
Gottes gewalttätige Taten

Religiöse Gewalt in der Bibel¹

Kim Strübind

»Gewalt ist das Problem, als dessen Lösung sie sich ausgibt.«
Friedrich Hacker

»Fighting for peace is like copulating for virginity.«
Robert Zuckerman

1. Die Revision eines Vorurteils

Ich möchte zwei biblische Zitate an den Anfang meiner Ausführungen stellen. Das erste steht im Buch des Propheten Sacharja. In einer Vision über den – freilich gescheiterten – Versuch einer Wiederbelebung des Königtums durch den letzten davidischen Thronfolger Serubbabel im ausgehenden 6. Jahrhundert v. Chr. hört der Prophet Sacharja eine Himmelsstimme sagen: »Nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch meinen Geist, spricht der Herr der Heere« (Sach 4,6). Der Restitution des Gottesvolkes mittels militärischer Maßnahmen und staatlicher Gewalt ist damit unter Hinweis auf das Gewaltmonopol des »Herrn der Heerscharen« der Boden entzogen. Sie wird nicht nur zur himmlischen Chefsache erklärt, sondern ihr wird zugleich verheißen, dass das kommende Reich nicht durch irdische Mittel, sondern allein durch die menschlich unverfügbare »Ruach«, Gottes stürmische Realität im Geist, herbeigeführt wird. Gottes Herrschaft über Israel kommt nicht nur »sola gratia« (allein aus Gnade) oder »sola fide« (allein aus Glauben). Sie kommt auch »solo spiritu« – allein durch seinen (und nicht unseren) Geist.

Das zweite Zitat stammt aus dem Neuen Testament und wird Jesus von Nazareth zugeschrieben: Als sich einer seiner Begleiter der Festnahme Jesu durch römisches Militär in Gethsemane mit dem Schwert widersetzte, da sprach Jesus zu seinem kriegerischen Verteidiger: »Stecke dein Schwert in die Scheide, denn wer das Schwert ergreift, der wird durch das Schwert umkommen« (Mt 26,52). Mit dieser Schelte seines renitenten Jüngers (den das Johannesevangelium gegen die synoptische Tradition mit Petrus gleichsetzt) ist damit gesagt: Ein Mensch darf das von Gott

¹ Überarbeiteter Vortrag, der am 27. September 2003 im Rahmen des Symposions »Religion und Gewalt« in der Baptistengemeinde München gehalten wurde. Der Vortragstil wurde weitgehend beibehalten.

vorherbestimmte Heilswerk nicht – eben auch nicht durch Gewalt – gefährden. Der Weg Jesu ans Kreuz ist der vorherbestimmte, wenn auch noch unverständliche Weg Gottes. Freilich erhält diese Aussage in der matthäischen Fassung zugleich einen grundsätzlichen Charakter, der in einen Weisheitsspruch gefasst ist: Wer auch immer das Schwert ergreift, wird selbst durch das Schwert umkommen (Mt 26,52). Der aus dem Alten Testament bekannte Tun-Ergehen-Zusammenhang, der das Unheil irgendwann auf den Täter zurückfallen lässt, wird hier zur allgemeinen Warnung gegen jedweden Versuch christlichen Zelotentums.

Bibelstellen wie die beiden genannten scheinen zu belegen, dass der Gott der Bibel vor allem ein Gott des Friedens und der Gewaltlosigkeit ist. Das kirchlich gewandete Christentum unserer Tage geriert sich gerne als Sachwalter dieses Friedens. In ihrer friedensstiftenden Funktion findet auch die oft glaubenslos wirkende Kirchlichkeit ein weiterhin sinnvolles Betätigungsfeld. Darin scheint innerhalb unserer Gesellschaft ein *common sense* zu bestehen: Die Kirche ist für den Frieden da. Der christliche Glaube gilt daher weithin als eine gewiss reichlich belanglose, aber – zumindest in seiner modernen Erscheinungsweise – immerhin friedfertige Religion. Die Prärogative der Kirche, Sachwalterin des Friedens zu sein, konnte auch durch die jüngsten Versuche islamischer Fundamentalisten nicht erschüttert werden, die das Christentum auf die Kreuzzüge zu reduzieren versuchen, da es von einem angeblich antiislamischen Feindbild geprägt sei. Als Beleg für die Unrichtigkeit eines angeblichen Kampfes der christlichen gegen die islamischen Kulturen kann gelten, dass der Krieg gegen den Terror weder in Europa, noch in Afrika oder Amerika zu einer Renaissance des christlichen Selbstbewusstseins geführt hat. Gehören doch gerade die in der Öffentlichkeit präsenten Vertreter des Christentums und ihre Synoden zu den schärfsten Kritikern jenes gegen Moslems geführten »Kriegs gegen den Terror«, der in Afghanistan, Indonesien, im Irak und in Israel bzw. Palästina geführt wird.

Dass sich das Christentum verstärkt auf die Rolle eines religiös unterbewussten kollektiven Friedensgewissens festschreiben lässt, zeigt die mediale Präsenz der Kirchen. Christliche Würdenträger kommen als Sachwalter allgemeiner Friedfertigkeit in der Öffentlichkeit fast ausschließlich dort zu Wort, wo der soziale oder ethnische Friede bedroht ist oder zur Debatte steht. Auch wenn ein gesellschaftliches Fest mit Friedensattributen in Verbindung gebracht wird, meldet sich ein Bedarf an kirchlichen Hirtenworten, so banal und verallgemeinernd diese auch immer formuliert sein mögen. Herausragendes Beispiel dafür ist das Weihnachtsfest, das heute allgemein als Fest des familiären und geopolitischen Friedens gilt. Weitgehend unbeachtet bleibt, dass die für das Weihnachtsfest herangezogenen Bibeltexte weniger eine allgemeine Friedfertigkeit thematisieren als vielmehr die Inkarnation Gottes und die mit dem Kommen Gottes einsetzenden Auseinandersetzungen um den, der nicht nur gekommen ist, um den Frieden, sondern auch um das Schwert zu brin-

gen. Im Gegensatz zu unserer Gesellschaft sind sich die adventlichen und weihnachtlichen Bibeltexte dieses Zwiespalts durchaus bewusst: Neben der Verheißung der himmlischen Heerscharen, die die Ehre Gottes preisen und – allerdings nur den Menschen des göttlichen »Wohlgefallens« – den Frieden auf Erden verkündigen (Lk 2,14) steht das Magnifikat Mariens, das davon spricht, das mit dem Advent Gottes die Hochmütigen gestraft, die Mächtigen vom Thron gestoßen, die Niedrigen erhöht, die Armen reich und die Reichen arm werden (Lk 1,51-53). Er, der nach dem Lobgesang des Zacharias »unsere Schritte auf den Weg des Friedens lenkt« (Lk 1,79), ist zugleich Anwalt der uneingeschränkten Herrschaft Gottes, die allen anderen Herrschaften mit Macht widerspricht. Die Metaphern der Weihnachtstexte handeln zentral von der Illegitimität weltlicher (und fernab des Weltenheilands) auch religiöser Herrschaft, die durch die Herrschaft des Gottessohnes substituiert wird. Dabei wird es alles andere als friedlich zugehen, wie das Neue Testament belegt. Auch lange nach den Osterereignissen bleiben die Gläubigen auf spirituelle Waffenrüstungen angewiesen, wie Eph 6,10-20 vor Augen führt. Selbst die bürgerlichen Ideale der Pastoralbriefe wissen um die gefährdete Präsenz der Gottesherrschaft und schärfen in Form einer Kirchenordnung ein, den »guten Kampf des Glaubens« zu kämpfen.²

Religions- und kulturgeschichtlich ist gerade die Verschiebung des Sinns des Weihnachtsfestes bemerkenswert: Weg von der Feier der Inkarnation und hin zur Feier des irdischen und schon längst nicht mehr himmlischen Friedens. Beobachtungen wie diese belegen das verbreitete Vorurteil, in der biblischen Religion, vor allem in ihrer christliche Variante, gehe es vorzugsweise friedlich zu. Kreuzzüge und Religionskriege wie auch die Verfolgung christlicher Dissidenten durch ebenfalls christliche Inquisitoren werden als historische Irrtümer bagatellisiert, wobei die biblischen Wurzeln solcher religiöser Gewalttätigkeit kaum Beachtung finden. Man mag sich gelegentlich aber doch fragen, wie es überhaupt und unter Berufung auf den Gott der Bibel zur – heute verpönten – kirchlichen Gewaltanwendung kommen konnte. Darauf möchte ich von den Texten der Bibel her nach einer Antwort suchen.³ Zunächst gilt es, das Bild von der vermeintlich prinzipiell friedfertigen biblischen Religion zu dekonstruieren, nicht etwa aus Lust an der Zerstörung, sondern um damit eine Art Ursachenforschung für das Vorhandensein potentieller oder aktueller religiöser Gewalt im Christentum und im Judentum auszumachen. Im Anschluss daran ist nach dem Sinn religiöser Gewalt in biblischen Texten zu fragen. Beruhen Vorstellungen von religiöser Gewaltanwendung auf der Naivität biblischer Autoren oder hat solche Gewalt einen tieferen Sinn, der gar das Prädikat »theologisch« verdient? In ei-

² Vgl. 1Tim 1,18; 6,12; 2Tim 4,7.

³ Vgl. dazu auch J. Ebach, *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte*, Gütersloh 1980.

nem weiteren Schritt möchte ich den Fragen nach der Folge und dem Erfolg religiöser Gewaltanwendung nachgehen und innerbiblische Gegenkonzepte zur religiösen Gewaltpraxis aufzeigen.

