vehement und fundiert zu widersprechen.

Wie formiert sich gewaltfreie Macht wirksam gegen die sich weltweit in allen Konflikten als ohnmächtig erweisende Gewalt?

3. Die Macht der Gewaltfreiheit: Eine biblische Begründung

In diesem Zusammenhang bietet sich der folgende Abschnitt aus dem Matthäus-Evangelium als Ausgangspunkt für einen Gegenentwurf an:

»Ihr wisst, dass die Herrscher der Völker Herrenrechte gegen sie üben, und dass die Großen Gewalt gegen sie brauchen. So ist es bei euch nicht. Sondern wer unter euch groß werden möchte, der soll euer Diener sein; und wer der erste unter euch sein möchte, der soll aller Sklave sein.« (Mt 20,25-27 nach der Übersetzung von Julius Schniewind)

⁸ A.a.O., 43.

Von hier inspiriert, kann Kirche sich als »Salz« und »Licht« erweisen, würde »Matthäi am Letzten« auf neue Art aktuell, wenn wir begriffen, wie sich in unserer Situation der Auftrag, »alle Völker zu Jüngern« zu machen, konkretisiert. Der inzwischen weithin ungebräuchliche Jüngerbegriff steht für »Schüler, Lehrling, Student«. Und über den Inhalt der Lehre für die Schüler-, Lehrlings bzw. Studenten-Völker werden wir ja von demselben Evangelisten nicht im Unklaren gelassen:

»... lehrt sie alles halten, was ich euch befohlen habe«. (Mt 28,20a)

Diese Lehre wird nach dem Matthäusevangelium in der Bergpredigt klar und deutlich von *dem* Berge herab verkündet. Bei *diesem* mit bestimmtem Artikel versehenen *Berg* soll offensichtlich an einen bestimmten Berg gedacht werden; und bei *diesem einen* Berg kann man unter Bezug auf die Tora nur an den Sinai denken. Der Bergprediger ist ja nicht gekommen Tora oder Profeten »aufzulösen«, »sondern zu erfüllen« (Mt 5,17). Jesus – vom Matthäusevangelium als »Moses redivivus« gezeichnet – interpretiert von *dem* Berg aus die Tora, und seine Schüler werden ihrerseits zu Lehrern der Völker. Sie lehren sie *diese* Tora zu halten:

»Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, sollt ihr auch ihnen tun; denn das ist Tora und Propheten«. (Mt 7,12)

Der im Griechischen mit »Gesetz« wiedergegebene Tora-Begriff hindert viele zu begreifen, dass wir es hier mit dem ersten und wesentlichen Teil der Hebräischen Bibel zu tun haben. Wir müssen – wie es Pinchas Lapide nicht müde wurde wieder und wieder anzumahnen – viele Partien des Neuen Testaments »rückhebraisieren«, um die eigentliche Intention zu erfassen.⁹

Es lohnt den Versuch, die »Goldene Regel« von Mt 7,12 als Maßstab unserer »Mission« zu begreifen. Aber es geht um eine Mission, die wir nicht kampagnenhaft durchführen sollen, sondern *sind!* Wir sind nicht zu Mission aufgerufen. Wir *sind* vielmehr Mission: die »Ständige Vertretung« des lieben Gottes unter den Völkern! – es lohnt sich also die Goldene Regel als Maßstab unseres Verhaltens zu probieren. Dazu müssten wir uns aber zunächst »in die Schuhe der anderen stellen« und wenigstens ein paar Schritte darin zu laufen versuchen.

Welche Überraschungen könnten uns dabei begegnen? Einer entdeckt beispielsweise, dass er in den Hochhackigen der von ihm getadelten Dame nicht einen Schritt gehen kann, ohne umzuknicken. Sie aber schreitet darin elegant. Ein anderer lästert über die Schüchterne in der letzten Reihe, die ins Stottern gerät, sobald man sie anspricht. Er kann deren »Doofheit« nicht ausstehen. Wenn er jedoch will, dass man ihm tut wie ihr (in der gleichen Situation), dann muss er sich zunächst mit ih-

⁹ So etwa in seinem Aufsatz über »Die Entdeckung des verschollenen Esseners«, in: P. Lapide, Ist die Bibel richtig übersetzt, Gütersloh 1986, 101.

rer Situation beschäftigen. Erfährt er dabei, dass ihr Vater langzeitarbeitslos und ihre Mutter alkoholabhängig ist, könnte die stotternde »Doofheit« seine Mitmenschlichkeit herausfordern.