2. Gewalt in der Bibel

2.1. Gottes Verheißungsträger als Gewalttäter

Die Bibel ist ein Zeugnis praktizierter Gewalt. Unter Gewalt verstehe ich die physisch oder psychisch erzwungene Dominanz eines fremden Willens über das Leben eines anderen Menschen. Diese Gewalt begegnet nicht als gelegentlicher Lapsus, sondern sie hat Methode. Man mag dies damit erklären, dass das Leben halt so ist, wie es auch in den Texten der Bibel beschrieben wird: Eine endlose Kette und Verkettung von Gewalttätigkeiten aller Art. Eine kleine Liste solcher Gewalttätigkeiten stellt Klaus-Stefan Krieger an den Anfang seines Buches ›Gewalt in der Bibel‹:

»Kain tötet Abel. Der Pharao raubt die Frau Abrahams. Josef wird von seinen Brüdern in die Sklaverei verkauft. Die Ägypter beuten die Israeliten als Zwangsarbeiter aus. Die Assyrer fallen in Israel ein und erpressen Tribut. Die Babylonier erobern und zerstören Jerusalem und verschleppen die Einwohner. Der Großwesir Hamann will alle Juden im Reich des Artaxerxes vernichten, wovor Esther sie aber retten kann. König Herodes lässt alle kleinen Kinder in Bethlehem ermorden. Judas liefert Jesus seinen Gegnern aus, die ihn zu Tode bringen. Stephanus wird von Menschen, die seinen Glauben ablehnen, gesteinigt.«⁴

Alle großen Themen der Bibel sind direkt oder indirekt mit Gewalt verbunden: Vom Exodus über das Exil bis nach Golgatha. Dazu gehört auch die Klage über erlittene Gewalt, die sich vor allem in den Psalmtexten niederschlägt und ihrerseits eine die Ordnung der Gerechtigkeit wiederherstellende Gegengewalt von Gott fordert.⁵ Jede Form der Gewaltanwendung vollzieht sich dabei unter den Augen Gottes und manchmal sogar unter seiner Mitbeteiligung. Gegen die angeführten Beispiele mag man einwenden, dass Gewalt ursächlich immer von Gott feindlich gesinnten Kräften ausgeübt wird. Freilich geht religiöse Gewalt innerbiblisch nicht nur von moralisch zweifelhaften Subjekten, sondern nicht weniger vehement von den Protagonisten und Helden der Bibel aus. Jene, die im Namen Gottes handeln und reden, praktizieren ebenfalls und teils hemmungslos Gewalt – verbal aber auch physisch. Erstere begegnet in den prophetischen Überlieferungen, Letztere vor allem in den erzäh-

⁴ Vgl. K.-S. Krieger, *Gewalt in der Bibel. Eine Überprüfung unseres Gottesbildes*, Münsterschwarzach 2002, 13.

⁵ Zu den so genannten »Rachepsalmen« vgl. E. Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg i.Br. 1994.

lenden Parteien und damit in einem Großteil der biblischen Überlieferung. Im Namen des Bundesgottes Israels werden schreckliche Gewaltakte begangen, die den Ereignissen vom 11. September 2001 weder qualitativ noch quantitativ nachstehen.

Auch hier muss ich mich mit einer unvollständigen aber eindrucksvollen Aufzählung begnügen und verweise auf die ausführliche Darstellung bei Krieger.⁶ Mag man die vielen Gewalttätigkeiten im Pentateuch etwa gegen die Ägypter im Zusammenhang der Exodusereignisse unter befreiungstheologischen Gesichtspunkten noch hinnehmen, so macht sich spätestens bei der Darstellung des Buchs der Richter und im Josuabuch erhebliches Unbehagen breit. Unter der Führung des von Mose konsekrierten Feldherrn und Mose-Nachfolgers Josua vollzieht sich ein Genozid an der Urbevölkerung Kanaans, zu denen die Israeliten bisher keinerlei (also auch keine polemische) Beziehungen unterhielten. Im Unterschied etwa zu den feindlich gesinnten Amelekitem (Ex 17,8ff) lässt keine tradierte Spannung einen solchen Vernichtungsfeldzug plausibel erscheinen. Es bleibt nur der Gesichtspunkt einer unverhohlenen artikulierten imperialistisch-kriegerischen Landnahme, die im Namen Gottes als »Vernichtungsweihe« (s.u.) vollzogen wird, wobei die um das Land konkurrierende (Philister) bzw. die in diesem Land ansässige Bevölkerung (Kanaanäer) im Sinne einer ethnischen Säuberung ausgelöscht wird.

Aus der Geschichte des Alten Orients sind Landnahmen in Form semitischer Wanderungen nicht unbekannt. Nicht immer vollzogen sich solche Landnahmen allerdings auf kriegerische Weise. Oft entwickelten sich zwischen den Halbnomaden und den Stadtkulturen Symbiosen, die durch Verträge geregelt wurden. Die Geschichte von der Schändung Dinas, der Schwester der zwölf Söhne Jakobs in Sichem, belegt diese Praxis auch für die biblische Darstellung der Landnahmezeit (Gen 34). Im Falle der Zerstörung Sichems und der vollständigen Ausrottung seiner Bevölkerung ging man dabei besonders perfide vor, indem man zum Schein auf das Angebot einer friedlichen Koexistenz einging. Als die Patriarchen des Zwölfstämmevolkes die Beschneidung zur Bedingung erhoben, worauf die kompromissbereiten Bewohner Sichems eingingen, überfielen die Israeliten die Stadt im Augenblick ihrer größten Wehrlosigkeit, als die Männer ihre genitalen Verletzungen auskurrierten, die sie um der Konvivenz mit den Halbnomaden willen erlitten hatten. Dabei wurde nicht nur in unverhältnismäßiger Weise Gewalt ausgeübt, sondern zugleich ein Sakrileg begangen, indem das (spätere) »Bundeszeichen« der Beschneidung Teil eines Mordplans wurde.

Als Rechtfertigung einer solchen Tat kann die »Vergewaltigung«⁷ Dinas durch den sichemitischen Königsohn schwerlich herhalten. Einer-

⁶ Vgl. a.a.O.

⁷ Die Szenerie lässt eher an vor- oder außerehelichen Beischlaf denken, wobei das unschickliche Verhalten Dinas eher an eine Prostituierte erinnert.

seits ist das Verhalten Dinas, die sich ohne männliche Begleitung auf einen Fremden einlässt, selbst dubios, andererseits wird die Verfehlung durch den Versuch der Legalisierung der Ehe auf die gebotene Weise bereinigt. Eine dem außerehelichen Geschlechtsverkehr folgende nachträgliche Heirat war im Alten Orient durchaus angemessen und wurde auch durch die Tora in der Weise geregelt, dass zur Zwangsheirat eine zusätzliche finanzielle Entschädigung zu zahlen war (Ex 22,15f). Für die Gewaltorgie der Stammväter Israels, um deretwillen Jahwe sein Volk für alle Zeiten erwählte, gibt es keine hinreichende Rechtfertigung. Außer einer Rüge Jakobs bleibt dieser unglaubliche Vorgang auch seitens Jahwes nicht sanktioniert. »Was [...] viele Bibelleser und Bibelleserinnen verstört, ist die unleugbare Tatsache, dass es eine ganze Reihe von Bibeltexten gibt, die es gutheißen, dass Menschen in aller Brutalität gegen andere vorgehen.«⁸

Dazu einige Beispiele: Die Zerstörung Jerichos offenbart nach der Darstellung des Josuabuches einen beispiellosen Vernichtungswillen: Zur Ehre des Herrn wird, wie in Jos 6,17 ausdrücklich gesagt, die Stadt nicht nur dem Erdboden gleichgemacht. Ausdrücklich wird hinzugefügt, dass neben den männlichen Verteidigern auch Frauen, Kinder, Greise sowie alles Eigentum einschließlich der Rinder, Schafe und Esel der Stadt Jahwe »dargebracht«, d.h. vernichtet wird. Hier stoßen wir auf die Praxis des »Heiligen Krieges« (oder des Jahwekrieges),⁹ in dem der Herr der Heerscharen selbst als Kriegsherr auftritt und alle Beute für sich reklamiert.¹⁰ Eine solche »Vernichtungsweihe« war auch in der Umwelt Israels bekannt, wie die berühmte Mescha-Stele aus dem 9. Jahrhundert v. Chr. belegt.¹¹ Bei der Eroberung Jerichos sollte gemäß dieser Vorstellung des religiösen Kults alles Leben dem Herrn »geweiht«, also durch den Vernichtungsbann ausgerottet werden. Es galt als Kriegsbeute Jahwes, der als unsichtbarer Kriegsherr den Feldzug nicht nur befahl, sondern persönlich führte. Ein solcher irrationaler Vernichtungswille war allerdings auch in Israel umstritten, wie der »Diebstahl Achans« zeigt, der etwas von der Beute sichern will und dann – nach seiner Überführung und trotz seiner Reue – zur Purifikation des Volkes ebenfalls getötet wird (Jos 7).

Ein ähnliches Schicksal erleidet Saul, der den amalekitischen König Agag im Rahmen eines Jahwekrieges nur gefangen nimmt, statt ihn im Vernichtungsbann zur größeren Ehre Gottes zu opfern, wobei er auch die

⁸ *Krieger*, Gewalt, 14.

⁹ Zur Problematik vgl. *G.H. Jones*, »Holy War« or »Yahweh War«?, VT 25 (1975), 642-658.