Schludrige Lektüre übersieht all zu oft die *rechte* Wange, auf die geschlagen man nun auch »die andere Wange hinhalten« soll. Selten wird die Frage durchgespielt, wie man denn jemanden auf die *rechte* Wange schlagen kann, ohne Linkshänder zu sein ... Es sei denn mit dem Handrücken (Im Tennis nennt man so etwas eine »Rückhand«). Für einen solchen Rückhandschlag fordert der Babylonische Talmud die doppelte Summe als Wiedergutmachung, verglichen mit einer normalen Ohrfeige, weil der Schlag mit dem Handrücken den Gegner verächtlich macht.¹⁰

In einem solchen Falle auch die andere Wange hinzuhalten, signalisiert Verrücktheit – wie das Angebot des Mantels dem gegenüber, der vor Gericht das Untergewand als Pfand fordert; denn der Mantel ist laut Tora (Ex 22,25f) spätestens bei Sonnenuntergang zurückzugeben, ist es doch des Armen einzige Decke.

Den verrückten Weg empfiehlt auch das dritte von Rabbi Jesus in der Bergpredigt benannte Beispiel (Mt 5,38ff): die zweite Meile zu gehen, wenn man, durch die Römerbesatzung, für eine Meile zu Transportdiensten requiriert worden ist, denn diesen Hintergrund legt das benutzte Verb nahe, das an dieser Stelle der Bergpredigt auftaucht.

Den Weisen dient verrücktes Verhalten als Waffe, womit wir beim Thema Alternative Verteidigung sind.

Tai Chi-Meister sind unfähig zum Angriff. Ihre runden Bewegungen nutzen die Kräfte der Aggressiven zum eigenen Schutz wie zum Straucheln der Angreifer. Und so taten es auch Sokrates wie Till Eulenspiegel (Ulen-spiegel), Gandhi wie Martin Luther King und Oscar Arnulfo Romero.

Mit *Gewaltlosigkeit* ist diese Art falsch beschrieben. Bei »Gewaltlosigkeit« assoziieren wir »Passivität, Verzicht, Resignation«. Unsere Sprache ist kein neutrales Terrain. In rund 4000 Jahren reflektierbarer Menschheitsgeschichte gab es nur wenige Friedensjahre. Was Wunder, wenn sich in unseren Hirnen gespeichert hat, Kriegerisches als Leistung, Friedliches als Unterlassung zu werten. Man verzichtet sprichwörtlich »um des lieben Friedens willen«. Da kann keine Begeisterung aufkommen. Großartiges nennen wir: »gewaltig«. Unsere Sprache verrät, wes Geistes Kinder wir sind.

Jesus, dem Rabbi vom Berge, geht es um Alternativen zur Weltbeherrschung. Ein wesentlicher Aspekt solcher Alternativen ist gebündelt in dem deutschen Wort »Gewaltfreiheit«. Aufbruch in diese Richtung ist Protest, doch voller unerwarteter, kreativer Aktionen – angesichts langer vorbedachter Reaktionen. Dabei geht es um Ausbruch, Befreiung aus dem Teufelskreis von Aktionen Herrschender, die unbedachte Reaktio-

¹⁰ Baba Qama 8,6.

nen Ohnmächtiger provozieren. Kein gewaltloser Widerstand sondern *Gewaltfreiheit*; und die meint: Ausbruch aus der Spirale von Gewalt und Gegengewalt.