¹⁰ Zur Vorstellung vom Jahwekrieg vgl. *G. v. Rad*, Der Heilige Krieg im Alten Testament, Göttingen 1958; *C. Colpe*, Zur Bezeichnung und Bezeugung des »Heiligen Krieges«, BThZ 1 (1984), 45-57 u. 189-214; *N. Lohfink*, Art. *Herem*, in: ThWAT 3 (1982), 192-213. Weitere Literatur s.u. im bibliographischen Anhang dieses Beitrags.

¹¹ Vgl. *Krieger*, Gewalt, 24 (Zitat und Literaturangabe).

erbeuteten Tiere zumindest teilweise verschont (1Sam 15). Diese nach heutigen Maßstäben humane Haltung gegenüber dem Kriegsgefangenen und der zweckdienliche Umgang mit der Kriegsbeute wird durch den biblischen Interpreten dieser Begebenheit gerade zum Anlass für Sauls Verwerfung als Israels König genommen. Sauls diesbezüglicher Ungehorsam wird durch den deuteronomistischen Verfasser gar der »Zaubereisünde« gleichgestellt (1Sam 15,23). Die Eroberungen Josua folgen präzise diesem Vernichtungsmuster, wobei Klaus-Stefan Krieger zurecht festhält: »Die Texte lassen keinerlei Distanz zu diesem grausamen Treiben erkennen. Im Gegenteil, Josua handelt im Auftrag und mit der uneingeschränkten Rückendeckung Gottes.«¹² Versuche, die mörderischen Israeliten in ein friedliches Verhältnis einzubinden, gelingen nur in einem einzigen Fall und lösen heftiges Bedauern aus, zumal Josua dabei auf eine Kriegslist der Leute aus Gibeon hereingefallen war (Jos 9,3-27).¹³

Eine Milderung unseres Unwohlseins mag sich insofern einstellen, als alle diese vermeintlichen Eroberungsgeschichten historisch gesehen eine Erfindung des so genannten deuteronomistischen Geschichtswerks darstellen. Zwar haben die Eroberungen der erwähnten Städte durchaus stattgefunden. Aber als Israel sie eroberte waren sie längst zerstört, wie der Name der eroberten Stadt »Ai« zeigt, was wörtlich »Ruine« bedeutet.¹⁴ Das Buch Josua erweist sich als Programmschrift und entstand vermutlich in einer Zeit der absoluten politischen Ohnmacht des Gottesvolkes nach dem Exil. Gerade das Exil machte deutlich, wie schlimm jede Einlassung Israels mit denen war, die Jahwe nicht verehrten. Das ganze Geschichtswerk endet, wie es begann: Mit Gewalt, die sich schließlich gegen ihre Protagonisten richtet. »Die deuteronomistische Geschichte ist [...] in Völkermord eingerahmt: zu Beginn der Völkermord, den Israel an seinen Feinden begeht, und am Ende der Völkermord, den die Feinde an Israel begehen. Beides ist der Wille und das Werk des Herrn.«¹⁵ Die historische Fiktion birgt darüber hinaus eine eschatologisch-endzeitliche Botschaft: Die vermeintliche Erinnerung an die Frühzeit wird zur Verheißung der Endzeit. Sie reflektiert auch die schlimmen Erfahrungen Israels mit seinen Nachbarn, die aus einer sehr viel späteren Zeit als der »Landnahme« datieren.

Im Richterbuch stößt man hinsichtlich der religiös legitimierten Gewaltanwendung auf zwei neue Komponenten. Zum einen handelt Israel

¹² A.a.O., 15. Vgl. Jos 1,1-9.

¹³ Unbehaglich wird mir bei dem Gedanken, dass gerade die Bücher Josua, Richter und Samuel wegen ihrer lebendigen Erzählstruktur und Anschaulichkeit zum pädagogischen Lieblingsinventar unserer Sonntagsschulen und Kindergottesdienste zählen. Aus diesem Grund und zur Rechtfertigung der Gewalt malt die religiöse Phantasie die Gottesfeinde meist in den schwärzesten Farben, was sich historisch nicht verifizieren lässt.

¹⁴ Zu dieser »Landnahme« vgl. S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 21980, 116-132; H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Bd. 1, Göttingen 1984, 117-122.

¹⁵ J. Miles, *Gott - eine Biographie*, München 42002, 186

hier, anders als im Josuabuch, stets aus der Defensive. Seine Kriege sind entweder Verteidigungs- oder Befreiungskriege und verlieren dadurch etwas von ihrer Anrühigkeit. Zum anderen erhalten die Israeliten himmlischen Beistand in Gestalt des Geistes Gottes, der »über« die jeweiligen Heerführer kommt. Michael Welker hat darauf hingewiesen, dass dieser Geist nicht die Lust zum Krieg weckt, sondern die innere und äußere Sammlung des Gottesvolkes bewirkt, dessen durch Furcht gelähmte Handlungsfähigkeit durch die Präsenz des Geistes wiederhergestellt wird.¹⁶ Der Geist Gottes ist daher nicht notwendigerweise ein Geist des Krieges, auch wenn durch sein Wirken die Bereitschaft zur Wehrhaftigkeit steigen mag. An die Stelle von Verzweiflung und Schicksalsergebenheit gegenüber den Feinden und Unterdrückern tritt durch das Wirken des Geistes eine »Erneuerung der Handlungsfähigkeit und Einmütigkeit des Volkes«, die Widerstandskräfte weckt und eine Wende des Geschicks herbeiführt.

Weitaus schlimmer wirkt auf uns, dass göttliche Gesetze einer religiös motivierten Gewaltanwendung die notwendige Legitimationsgrundlage verschaffen und zur Gewaltanwendung manchmal geradezu nötigen. So gibt es Tabus, die ausnahmslos mit der Todesstrafe zu ahnden sind wie die vorsätzliche oder versehentliche Tötung eines Menschen im Streit (Gen 9,6; Ex 21,12), Ehebruch (Lev 20,10) oder Gewalttätigkeiten von Kindern gegen ihre Eltern (Ex 21,15ff). Eine weitere unbedingte Tötungsverpflichtung hat die so genannte deuteronomistische Überarbeitung dem Alten Testament aufgedrückt. Im Dtn 13,13-15 findet sich etwa der Grundsatz:

»Wenn du aus einer deiner Städte, die der Herr, dein Gott, dir als Wohnort gibt, erfährst: Niederträchtige Menschen sind aus deiner Mitte herausgetreten und haben ihre Mitbürger vom Herrn abgebracht, indem sie sagten: ›Gehen wir und dienen wir anderen Göttern, die ihr bisher nicht kanntet‹, [...] dann sollst du die Bürger dieser Stadt mit scharfem Schwert erschlagen. Du sollst an der Stadt und an allem, was darin lebt, auch am Vieh, mit scharfem Schwert die Vernichtungsweihe vollstrecken.«¹⁷

Schon das bloße Wissen bzw. das Gerücht praktizierter oder auch nur angedachter Apostasie vom Bundesgott Jahwe rechtfertigt daher die Vernichtung einer ganzen Stadt, hat sie doch ein solch verabscheuungswürdiges Verbrechen in ihrer Mitte nicht geahndet! Solch drakonische Gewaltanwendung als göttliche Anordnung lässt erschauern und erklärt sich bestenfalls literaturgeschichtlich aus dem kollektiven Trauma des Exils, das die so genannten »Deuteronomisten«¹⁸ dem Abfall des Volkes von Jahwe zuschrieben. Die Vernichtung der Götzendiener ist daher un-

¹⁶ M. Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992, 60f.

¹⁷ Vgl. auch Dtn 13,2-6; Lev 20,6.

¹⁸ Hierbei handelt es sich um einen in spätalttestamentlicher Zeit äußerst einflussreichen Überlieferungskreis, der die gesamte biblische Tradition im Sinne des Toragehorsams überarbeitete. Die Programmschrift dieses Tradentenkreises ist das »Deuteronomium« (5. Buch Mose), weshalb die spätere Forschung ihnen den Namen »Deuteronomisten« verlieh.

ter dem Gesichtspunkt einer sozialen Schutzmaßnahme für das ganze Volk zu verstehen, die einer Wiederholung der Exilserfahrung vorbeugen will. In welchem radikalem Sinne die Deuteronomisten diesen Schutz realisiert sehen wollten, wird in einer Erzählung deutlich, derzufolge Elija nach dem Ordal auf dem Karmel 450 Baalspriester abschlachten ließ (1Kön 18,20-40). Auch hier gilt: Die fremdenfeindlichen Texte, die neben ausgesprochen fremdenfreundlichen Passagen des Alten Testaments stehen,¹⁹ haben als Sitz im Leben die posttraumatische Erinnerung an die späte Königszeit, die von den latenten Auseinandersetzungen mit den Groß- und Mittelmächten des Vorderen Orients gekennzeichnet war.²⁰ Eine große Rolle spielt auch die Exilserfahrung, deren religiöse Ursache man auf den Abfall vom Bundesgott Jahwe und dem Einfluss tolerierter Fremdkulturen zurückführte (Dtn 7,1-2; 20,10-18).

Ein besonders eklatantes Beispiel für die Gewalttätigkeiten eines von Gott berufenen Menschen ist die Figur des Raufbolds und Frauenhelden Simson (Ri 13-16). Diese schillernde Gestalt soll nach Auskunft des Alten Testaments als »Richter« in Israel tätig gewesen sein, scheint aber eher im Umkreis der Philister beheimatet gewesen zu sein, mit denen er sich laufend Scharmützel und kleinere Privatkriege liefert, die in der literarischen Überlieferung als derbe Späße geschildert werden. Trotz seiner großen Kraft ist er der militärischen Macht der Philister letztlich nicht gewachsen. Im Geisträger Simson zeigt sich die Ambivalenz eines unterdrückten Volkes, das trotz der Gabe des Geistes keine schnelle Veränderung der Bedrückungssituation herbeiführen kann.²¹ So wird die Wehrhaftigkeit auf Eulenspiegelereien und Listen reduziert, um die – immer stereotype – Dummheit der Besatzer zu verdeutlichen.