Jesus lehrt Gewaltfreiheit gegenüber dem Bösen als Ausweg aus der Sackgassenwelt. Seine Vorschläge zielen auf Teilnahme aller an der Gestaltung der Erde. Deshalb werden die Ohnmächtigen ermuntert, ihre Ohnmacht weder zu verdecken noch zu verdrängen, sondern zu demonstrieren. In diesem Zusammenhang aber bleibt unverzichtbar, die Interessen der Gegenseite einzubeziehen:

»... was ihr wollt, dass euch die Leute tun, das sollt auch ihr ihnen tun«.

Dies bezieht auch und vor allem den Gegner mit ein, denjenigen, der mir jetzt noch Feind ist.

4. Die Praxis der Gewaltfreiheit: Eine pädagogische Herausforderung

Vor diesem Hintergrund sehe ich es als *die* entscheidende Aufgabe unserer wie der folgenden Generation an, die zehn Argumente Theodor Eberts für eine gewaltfreie Strategie¹¹ nach allen Seiten hin zu bedenken und zu entfalten:

Zehn Argumente für eine Grundsatzentscheidung zugunsten der gewaltfreien Strategie:¹²

1. Das Risiko ist einigermaßen kalkulierbar, und es besteht immer die Möglichkeit, gewaltfreie direkte Aktionen zu suspendieren.
2. Gewaltfreies Handeln bewahrt und stärkt die persönliche Identität.
3. Verstärkung der Zugehörigkeit – ohne Trennung von anderen
4. Öffentlichkeit und Einüben demokratischer Willensbildungsprozesse
5. Vielfalt und Inklusivität der gewaltfreien Methoden
6. Selbständigkeit und Kontrolle über die auswärtige Hilfe anstelle einer Abhängigkeit von dieser
7. Dialog mit dem Gegner anstelle von Feindbildpropaganda
8. Partizipation der Basis an der Planung der Strategie und ihrer Korrektur
9. Fehlerfreundlichkeit
10. Erleichterung des Seitenwechsels für den Gegner – Akzeptanz für Wendehälse

Eine Debatte über Eberts »Zehn Argumente« kommt einem erneuten Dialog über die »Politikfähigkeit« der Bergpredigt gleich. Der besseren Übersichtlichkeit wegen, empfehle ich dabei die Argumente 3, 4, und 8 unter der gemeinsamen Überschrift: »Demokratischer Willensbildungs-

¹¹ Th. Ebert (Hg.), *Opponieren und Regieren mit gewaltfreien Mitteln. Pazifismus – Grundsätze und Erfahrungen für das 21. Jahrhundert*, Münster u.a. 2001.

¹² Vgl. a.a.O., 160ff.

prozess« zusammenzufassen und dasselbe mit den Argumenten 7 und 10 zu tun unter der Überschrift: »»Was ihr wollt, dass euch die Leute tun ...« – Einbeziehung des Gegners«.

5. Die Gemeinschaft der Gewaltfreiheit: Eine interreligiöse Aufgabe

Als eine Antwort auf die vorwiegend vom Kapital gesteuerte Globalisierung und die davon ausgehende Gewalt halte ich es für sinnvoll und geboten, in diesem Zusammenhang auch die Konsequenzen der »Bhagavadgita« für gegenwärtiges gesellschaftliches Handeln zu bedenken. Damit wird die innere oder subjektive Komponente einer gewaltfreien Konfliktlösungsstrategie zur Diskussion gestellt. Eine solche dialogische Aufnahme altindischer Gedanken in unsere Erwägungen zu gewaltfreier Konfliktlösung hilft zugleich aus eurozentrischer Sicht aufzubrechen.¹³

Zudem gewinnen wir so die Weltweite wie sie etwa in der deuteriojesajanischen Sicht auf den Perserkönig Kyros als einer messianischen Gestalt (Jes 45,1) zum Ausdruck kommt, oder in dem überraschenden Rekurs des Apostels Paulus auf Ps 24,1 (»Dem Herrn gehört ja die Erde und ihre Fülle.«), mit dem er seine souveräne Haltung gegenüber dem »Götzenopferfleisch« (1Kor 10,23ff) begründet. Eine solche angstfreie und damit andere befreiende Haltung im Umgang mit hilfreichen, uns stimulierenden Gedanken aus unterschiedlichen Kulturen bzw. Religionen und Weltanschauungen ist unserer Aufnahme von matthäischen Grundgedanken angemessen.¹⁴

Die von Wilhelm v. Humboldt, Anfang des 19. Jahrhunderts, als »das schönste, ja vielleicht das einzig wahrhaft philosophische Gedicht« gefeierte Bhagavadgita, ist in Europa weithin in Vergessenheit geraten. Für Gandhi war sie »the universal mother whose door is wide open to anyone who knocks«. ¹⁵ Sri Aurobindo nennt sie »eine der drei anerkannten Autoritäten für die vedantische Lehre. Obwohl sie nicht als eine geoffenbarte Schrift beschrieben wird, [...] wird sie doch so sehr verehrt, dass man ihr beinahe den Rang der dreizehnten Upanishad gibt.«¹⁶

Aus der Erkenntnis, dass »niemand [...] auch nur für einen Augenblick in Untätigkeit« ist (III 5), folgt als eine der zentralen Aussagen der Gita: »Durch Handeln ohne Verhaftung gelangt der Mensch zum Höchsten« (III 19). Von hieraus wird verständlich, weshalb Sri Aurobindo die

¹³ Grundsätzliche Überlegungen zu einem notwendigen Weltwissen und dem interreligiösen Dialog habe ich in meiner Arbeit angestellt: C.-J. Kaltenborn, *Universalistisch zu uns selbst finden. Überlegungen zu einer multikulturellen Grundbildung und einem dafür notwendigen Netzwerk*, Berlin 1993; dort besonders zum »Popol Vuh« auf den Seiten 21-30.

¹⁴ Vgl. zum Thema Toleranz auch: C.-J. Kaltenborn, *Eine Welt Fibel. Religion und Weltanschauung im Redlichkeitstest*, Berlin 1998, hier bes. 125-128.

¹⁵ K. Mylius (Hg.), *Die Bhagavadgita*, Leipzig 1984, 16f.

¹⁶ S. Aurobindo, *Essays über die Gita*, Gladenbach ²1992, 70.

Gita »ein Evangelium der Werke«¹⁷ nennt. Er kann sich dabei auf Stellen wie II 50 berufen, wo es heißt: »Yoga ist die Geschicklichkeit im Handeln.« Doch die entscheidenden Akzente sind:

»Wer das Werk tut, das vollbracht werden muss, ohne Hinsicht auf dessen Frucht, ist [...] der Yogin« (VI 1).

»Lass nicht die Früchte zum Beweggrund deines Wirkens werden! Und sei nicht der Untätigkeit verhaftet!« (II 47)

»Gib dein Wirken an Mich hin, [...] frei von allem Verlangen und von Ichhaftigkeit, und kämpfe, befreit von Erregung« (III 30).

»Als Opfer vollziehe dein Wirken [...]. Und werde so frei von jeglicher Haftung!« (III 9)

In diesem Zusammenhang wird das Begehren als »der große Feind der Seele« erkannt (III 37), weshalb die Aufforderung ergeht:

»[...] erschlage [...] diesen Feind in Gestalt des Begehrens« (III 43).

»Er, dessen Bewusstsein unerschüttert bleibt inmitten von Leiden und Freuden, ist frei geworden vom Verlangen. Neigung, Furcht und Zorn sind aus ihm gewichen. Er ist der Weise.« (II 56)

»Wer alles Begehren aufgibt und frei von Verlangen lebt und handelt, wer kein ›ich‹ und ›mein‹ mehr hat [...], der erlangt den großen Frieden.« (II 71)

Zum Verständnis ist wichtig, dass diese Sätze Teil eines Dialogs sind, den der junge Held und Heerführer Arjuna, mit seinem Streitwagenführer Krishna, der Inkarnation des Gottes Vishnu führt. Der Ort des Dialogs liegt also zwischen den Fronten, unmittelbar vor der Entscheidungsschlacht zwischen den Brudervölkern der Pandava und Kaurava, »Als [...] schon die Geschosse zu fliegen begannen« (I 20).