2.2. Die unrühmlichen Taten des Königs David

Als einer der gewalttätigsten Verheißungsträger ist der ehemalige Freischärler und spätere König David zu nennen, dessen Gestalt aufgrund späterer messianischer Attributierungen zunehmend verklärt wurde. Diese Verklärung beginnt bereits innerbiblisch, wie ein Vergleich der Samuelbücher mit den Büchern der Chronik zeigt.²² Der Abschnitt über David ist in Klaus-Stefan Kriegers Gewaltstudie mit der Überschrift versehen, die aus einem Westernfilm stammt: »Leichen pflastern seinen Weg«.²³ Der stets angefochtene und gottergebene Psalmdichter und

¹⁹ Dies gilt vor allem für die Zeit der Erzväter. Vgl. dazu auch K. Strübind, Volk, Kultur und Bürgerrecht im Alten Testament, ZThG 7 (2002), 144-176.

²⁰ Dazu gehören die Ägypter, Assyrer, Babylonier und Aramäer.

²¹ Vgl. Welker, Gottes Geist, 71-78.

²² Vgl. dazu R. Mosis, Untersuchungen zur Theologie des deuteronomistischen Geschichtswerkes, Freiburg i.Br. u.a. 1973; K. Strübind, Tradition als Interpretation in der Chronik (BZAW 201), Berlin/New York 1991; .

²³ Vgl. Krieger, Gewalt, 28ff.

weise König ist literarisch und historisch eine Fiktion, der bereits die Bibeltexte skeptisch gegenüberstehen.

Davids erste Gewalttat, die Tötung des Philisterkriegers Goliath, lässt ihn noch als Volkshelden erscheinen und ist legendenhaft verzeichnet (1Sam 17). Ob David überhaupt diese Tat vollbracht hat, ist bereits im Alten Testament umstritten. Als Sieger über Goliath wird nämlich an anderer Stelle der unbekannte »Elhanan, der Sohn Jairs aus Bethlehem« genannt (2Sam 21,19) Dies dürfte die historisch zutreffendere Notiz sein, weil ihre Erfindung neben der Überlieferung vom angeblichen Sieg Davids über Goliath keinen Sinn macht. Aber ähnlich wie später viele Psalmen David zugeschrieben wurden (eigentlich wurden sie ihm eher gewidmet), war es auch mit manchen seiner Heldentaten: Das einfache Fußvolk musste seinen Ruhm gelegentlich an den König abtreten. Dies zeigt sich auch bei der Eroberung der ammonitischen Hauptstadt Rabba (2Sam 11). Kurz vor dem Fall der Stadt durch Davids Haudegen Joab lässt dieser ihm ausrichten, der König möge doch aus Jerusalem anreisen, um den bevorstehenden Fall der Stadt selbst anzuführen. Joab hatte sie längst sturmreif geschossen, und nun sollte David der letzte Triumph zufallen, »damit nicht ich sie [die Stadt Rabba] einnehme und mein Name über ihr genannt werde«, wie der Feldherr an seinen König schrieb (2Sam 12,28). Gerade diese Eroberungsgeschichte zeigt etwas für die davidische Außenpolitik Typisches: David nutzt die vorübergehende Schwächephase der umliegenden (assyrischen und ägyptischen) Mächte geschickt für seine imperiale Politik aus und eroberte die Kleinstaaten Moab, Edom und Damaskus in unverhohlenen Angriffskriegen. Der Feldzug gegen das ostjordanische Nachbarvolk der Ammoniter wird dabei mit der lakonischen Formulierung eingeleitet: »Um die Jahreswende, zu der Zeit, in der die Könige [gewöhnlich] in den Krieg ziehen, schickte David den Joab [...] und sie verwüsteten das Land der Ammoniter« (2Sam 11,1). Der ganze Eroberungsfeldzug wird in den Horizont einer selbstverständlichen Maßnahme gerückt, der jahreszeitlich bedingt ist und im höfischen Leben einen ebenso festen Platz einzunehmen schien wie etwa die Jagd.

Die grausame Niederwerfung der Nachbarvölker durch David wird in den Samuelbüchern nicht beschönigt. Als er Jerusalem einnahm (auch dabei war wohl sein Feldherr Joab die treibende Kraft²⁴), ließ er dessen Bewohner niedermachen, weil sie ihn von den Mauern her verspottet hatten. Die Moabiter behandelte er in einem seiner Feldzüge besonders grausam: »Sie mussten sich nebeneinander auf die Erde legen, und er maß die Reihe mit einer Messschnur ab: jeweils zwei Schnurlängen wurden getötet und jeweils eine Schnurlänge ließ er am Leben. So wurden die Moabiter David untertan und tributpflichtig« (2Sam 8,2). In anderen Fällen ließ er die Bevölkerungen eroberter Gebiete versklaven: Die Am-

²⁴ Vgl. 2Sam 5,6-8 mit 1Chr 11,4-9.

moniter mussten für seine Bauten in den Ziegeleien und Steinbrüchen Schwerstarbeit verrichten (2Sam 12,31).

Bereits vor seiner Inthronisation, die David geschickt inszenierte, indem er durch intrigantes Paktieren das Haus Sauls dem Untergang entgegen trieb, hatte David als Bandenführer von Schutzgelderpressungen gelebt, die er von den Reichen eintrieb (1Sam 25). Bei seinen Feldzügen im Dienst der Philister trieb er doppeltes Spiel und arbeitete heimlich an seinem Aufstieg in Juda. Statt judäische Städte zu zerstören, wozu ihn sein eidesstattliches Vasallitätsverhältnis verpflichtet hätte, zerstörte er die an Juda angrenzenden Ansiedlungen. Damit die Schummelei nicht herauskam, machte er keine Gefangenen und ließ auch Frauen und Kinder ermorden, wie ausdrücklich festgehalten wird (1Sam 27,8-12). Die Edomiter und andere Völker rächten sich Jahrhunderte später, als sie sich mit den Babyloniern verbündeten und Juda in den Rücken fielen.²⁵

Unerwähnt blieb bisher die abscheuliche Ermordung des Nebenbuhlers Urija, mit dessen Frau David ein ehebrecherisches Verhältnis unterhielt. Allerdings kann eine solche Tat angesichts der Vita des großen Königs nicht mehr verwundern. Dass Jahwe gleichwohl »mit David« war und er als ein Mann »nach dem Herzen Gottes« geschildert wurde, belegt nur erneut, dass die Erwählten Gottes in ihrer persönlichen Lebensführung noch nie über jeden Zweifel erhaben waren. Die beiden großen davidischen Erzählkomplexe von »Davids Aufstieg« (1Sam 16 – 2Sam 5) und die so genannte »Thronfolgegeschichte« (2Sam 9 – 1Kön 2) zeigen jedenfalls, dass Gewalt und familiäre Intrigen im Hause Davids gang und gäbe waren. Die Chronikbücher führen die kriegerische Tätigkeit des Königs als Grund dafür an, dass ihm der Bau des Jahwe-Tempels versagt blieb (1Chr 28,3). Davids Sohn und Thronerbe Salomo, der bis heute als weiser Friedefürst gilt, stand dem Vater kaum nach. Nach seinem auf intrigante Weise erschlichenen Amtsantritt ließ er konkurrierende Familienangehörige und – auf Anraten Davids – auch ehemalige Weggefährten umbringen, die ihm gefährlich werden konnten (1Kön 1-2). Mit Salomo begann der Zerfall des kurzlebigen Reiches Davids, das daraufhin in den alten Antagonismus eines Nord- und Südreiches zurückfiel.

2.3. Gottes gewalttätige Taten

Freilich ist die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt mit dem Verweis auf die Gewalttaten der Verheißungsträger noch nicht hinreichend erfasst. Der Kern unserer Fragestellung ist erst dann erreicht, wenn Gott selbst in die Frage nach religiöser Gewalt, ihrem Sinn und ih-

²⁵ Im Buch des Propheten Obadja findet sich eine entsprechende Reminiszenz in Form einer Klage (Ob 10-15). Vgl. auch Ps 137,7. In Ez 25 sind eben jene Völker aufgelistet, die Israel beim Sturm der Babylonier in den Rücken fielen oder Israels Untergang mit Wohlwollen betrachteten. Es handelt sich um die Völker, die David unterjocht hatte.

rer Legitimität einbezogen wird. Nimmt man neben den menschlichen Protagonisten der Heilsgeschichte die biblische Hauptperson²⁶ in den Blick, so zeigen sich im Bereich praktizierter Gewalt zahlreiche Entsprechungen zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Handeln. M.a.W.: Die Gewalttätigkeit des Bundesgottes Jahwe steht der Gewalttätigkeit der Menschen in nichts nach.

Die größte Wirkungsgeschichte innerhalb der Bibel entfaltet Gottes Gewalttätigkeit im Zusammenhang der Exoduserfahrung. Sie zeigt sich ansatzweise in den Plagen mit dem Höhepunkt der Vernichtung der ägyptischen Erstgeburt. Ihr folgt die Vernichtung von »Ross und Reiter« am Schilfmeer, die im Mirijam-Lied besungen wird (Ex 15,21). Mag man Letzteres als Rettungshandeln Gottes rechtfertigen, fällt die Vernichtung der Erstgeburt um so schwerer ins Gewicht, trifft sie doch unterschiedslos den Pharao, jede einzelne ägyptische Familie und sogar das Vieh. Das kollektive Schicksal, das die Ägypter erleiden, hatte der Pharao den Israeliten zugeordnet, als er anordnete: »Alle Knaben die den Hebräern geboren werden, sollen in den Nil geworfen werden« (Ex 1,22). Gottesfürchtige Hebammen wussten dies allerdings zu verhindern.

An einem entscheidenden Punkt unterscheidet sich Gottes Gewalt allerdings von der Gewalttätigkeit der Menschen in der Bibel: Sie ist stets *reaktiv* und handelt als Gegengewalt an der Wiederherstellung einer durch die Sünde gewaltsam gestörten Wirklichkeit: »Der Gott Israels führt die Unterdrückten in die Freiheit; er erhebt die Niedrigen. Er setzt sich für Menschen ein, die entrechtet und geknechtet sind. Und er tut dies mit aller Macht.«²⁷ Das ist auch die Erwartung vieler Psalmtexte (z.B. Ps 9,8-13), wobei der Grundsatz gilt, dass Gott im Gebrauch von Gewalt kein Ansehen der Person kennt, wie die vielen teils bitteren Anklagen der Propheten gegen Israel belegen.²⁸ Auch die Weisheit ist sich dessen bewusst, wenn sie die Hitzköpfe ermahnt: »Sei still vor Jahwe und hoffe auf ihn! Erhitze dich nicht über den Mann, dem alles gelingt, der Mann, der auf Ränke sinnt. [...] Denn die Bösen werden ausgetilgt, die aber auf den Herrn hoffen, werden das Land besitzen. Eine Weile noch, und der Frevler ist nicht mehr da; schaust du nach seiner Wohnung – sie ist nicht mehr zu finden« (Ps 37,7-10).

Dennoch bleibt das Störende an dieser Gewalt, dass sie oft unverhältnismäßig erscheint. Wir stoßen auf sie im ungleichen Ringkampf Gottes gegen Jakob an den Furten des Jabbok (Gen 32,29-31). Oder in der nicht minder rätselhaften Geschichte, als Gott Mose anfällt und ihn töten will, weil dieser die Beschneidung an sich und an seinem Sohn nicht vollzogen hatte. Erst durch einen Trick seiner Gattin Zippora wird die Beschneidung des Mose simuliert, was ihm den Kosenamen »Blutbräutigam« einbringt (Ex

²⁶ Vgl. Miles, Gott.

²⁷ Krieger, Gewalt, 39.

²⁸ Vgl. u.a. Am 5,10-15; Jer 9,1-8.

4,24-26). Unverhältnismäßig erscheint auch die göttliche Gewalt, die den Träger Usa trifft, als er einen Unfall der Bundeslade verhindern will und sie dabei versehentlich und zu ihrem Schutz berührt. Augenblicklich trifft ihn angesichts dieses Sakrilegs der Zorn Gottes und er fällt tot um (2Sam 6,6-9). Die Bibel vermittelt eine widersprüchliche Erfahrung mit dem Bundesgott Israels: Einerseits ist er »barmherzig, gnädig und geduldig« (Ex 34,6)²⁹ und scheint andererseits von Affekten wie einem maßlosen Zorn heimgesucht, was jeweils katastrophale Folgen für die betroffenen Menschen hat. Die Ausmaße dieses gewalttätigen Vernichtungswillens treten besonders in den Fremdvölkersprüchen des Alten Testaments sowie in den apokalyptischen Partien der Bibel hervor.³⁰

Dies gilt im Übrigen nicht nur für das heute favorisierte Alte Testament, sondern zeigt sich auch im Gottes- und Jesusbild des Neuen Testaments. Die Johannes-Apokalypse malt Bilder der Rache und grausamster Vernichtung auf die endzeitliche Leinwand (vgl. Offb 19,17-21). Sie sehnt die Vollendung der Zorngerichte Gottes herbei, die in sieben Schalen über die Erde ausgegossen werden (Offb 16). Gewalt in ihrer autoaggressiven Form zeigt sich auch bei Jesus, wenn er dazu auffordert, sich die rechte Hand abzuhacken, sofern sie einen zum Bösen verführt (Mk 9,43.48). Erbarmungslos klingt, was er als Weltenrichter zu den Schafen »zur Linken« zu sagen weiß: »Weg von mir ihr Verfluchten in das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist« (Mt 25,41). Er kann einen Feigenbaum verfluchen, der – wie sollte er auch – zur Unzeit keine Frucht bringt, und dabei seine Jünger auffordern, ihre außerordentliche Glaubensmacht in gleicher Weise zu gebrauchen, die sogar Berge versetzen könne (Mk 11,12-14.20-25). Einen Höhepunkt bildet das Wort, demzufolge der Friedefürst nicht gekommen sei, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert (Mt 10,34). Durch Jesus wird es in den Familien zu Streit und Entzweiung kommen, die um des Reiches Gottes willen notwendig sind (V. 35f). Auch die so genannte Tempelreinigung (Mk 11,15ff) ist ohne polemische und affektive Komponenten schwerlich denkbar. Dass Jesus zugleich sanftmütig und von Herzen demütig ist, auf einem Esel und nicht auf Wolkenwagen nach Jerusalem einzieht und schließlich auf eigene Gewalt verzichtet, als diese sich gegen ihn richtet und sein Leben in Gefahr gerät, belegt, dass Gewalt und Gewaltlosigkeit in einem theologisch ambivalenten Verhältnis zueinander stehen.³¹ Die heute so beliebten Attribute der Friedfertigkeit, die Gott und seinen Gesandten zuerkannt werden, verdunkeln eine weit komplexere Wirklichkeit, die sich nicht zuletzt in den Metaphern des »Kampfes« niederschlagen und sich

²⁹ Vgl. auch Ps 86,15; 103,8; 145,8.

³⁰ Vgl. z.B. Jes 24; Jer 25,15-38; 46-51; Ez 25-32; Offb.

³¹ Zur Gewaltlosigkeit bei Jesus vgl. J. Schröter, Gewaltverzicht und Reich Gottes. Der Verzicht auf Gewalt als Zeichenhandlung angesichts des Reiches Gottes in der ältesten Jesusüberlieferung, BThZ 20 (2003), 157-178; R.J. Sider, Jesus und die Gewalt, Maxdorf 1979.

bis in die Spätschriften des Neuen Testaments erstrecken. Warum ist das so, und worin liegt der Ursprung der immer ambivalenten religiösen Gewalt in der Bibel, die einerseits Gott attribuiert und andererseits von ihm vehement abgelehnt wird?

3. Zur Frage nach dem Ursprung und dem Sinn religiöser Gewalt

3.1. Aggression als Merkmal menschlicher Existenz

Dass Aggression als Voraussetzung für Gewalttätigkeit ein allgemeines Merkmal menschlicher Existenz ist, wird schwerlich in Abrede zu stellen sein. Die Theorien über den Ursprung der Aggression sind vielfältig.³² Einige dieser Theorien seien hier wenigstens erwähnt. Aggression lässt sich definieren als das »Verhalten eines Subjekts, das auf ein – zunächst – äußeres Objekt, bzw. ein anderes Subjekt zielt, mit der Intention, es nicht in seiner ursprünglichen Integrität zu belassen, sondern dem Willen des Subjekts zu unterwerfen.«³³ Ein solches Verhalten kann sich auch gegen das agierende Subjekt wenden. Man spricht dann von »Autoaggression«. Die Frage ob Aggression eine angeborene oder erworbene reaktive Eigenschaft aufgrund sozialer Erfahrungen darstellt, ist – wie könnte es anders sein – umstritten. Dass sie eine angeborene Eigenschaft des Menschen darstellt, hat kein Geringerer als der englische Philosoph Thomas Hobbes im 17. Jahrhundert vertreten. Sein Bonmot vom »homo hominis lupus« (der Mensch ist des Menschen Wolf) wurde zum Sprichwort. Die Natur habe den Menschen prinzipiell feindselig geschaffen, wobei die Selbsterhaltung immer auf Kosten des Anderen gehe, was letztlich Konflikte und Kriege unausweichlich mache.³⁴

Die Psychoanalyse hat in ihren diversen Spielarten diese These weitergeführt und im Rahmen ihrer Triebtheorien einen »Aggressionstrieb« postuliert, der sich in regelmäßigen Abständen entladen müsse. Gestützt werden solche Theorien durch Beobachtungen der Biologie, derzufolge die höhere Aggressivität bei Männern mit ihrem Testosteronhaushalt im Zusammenhang stehen soll. Nach Konrad Lorenz besteht die biologische Funktion innerartlicher Aggression darin, »eine gegenseitige Abstoßung der Tiere zu bewirken und sie so über den Lebensraum zu verteilen.«³⁵ Das Gewaltpotential der Arten steht damit im Dienst der Ausschöpfung des Lebensraumes.

³² Einen Überblick bietet H. Gekle, Art. »Aggression«, in: HrwG 1, Stuttgart u.a. 1988, 394-406.

³³ Gekle, Aggression, 394.

³⁴ Vgl. a.a.O., 396.

³⁵ Ebd.

Albrecht Adler hatte die These vom »Aggressionstrieb« des Menschen 1908 eingeführt und mit Nietzsche aus dem »Willen zur Macht« abgeleitet. Freud hat sich diesem Postulat nach längerem Zögern angeschlossen. Interessant ist Nietzsches Bestimmung des Verhältnisses von Gewalt und dem Entstehen der Moral.³⁶ Letztere sei ein Produkt der Schwachen, die ihren eigenen Willen zur Macht nicht ausleben könnten und sich deshalb mit anderen Schwachen zusammenrotteten, um ihre Ansprüche auf freies Ausleben ihrer aggressiven Triebe aneinander abzutreten. Auf diese Weise schützten sie sich gegen die Starken. Erst durch die Unterdrückung des freien Auslebens gewalttätiger Impulse sei die Entstehung von Kultur und Moral möglich geworden.