Der Dialog entwickelt sich aus einem Wortwechsel zwischen Arjuna und seinem Wagenlenker über die Sinnlosigkeit der bevorstehenden Schlacht:

»Da sah Partha Onkel und Großväter, Lehrer, Vettern, Söhne und Enkel, Gefährten, Schwiegerväter, Wohltäter einander gegenüberstehend.« (I 26)

Angesichts dieser Situation kommt Arjuna zu dem Schluss:

»Nichts Gutes erkenne ich darin, daß ich meine Verwandten in der Schlacht töte, o Krishna. Ich begehre weder Sieg, noch Herrschaft, noch Freude.« (I 31)

Und am Ende dieses ersten Gesangs heißt es dann:

»Viel eher gereicht mir zum Heil, dass die bewaffneten Söhne des Dhritarashtra mich, der ich waffenlos bin und keinen Widerstand leiste, erschlagen. (Ich will nicht kämpfen!)«

¹⁷ A.a.O., 35.

Der all dieses berichtet, ist der Kampfwagenführer des blinden Gegenkönigs Dhritarashtra, dessen Ausgangsfrage zugleich die Eröffnungsfrage der gesamten Bhagavadgita ist:

»Als sie auf dem Felde von Kurukshetra versammelt waren, dem Felde der Ausarbeitung des Dharmas, ungestüm zur Schlacht drängend, was taten sie da, [...] mein Volk und die Pandavas? (I 1)

Diese Frage des blinden Gegners markiert – zusammen mit dem Schlusskommentar des von seinem blinden Herrn zum Bericht aufgeforderten Wagenlenkers, der mit auditiver wie visionärer Gabe ausgestattet ist (XVIII 74f) – den Rahmen des achtzehn Gesänge umfassenden Werks:

»So vernahm ich dies wunderbare Gespräch [...] und es ließ mir die Haare zu Berge stehen. Durch Vyasas Huld erfuhr ich diesen Yoga, der das höchste Geheimnis ist, unmittelbar von Krishna, dem göttlichen Meister des Yogas.«

Die rund 700 Verse umfassende Dichtung präsentiert sich demnach als doppelt gerahmte Reflexion. Den inneren Rahmen bildet dabei der aus Arjunas Abscheu vor der Schlacht sich entwickelnde Dialog mit der göttlichen Inkarnation Krishna. Und dieser innere Rahmen wird noch einmal umfasst von den Ausgangs- und Schlussbemerkungen der Gegenseite, die dem Ganzen den Charakter einer nachträglichen Berichterstattung aus gegnerischer Sicht gibt. Die Abhandlung über das Wesen des Yoga ist nach dem Willen des Verfassers also nicht in meditativer Abgeschlossenheit entwickelt worden, sondern entspringt existentieller Not am Rande einer militärischen Katastrophe.

Dieser literarische Befund allein provoziert schon zu intensiver Beschäftigung mit der Bhagavadgita. Faszinierend darüber hinaus sind sehr viele Berührungspunkte mit biblischen Gedanken, bis dahin, dass man an nicht wenigen Stellen von einer Art »Wahlverwandtschaft« reden könnte.

Nach ihrer Entstehung im 4. bis 3. Jahrhundert v.u.Z. wurde die Bhagavadgita im 2. Jahrhundert u.Z. in das große Epos des »Mahabharata« eingeschoben. Das »Mahabharata« wird wesentlich bestimmt von dem durchgängigen Konflikt zwischen den Menschen, die vom Licht eines hohen ethischen Dharmas¹⁸ geleitet werden, und den Gewaltmenschen, die darauf gerichtet sind, ihrem Ich zu dienen.