Gegen die These vom angeborenen Aggressionstrieb hat Jean-Jacques Rousseau in seiner Schrift ›Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit‹ (1757) darauf hingewiesen, dass Aggression und Gewaltbereitschaft nicht ererbte sondern erworbene Verhaltensweisen seien. Aggression sei ein erlerntes Verhalten, das zusammen mit dem Eigentum entstanden sei, indem es dieses schütze bzw. zu erweitern trachte.

Diese grundlegenden Ansätze sind in vielfacher Weise weiterentwickelt worden. Auf einen religionswissenschaftlichen Ansatz möchte ich noch verweisen, weil er in der theologischen Diskussion eine beachtliche Rolle spielt. 1987 erschien die deutsche Übersetzung des Werkes ›La violence et le sacré‹ von René Girard.³⁷ Für Girard ist Gewalt ein universales Verhängnis der ganzen Menschheitsgeschichte. Alle menschlichen Beziehungen seien latent durch Gewalt bedroht oder von ihr durchsetzt. Dabei gehören Religion und Gewalt aufs engste zusammen und zwar in dem Sinn, dass das menschliche Gewaltpotential die Religion geradezu zwangsläufig hervorbringen müsse.³⁸ Ausgangspunkt sei der Neid und die Vermutung, anderen gelänge, was einem selbst dauernd versagt bliebe. So wird der andere als »feindlicher Doppelgänger«³⁹ zu einer latenten Provokation des eigenen Ichs. Um zu überleben, bedürfe die Menschheit einer Technik, um der permanenten Eskalation von Gewalt und Rache entgegen zu wirken. »Die Technik der kulturellen Beherrschung der Gewalt ist das eigene Feld des Religiösen.«⁴⁰

Im Gefolge Freuds mündet Girards Analyse in einer Sündenbock-Theorie des Opfers. Im Opfer wird dabei ein vorhandenes Gewaltpotential

³⁶ Vgl. F. Nietzsche, Genealogie der Moral – Eine Streitschrift (1887), in: K. Schlechta (Hg.), Werke III, 61972.

³⁷ Auf Deutsch erschienen unter dem Titel: Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987.

³⁸ R. Girard, Hiob – ein Weg aus der Gewalt, Zürich 1990; ders., Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987; ders., Das Ende der Gewalt. Analyse eines Menschheitsverhängnisses, Freiburg i.Br. u.a. 1983, ders., Der Sündenbock, Zürich 1988.

³⁹ Vgl. R. Miggelbrink, Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002, 121.

⁴⁰ Miggelbrink, Gott, 121.

zwischen zwei Personen auf ein unschuldiges drittes Objekt oder Subjekt abgeleitet. Das Opfer verhindert dabei den unmittelbaren Kontakt gewaltgeladener Beziehungen. Die religiöse Komponente sei daher eigentlich ein Kunstprodukt vorhandener Gewaltbereitschaft und verhindere deren Ausbruch, indem eine göttliche Autorität dem Opfer Ernsthaftigkeit und Dignität verleihe. Eine vorhandene Gewaltrealität werde durch eine gemeinsame Tötung der Konfliktparteien symbolisch substituiert und ermögliche so das Miteinander der Gegensätze. Weil Gewaltrealitäten aber nur substituiert und nicht wirklich gelöst werden, beseitige auch das gemeinsam dargebrachte Opfer Gewaltprobleme nur vorübergehend. Dies geschieht s.E., indem der virtuelle göttliche Partner selbst Züge von Gewalt und Aggression annehme. Auf diese Weise erkläre sich die Aggression und Gewaltbereitschaft in den Gottesbildern der Religionen.

Gewalt darf freilich nicht nur negativ verstanden werden, wie die soziologisch-politischen Theorien zur Frage der Staatsgewalt zeigen.⁴¹ Auch die Bibel unterscheidet legitime von illegitimer Gewalt.⁴² In der Demokratie als einer Form legitimierter Staatsgewalt einer Mehrheit über eine Minderheit geht angeblich »alle Gewalt vom Volke aus«. Dies ist allerdings eine romantisierende Vorstellung, liegt doch das Gewaltmonopol einer Demokratie ebenso in den Händen der Exekutivmacht wie in einer Diktatur. Der Unterschied zwischen einer diktatorischen und einer demokratischen Staatsmacht besteht im Mangel bzw. im Genuss von Rechtssicherheit, Gewaltenteilung und – wie Karl Popper einmal den kleinen aber nicht unerheblichen Vorzug der Demokratie beschrieb – in der Möglichkeit einer geordneten und unblutigen Revolution, die durch regelmäßige Wahlen ermöglicht wird.⁴³

3.2. *Der theologische Sinn der Rede vom »Zorn Gottes«*

Die Theorien zur Entstehung von Gewalt sollen nun mit der in der Bibel verbreiteten Rede vom Zorn Gottes und den mit ihm verbundenen Gewaltaussagen konfrontiert werden. Welche Funktion haben diese Aussagen? Ich beziehe mich in meinen folgenden Ausführungen im Wesentlichen auf die jüngst erschienene und m.E. ausgezeichnete Studie von Ralf Miggelbrink, die sich mit der biblischen Rede vom »Zorn Gottes« auseinandersetzt.⁴⁴ Zorn ist ein Affekt. Das Alte Testament trägt dem Rechnung, indem es für Zorn häufig das Lexem verwendet, das die »Nase«

⁴¹ Vgl. dazu die Beiträge im Sammelband von E.J.M. Kroker (Hg.), *Die Gewalt in Politik, Religion und Gesellschaft*, Stuttgart u.a. 1976.

⁴² Als Beispiel für legitime und illegitime staatliche Gewalt sei auf die Dialektik von Texten wie Röm 13,1-7 und Offb 13 verwiesen.

⁴³ Dies legt K. Popper ausführlich dar in seinem berühmten Werk: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1-2, Tübingen 1992.

⁴⁴ Vgl. Miggelbrink, *Gott*.

(hebr. *af*) bezeichnet.⁴⁵ Die vor Wut schnaubende Nase markiert den Zorn Gottes »als die durch Absicht und Aktivität gekennzeichnete Form göttlicher Negativität«.⁴⁶ Der affektive Charakter des Zornes bringt dabei Jahwes Intoleranz gegenüber dem Bösen und die Unvereinbarkeit seines Wesens mit der Sünde zum Ausdruck. Für diese Negativität lässt sich keine stärkere Metapher als die einer wutschnaubenden Nase finden.

Die ältesten Aussagen über den Zorn Gottes finden sich nun in der Schriftprophetie, die mit *Amos* etwa um das Jahr 760 v. Chr. literarisch greifbar wird. Als Unheilsprophet verkündet Amos eine Umkehr der bis dahin heilvollen Relation Gott-Volk. »Ich habe meine Augen auf sie gerichtet zu ihrem Unheil, nicht zu ihrem Glück« (Am 9,4). Ursache des heftigen Zornes sind soziale Missstände und eine Pervertierung der göttlichen Lebensordnung. Amos sieht die Rechtsordnung Gottes verletzt, der auf Seiten des Volkes kein analoges Verhalten entspricht. Der Mangel an Gerechtigkeit führt notwendigerweise zum Ende der (Gottes-)Gemeinschaft, das Jahwe herbeiführen wird. Israel hat das Recht aus Habsucht und einem ökonomisch bedingten Synkretismus in Gift verwandelt (Am 6,12). »Jenseits der von JHWH gewollten und erklärten Lebensordnung der Gemeinschaft gibt es kein Leben«, weil »ein Gemeinwesen, das auf den Fundamenten der Gier und des exklusiven Individualismus aufruht keinen Bestand hat. Mit dem Gemeinwesen aber bricht die Lebensgrundlage aller weg. [...] Bricht das Gemeinwesen zusammen, so offenbart sich darin der Zorn Gottes.«⁴⁷

Der Amos nachfolgende Prophet des Nordreichs, *Hosea*, verkündet einen ähnlichen Ratschluss Gottes. Seine Gerichtsbotschaft ist allerdings »theologischer« (Miggelbrink) als die des Amos. Nicht die sozialen Beziehungen, sondern die Gottesbeziehung ist für ihn der Grund der Lebensordnung. Wenn das Treueverhältnis zu Gott aus Mangel an Gotteserkenntnis erlahmt, so bricht auch die Lebensordnung des Gottesvolkes in sich zusammen. Ist für Amos der Begriff der »Gerechtigkeit« (*zedaqā*) zentral, so nimmt bei Hosea die *chäsād* ihren Platz ein. *Chäsād* wird in den deutschen Übersetzungen oft mit »Güte« übersetzt, meint aber eher Treue und Verlässlichkeit. Wenn bei Hosea der Beziehungsbruch gegenüber Jahwe mit dem Ehebruch gleichgesetzt wird, dann heißt das: »Israel verweigert dem Gatten JHWH, was die Ehepartner von Rechts wegen einander schulden: *haesed* [sprich: *chäsād*, Anm.] als wechselseitige wohlwollend-freundliche Geneigtheit.«⁴⁸ Gottes Zorn zeigt sich wie bei Amos vielfältig. Vor allem im Ausbleiben des Segens und dem Verlust einer

⁴⁵ Im Alten Testament findet sich durchgängig eine Zuordnung von Affekten und Gefühlen zu Organen oder Körperteilen wie Herz, Nieren, Leber, Nase, Mund, Hand, Arm usw. Vgl. dazu S. *Schroer*, *T. Staubli*, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998; B. *Janowski*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003.

⁴⁶ A.a.O., 15.

⁴⁷ Miggelbrink, Gott, 17.

⁴⁸ Ebd.

staatlich souveränen friedvollen Existenz. Der Exodus wird daher rückgängig gemacht (Hos 8,13; 9,3).

Bei *Jesaja* wird Jahwes Zorngericht zu einem kriegerischen Ereignis. Mit Jahwe als Lenker der Weltgeschichte zeigt sich hier erstmals der Gedanke, dass die Weltgeschichte zugleich das Weltgericht ist.⁴⁹ Die prophetische Zornpredigt verbindet sich mit einer historisch-politischen Analyse. Dabei widerspricht Jesaja der Vorstellung, Politik sei eine Frage des strategischen Geschicks. »Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht« (Jes 7,9), lautet sein theologisches Fazit angesichts der politischen Bedrohung.

Bei *Hosea* hatte sich zum Zorn das Motiv der bleibenden Liebe Jahwes gesellt, das Züge der Eifersucht trägt. Indem die Rede von Gottes Eifersucht als Variante seines Zorns ins Spiel gebracht wird, leistet diese Metapher zweierlei: Sie begründet einerseits die Strafe für die Unbotmäßigkeit und Untreue Israels und ermöglicht andererseits die neue Zuwendung nach erfolgter Züchtigung, da Eifersucht ein Zorn aus (verschmähter) Liebe ist: Will doch der eifersüchtige Liebhaber seine untreue Frau in Wahrheit zurückhaben. Darum fehlt offensichtlich bei reinen Unheilspropheten wie Amos das Eifersuchts-Motiv. So wird mit der Rede von der Eifersucht Jahwes die Negativität des göttlichen Zornes mit der Hoffnung auf eine positive Wende des Gerichts verbunden.

Jeremia verbindet den Zorn Jahwes nicht mit der Eifersucht, weiß aber im unabwendbaren Zorn dennoch um die Rettung. Die politische »Ergebung« wird zur letzten Form religiöser »Ergebenheit«, wenn dem Gottesvolk als einzig hoffnungsvolle Möglichkeit die Kapitulation vor den Babyloniern bleibt (Jer 21,8-10 u.ö.). So kann man wenigstens das Leben retten, auch wenn Freiheit sowie Hab und Gut dabei verloren gehen, wie es dem Beschluss Jahwes entspricht. Der »Defätismus« Jeremias verdankt sich keinem bloßen Pragmatismus. Wenn er die Belagerten in Jerusalem dazu auffordert, sich in das Unausweichliche zu fügen, dann liegt der Grund darin, dass man sich Jahwes Allmacht noch in ausweglos scheinender Situation anvertrauen kann: »Gott rettet auch in seinem Zorn. Aber dieses Retten fällt anders aus, als Menschen es sich erwarten. Es kann eben nicht die Rettung dessen sein, was nicht rettbar ist innerhalb der Ordnung des Lebens, die Gott zum Gesetz der Welt gemacht hat.«⁵⁰

Die deuteronomistische Theologie sieht zwei Grundkonstanten, um den Zorn Jahwes fern zu halten. Es handelt sich dabei um die zentralen Grundsätze, die sich bereits im Deuteronomium selbst niederschlagen: Der Gedanke strenger Alleinverehrung Jahwes und einer Fürsorge für die Armen in einer Gesellschaft, die sich als geschwisterliche Gemeinschaft versteht.⁵¹ In der deuteronomistischen Theologie wandelt sich Gottes Zorn, was sich in einem neuen Begriff niederschlägt. An die Stelle

⁴⁹ Vgl. W. Dietrich, *Jesaja und die Politik* (BEvTh 74), München 1976.

⁵⁰ Miggelbrink, 24.

⁵¹ Vgl. a.a.O., 28.

der wutschnaubenden Zornesnase (*af*) tritt die *ka'as*, was man am besten mit »Kränkung« übersetzt. Die Deuteronomisten sind damit primär an der *Ursache* des Gotteszornes interessiert (Kränkung), nicht aber an seiner *Wirkung* (Zorn).⁵² Denn die Wirkung ist ja durch die Erfahrung des Exils längst in ihrem ganzen Ausmaß bekannt. Wie aber kann Jahwes manifest gewordene Negativität gegenüber seinem Volk in Zukunft verhindert werden? Das ist die Frage, die den Deuteronomismus in den geschichtlichen Überlieferungen von Jos bis 2Kön sowie den entsprechenden Überlieferungsschichten der prophetischen Traditionen beschäftigt.

Welche Schlussfolgerungen lassen sich daraus für den Zorn Gottes ziehen? Miggelbrink bringt es auf den Punkt, wenn er schreibt, Jahwe sei ein gewalttätiger Gott, der in ein Leben ohne Gewalt führt.⁵³ Bedingung dafür ist die Alleinverehrung und die soziale Achtung vor der Bedürftigkeit des Mitmenschen. In neuerer Zeit hat man den Monotheismus in eine logische Nähe zu autoritären Gesellschaftskonzepten gebracht und darauf verwiesen, dass polytheistische Kulturen⁵⁴ eher zu Friedfertigkeit und Ausgeglichenheit neigten. Dies entspreche auch eher der menschlichen Freiheit. Der Ägyptologe Jan Assmann hat darauf verwiesen, dass der Polytheismus Ägyptens im Unterschied zum Islam und zum Christentum weniger intolerant und gewaltbereit gewesen sei.⁵⁵

Das Problem solcher Deutungen liegt darin, dass derartige Interpretationen den Offenbarungsanspruch der Religion negieren und Theologie lediglich als Abbildung einer politischen Wirklichkeit betrachten. Zwar besteht zwischen beidem durchaus eine Wechselbeziehung, wie nicht nur der prophetische Protest gegen politisches Fehlverhalten zeigt. Andererseits ist der These Assmanns entgegenzuhalten, dass die Rede vom Zorn Gottes im Alten und im Neuen Testament keine Abbildung der politischen Wirklichkeit darstellt. Im Gegenteil: Die affektiven theologischen Aussagen wurden in Situationen verfasst, die im eklatanten Widerspruch zur politischen und sozialen Wirklichkeit standen, weil Gottes Zorn gerade für die Benachteiligten und Zukurzgekommenen – und nicht etwa die Herrschenden – Partei ergreift.⁵⁶ Die Prophetie »stellt die bestehende Ordnung gerade in Frage und betont ihre Veränderlichkeit.«⁵⁷ Gerade die prophetisch geforderte Verinnerlichung ethischer Pflichten verpflichtet absolut auf die Achtung vor dem Recht des Mitmenschen. »Ein toleranter Gott neben anderen vermöchte eine solche Wirkung nicht entfalten« (Miggelbrink, ebd.). Und dass eine polytheistische Gesellschaft angeblich gewaltlo-

⁵² Vgl. a.a.O., 31.

⁵³ Vgl. a.a.O., 33.

⁵⁴ D.h. Kulturen, in denen mehr als ein Gott verehrt wird.

⁵⁵ Vgl. J. Assmann, Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: E. Otto (Hg.), Mose. Ägypten und das Alte Israel, Stuttgart 2000, 138ff; ders., Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998, 246ff.

⁵⁶ Vgl. a.a.O., 34.

⁵⁷ A.a.O., 35.

ser wäre, indem sie die religiösen Widersprüche auf mehrere göttliche Personen aufteile und damit demokratisiere, lässt sich nicht zuletzt durch die prophetische Anklage eines Amos, Hosea oder Jesaja widerlegen. Dort ist es ja nicht der Monotheismus, sondern vor allem das missbräuchlich individualisierte Eigentumsrecht, das zur Gewalt gegen die Armen führt.

Jahwes Zorn hat darum die Funktion des Schutzherren. Er tritt in seinem Zorn für die Gleichheit aller ein. »Die Verkündigung des gewalttätigen Gottes ist nicht Aufforderung zur Gewalt. Vielmehr ist sie der Versuch, einer Gesellschaft, die selbst latent gewalttätig ist, ein Ideal der Brüderlichkeit und der Gewaltfreiheit entgegenzusetzen.«⁵⁸

Dies hat Konsequenzen für die Einholung des Zornes Gottes in die Theologie. Wo von ihm die Rede ist, geht es nicht um ein archaisches Überbleibsel, in der die Gewalttätigkeit an sich verehrt würde. Vielmehr wird Gott in seinem Zorn als der, wie Karl Barth sagte, »ganz Andere« erkannt, der die »normative Kraft des Faktischen« und damit die vorfindliche Welt in Frage stellt. Gottes Gewaltpotential und sein Zorn sind notwendig, weil sie die Welt einer transzendenten Fundamentalkritik unterziehen, die sie braucht, um sich verändern zu können. Die Welt ist auf eine solche Kritik daher angewiesen, weshalb die Rede vom »Zorn Gottes« theologisch unverzichtbar bleibt. Andernfalls droht ein Abgleiten in die Sinnlosigkeit jener, die in der Zeit Jesajas behaupten: »Jahwe tut weder Gutes noch Böses« (Jes 1,12). Der Zorn Gottes und die Drohung einer erzwungenen Durchsetzung des Rechts sind ein Schutz vor dem Nihilismus, den Immanuel Kant lange vor Nietzsche in seiner Kritik der praktischen Vernunft vorausgesehen hatte.