In Zeiten von Selbstmordattentaten und blutigen Auseinandersetzungen im Norden des indischen Subkontinents zwischen Moslems und Hindus ist eine präzise Lektüre der Bhagavadgita, als einer Schrift mit langer Wirkungsgeschichte, von großer Wichtigkeit. Dabei darf nicht unterschlagen werden, dass eine ekklektische Nutzung dieser Schrift sich auch auf Passagen berufen kann wie:

»Die Seele ist ungeboren, uralte, immer dauernd. Sie wird nicht erschlagen, wenn der Körper erschlagen wird.« (II 20 Ende)

¹⁸ Dharma ist das, was uns hält und woran wir uns halten. (d. Vf.).

oder:

»Waffen können die Seele nicht zerschmettern.« (II 23)

»Dieser Bewohner im Körper eines jeden Menschen ist ewig und unzerstörbar [...]. Darum solltest du um keiner Kreatur willen Kummer empfinden [...]. Wenn du dein eignes Gesetz des Handelns betrachtest, solltest du nicht erzittern. Es gibt kein höheres Gut für den Kshatrya (Kämpfer und Mann der Aktion; d. Vf.) als die gerechte Schlacht.« (II 30f)

»Wenn du aber diesen Kampf für das Recht nicht wagst, hast du deine Pflicht [...] preisgegeben. Mit Sünde hast du dich beladen [...] Für einen Mann von edlem Rang ist die Unehre schlimmer als der Tod.« (II 33f)

Die Folgerung am Ende dieses Gedankengangs lautet:

»Stürze dich in die Schlacht! So wirst du keine Sünde auf dich laden.« (II 38)

In ähnlicher Weise taucht dieser Gedanke noch einmal gegen Ende des Werks auf:

»Wer frei ist vom Ich-Sinn [...], der tötet nicht, auch wenn er diese Völker erschlagen würde.« (XVIII 17)

»Vergeblich ist dein Entschluss, den du in deiner Ichsucht denkst, indem du sagst: ›Ich will nicht kämpfen!‹ Deine Natur soll dich zu deinem Werk berufen.« (XVIII 59)

Aus all diesen Stellen ließe sich die Rechtfertigung einer kriegerischen Problemlösung herauslesen und die Schlussbemerkung des Heerführers Arjuna entsprechend interpretieren:

»Beseitigt ist meine Verblendung. Durch Deine Gnade, o Unfehlbarer, habe ich meine Erinnerung wiedergewonnen. Nun bin ich stark und meine Zweifel sind zerstreut. Ich werde nach Deinen Worten handeln.« (XVIII 73)

Dazu müsste man allerdings unterschlagen, dass es mitten im II. Gesang in Vers 39 eine deutliche Zäsur gibt, unmittelbar nach der Aufforderung:

»Stürze dich in die Schlacht! So wirst du keine Sünde auf dich laden.« (II 38) Dort heißt es nämlich:

»Diese Einsicht (die vernunftgemäße Erkenntnis der Dinge und des Willens) wird durch Sankhya vermittelt. Vernimm nun dasselbe im Yoga! Denn wenn du durch diese Einsicht im Yoga gegründet bist, o Partha (Beiname Arjunas, nach dessen Mutter; d. Vf.), wirst du die Fesseln deiner Taten abschütteln.« (II 39)

Dazu bemerkt Sri Aurobindo in seinen »Essays über die Gita«:

»In den ersten Worten, die den Grundton zu einer spirituellen Lösung anklingen lassen, trifft der Lehrer sofort eine Unterscheidung, die für das Verständnis der Gita von größter Bedeutung ist: die Unterscheidung zwischen Sankhya und Yoga.«¹⁹

¹⁹ S. Aurobindo, a.a.O., 70.

Deshalb ist es so wichtig, alles bisher Bedachte aus der Yoga-Perspektive zu betrachten. Und unter dieser Optik kann gesagt werden:

»Die Weisen, die ihre Einsicht und ihren Willen mit dem Göttlichen geeint haben, verzichten auf die Frucht, die das Wirken ihnen einbringt. Befreit von den Fesseln der Geburt, erlangen sie den Zustand jenseits des Elends.« (II 51)

Dieser Gedanke aber enthält die Schlussfolgerung, dass unser Held Arjuna, nun nicht mehr unter den Zwängen des Kshatrya-Standes steht, für den »die Unehre schlimmer als der Tod« wäre. Jetzt öffnen sich – in der Yoga-Perspektive – neue Horizonte:

»Wie jene Unwissenden den Werken verhaftet handeln, sollte der Wissende frei von Haftung handeln mit dem Beweggrund, die Völker zusammenzuhalten.« (III 25)

»Die Weisen [...] sind Meister ihres Selbst und erstreben mit ihrem Wirken das Wohl aller Geschöpfe.« (V 25)

Aus solcher Sicht ergibt sich dann die Aufforderung:

»Werde Mein Bhakta (Gott-Liebender; d.Vf.)! Sei frei von Verhaftung und ohne Feindschaft zu allen Wesen!« (XI 55)

Der Kampf des Kshatrya erhält eine neue Richtung:

»Erkenne, dass das Begehren der große Feind der Seele ist (der erschlagen werden muss).« (III 37)

»Erschlage, o Starkarmiger, diesen Feind in Gestalt des Begehrens, den man so schwer zu fassen bekommt.« (III 43)

»Wer aber alles Zweifeln durch Erkenntnis zerstört und durch Yoga alle Werke aufgegeben hat und im Besitz des Selbst ist, der [...] ist nicht durch seine Werke gebunden. Darum zerschlage mit dem Schwerte der Erkenntnis diesen Zweifel [...] und nimm Zuflucht zum Yoga!« (IV 41f)

Die Schlacht, die Arjuna, Seite an Seite mit der inkarnierten Gottheit als Wagenlenker, auszukämpfen hat, ist der Kampf um das Königtum des Dharma, um das Reich der Wahrheit und Gerechtigkeit.

Es wäre reizvoll an dieser Stelle einen Dialog mit den Reichgottes-Passagen der synoptischen Evangelien zu beginnen. Womit wir zurückkommen zu unserer matthäischen Sicht auf die Gewaltproblematik.

Da in unserem Rahmen nur angedeutet werden kann, in welche Richtung weitere Überlegungen fruchtbar werden könnten, möchte ich schließen mit einem bündelndem Satz Sri Aurobindos in dessen »Essays über die Gita«:

»Das höchste Ziel ist die Freiheit des Geistes, wenn die Seele alle Dharmas aufgegeben hat und sich Gott zuwendet als dem einzigen Gesetz ihres Handelns, wenn sie dann unmittelbar aus dem göttlichen Willen wirkt und in der Freiheit der göttlichen Art lebt, nicht mehr im Gesetz, sondern im Geist.«²⁰

²⁰ S. Aurobindo, a.a.O., 464

Welchem Bibelbelesenen fällt hier nicht sogleich eine Fülle von paulinischen Gedanken über die christliche Freiheit ein oder die souveräne Haltung Jesu gegenüber dem Sabbatgebot?

6. *Gewaltfreie Macht gegen ohnmächtige Gewalt:
Eine notwendige Zukunftsfrage*

Dies alles aber fruchtbar zu machen für neue gewaltfreie Konfliktlösungen, das steht nun auf der Tagesordnung unserer und der nachfolgenden Generation.

Bibliographie

Arendt, H., *Macht und Gewalt*, München/Zürich ¹²1996

Aurobindo, S., *Essays über die Gita*, Gladenbach ²1992

Ebert, Th. (Hg.), *Opponieren und Regieren mit gewaltfreien Mitteln. Pazifismus – Grundsätze und Erfahrungen für das 21. Jahrhundert*, Münster u.a. 2001

Gandhi, M.K., *Non-Violence in Peace and War*, Vol. II, Ahmedabad 1942, 288-290; übers. u. zit. v. Theodor Ebert, *Opponieren und Regieren mit gewaltfreien Mitteln*, Münster u.a. 2001, 109-111

Kaltenborn, C.-J., *Plädoyer für die nützliche Gewalt. Konsequenzen aus dem Mandat Gottes für uns*, Berlin 1976

–, *Universalistisch zu uns selbst finden. Überlegungen zu einer multikulturellen Grundbildung und einem dafür notwendigen Netzwerk*, Berlin 1993

–, *Eine Welt Fibel. Religion und Weltanschauung im Redlichkeitstest*, Berlin 1998

Lapide, P., *Ist die Bibel richtig übersetzt*, Gütersloh 1986

Mylius, K. (Hg.), *Die Bhagavadgita*, Leipzig 1984