4. Wohin führt religiöse Gewalt?

Die innerbiblische Dialektik im Zusammenhang von Gewaltaussagen führt zu einer (selbst-)kritischen Gesamtbewertung. So deuten die biblischen Geschichtsdarstellungen die Anwendung von Gewalt als einen permanenten Fehlschlag. Im Blick auf die Gewaltanwendung bei Menschen ist das leicht einsehbar. Gewalt unter den Menschen gebiert Ressentiments und legitimiert sich über die »Rache« als Gegengewalt.⁵⁹ Dabei gerät die Ursache von Gewaltanwendung – also ihre Begründung – irgendwann in Vergessenheit und wird im Verlauf der Gewaltanwendung zunehmend unerheblich. In Form von in der Bibel häufig anzutreffenden Ursprungsgeschichten (so genannten Ätiologien) wird dieser Verlust an Ursprünglichkeit teilweise revidiert. Man denke an den gleichsam axio-

⁵⁸ A.a.O., 36.

⁵⁹ Dies zeigt das verbreitete Phänomen des »Revanchekrieges« in der Menschheitsgeschichte, wie sie sich etwa in den europäischen Kriegen zwischen 1870 und 1945 zeige. H.U. Wehler sprach jüngst in einem SPIEGEL-Artikel vom zweiten »Dreißigjährigen Krieg«, der von 1914-1945 gedauert habe.

matischen Grundsatz, dass Jahwe und also auch sein Volk, »von Geschlecht zu Geschlecht Krieg gegen das Volk Amalek führe«, was Saul ja bitter zu spüren bekam.⁶⁰ Als legitimierender Grund für die perpetuierte Gewaltbereitschaft wird der Angriff der Amalekiter auf die Nachhut Israels während der Wüstenwanderung angeführt. Aber in der Regel ist auch die nachträglich historisierte Ursache von Konflikten (Ätiologie) irgendwann obsolet. Die jeweils letzte Erfahrung von Gewalt drängt sich bei der geschädigten Person oder Gruppe dominierend in den Vordergrund. Ressentiments werden durch stets neue Gewalt – und nicht durch ihren Ursprung oder Anlass – kultiviert und in diesem Sinne fest- bzw. fortgeschrieben.

Ist die Sublimierung von Gewalt durch die Schwachen nach Nietzsche der Mutterboden aller menschlichen Kultur, so kann die latente Gewaltbereitschaft in Form von Ressentiments gegen »die Anderen« selbst Teil des kulturellen Selbstverständnisses einer Gesellschaft werden. Solche Ressentiments können dabei mildere oder gefährlichere Formen annehmen. Sie reichen von Ostfriesenwitzen (die bei uns in Bayern »Österreicherweise« heißen), bis hin zu offenen Formen der Fremdenfeindlichkeit oder zum Rassismus. Es zeigt sich auch, dass kurzfristige Lösungen von gewalttätigen Konflikten oft tief greifende und längerfristige Lösungen verhindern (etwa im Konflikt zwischen Israel und Palästina). Das gilt auch und besonders für den Raum religiöser Konflikte.

Mag dies im Blick auf das konfliktgeladene menschliche Leben noch einleuchten, so bleibt doch überraschend, dass auch *Gottes* Gewaltanwendung in der Bibel unverhohlen als permanenter Misserfolg dargestellt wird. Gottes Versuche, die Welt gewaltsam vom Bösen zu befreien und aufkeimende Gewalt mit ihren eigenen Mitteln zu bekämpfen, sind immer wieder fehlgeschlagen: Die Sintflut war der erste tiefgreifende Misserfolg, wie die einschlägigen Texte unumwunden zugeben. Nach der Reue Gottes über die Erschaffung des Menschen überfällt Gott nach der Darstellung der Bibel eine regelrechte zweite Reue über das Herbeiführen der Sintflut. Inmitten der immer weiter ausufernden Sünde, die durch den buchstäblich »uferlosen« Einsatz göttlicher Gewalt beseitigt werden soll, setzt die Erkenntnis ein, dass sich die gewaltsam artikulierende Bosheit des Menschen (Gen 4) nicht durch die Vernichtung von wem auch immer lösen lässt. »Des Menschen Herz ist böse von Jugend auf«, hört der biblische Autor Gott resigniert seufzen und verheißt darum: »Solange die Erde steht soll – trotz des rebellischen Menschen – nicht aufhören Saat und Erde, Sommer und Winter, Tag und Nacht« (Gen 8,21f).

Solche Spuren resignativen Gewaltverzichts finden wir auch an anderen Stellen der Bibel. Im Jonabuch wird der Zorn Gottes zwar erwähnt, tritt aber gegenüber seiner Retterliebe in den Hintergrund. Dieses Buch

⁶⁰ Vgl. Ex 17; Dtn 25,17.19; 1Sam 15,2ff.

ist auch eine Kritik am deuteronomistischen Bild der Sünde und der Zwangsläufigkeit des Gerichts, das in dieser Erzählung auf süffisante Weise karikiert und damit eben auch korrigiert wird. Von Jesus hören wir, dass der Vater im Himmel seine Sonne aufgehen lässt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5,44f) und dass man den guten Weizen nicht mit dem Unkraut ausreißen soll. Zumindest bis zur Ernte bleibt es bei der Koexistenz von Gut und Böse, weil nur so das Gute in dieser Welt erhalten werden kann (Mt 13,24-30). Ursache für Gottes »Engelsgeduld« mit dem Menschen ist seine Schwäche für den zu seinem Ebenbild berufenen Menschen (Gen 1,26f).

Die Heilige Schrift belegt immer wieder materialreich, dass Gottes Gerichte und Gewaltakte gegen sein Volk und andere Völker das pädagogische Ziel einer grundlegenden Änderung verfehlt haben. Das Richterbuch zeigt dieses Scheitern in geradezu schmerzhaft-penetranter Weise auf: Das Gottesvolk lernt langfristig nichts durch den permanenten Heil-Unheil Mechanismus in der immer gleichen Abfolge von Sünde, Gericht, Buße und Rettung. Dieser Mechanismus ist letztlich für die Katz. Am Ende des Richterbuches wird die Erzählung über die »Gewalttat von Gibeon« zum Beleg dafür, dass es das Notregiment einer staatlichen Macht bedarf, um die dem Menschen inhärente Gewalttätigkeit wenigstens in ihren Auswirkungen zu begrenzen (Ri 19-21). Allerdings zeigt der Fortgang der Geschichte durch das Königtum, dass auch das Gewaltmonopol des Staates ambivalent bleibt und nicht nur der Eindämmung eskalierender individueller Gewalt oder der tribalen Blutrache dient, sondern immer wieder Ausdruck für den hybriden Machtmissbrauch der Herrschenden werden kann, den die Propheten geißeln. An die Stelle des zentralstaatlichen Gewaltmonopols tritt nach und nach das Gottesrecht der Tora, das ohne Ansehen der Person oder des Standes legitime von illegitimer Gewalt unterscheidet und den Schutz des Nächsten der Gewaltanwendung prinzipiell vorordnet. Dennoch bleibt auch hier das Problem bestehen, dass Gewalttäter um des Erhalts einer »gerechten« Gemeinschaftsordnung willen gewaltsam beseitigt werden müssen.

Die fortlaufende Erfolglosigkeit gewaltsamer Interventionen Gottes in die menschliche Geschichte tritt noch in der Spätzeit des Alten Testaments zutage, als sich zeigte, dass selbst das kollektive Trauma des Exils, das der Deuteronomismus als Strafe für den Abfall von Jahwe deutete, ein pädagogischer Fehlschlag war. Die Klagen der Propheten Haggai, Maleachi und des so genannten »Dritten Jesaja« (Tritojesaja) sprechen eine deutliche und geradezu »vorexilische« Sprache.

So zieht sich eine lange Kette göttlicher Fehlschläge durch die ganze Bibel, die das Bemühen untergraben, Gewalt in den Dienst der Gerechtigkeit zu stellen. Die problematische Seite dieser Fehlschläge offenbart sich darin, dass das Paradigma göttlicher Gewalt anhaltende Gefahren von einer ganz anderen Seite heraufbeschwört: Es ist jene Gefahr, die gerade von Rechtgläubigen ausgeht, die sich als Vollstrecker göttlicher Au-

torität verstehen. Als innerbiblisches Beispiel kann auf Jehus blutige Usurpation gegen Ahab, den König Israels, verwiesen werden, die im Namen Jahwes stattfand und zur Ausrottung des Königshauses führte. Sie wird von den Deuteronomisten positiv bewertet, von Amos allerdings scharf kritisiert.⁶¹ Der alles andere als überwundene Fundamentalismus stellt immer wieder eine reale Bedrohung der Menschheit dar, weil er sich in seinem bedingungslosen und martyriumsbereiten Gehorsam auf die Gewalt Gottes beruft und sich als dessen verlängerter Arm bzw. dessen Werkzeug versteht.

Gibt es innerbiblisch eine Lösung dieses Dilemmas der Gewalt? Wenn sich das Problem der Gewalt nicht beseitigen lässt, wie lässt es sich dann lösen? Die Apokalyptik, die am Ende der biblischen Zeit den Kanon abschließt und den kulturellen Mutterboden des Neuen Testaments bildet, offeriert eine Lösung eigener Art. Angesichts der Fehlschläge göttlicher Gewaltanwendung lagert sie Gottes Gewalt an das Ende der Zeiten aus. Sie lässt – im Gleichnis gesprochen – das Unkraut neben dem Weizen wachsen und sieht das Reich Gottes als Fischnetz mit guten und faulen Fischen angefüllt. Dieser Gewaltverzicht gilt allerdings nur bis zur Weizenernte bzw. bis zum Fang der Fische.⁶² Dann wird sich Gottes Gewalt eschatologisch manifestieren. Diese Variante göttlichen Gewaltverzichts, der empirisch als Gottes Toleranz gegenüber dem Bösen oder als Abwesenheit der Gerechtigkeit Gottes erfahren wird, kann als Gottes *aufgeschobene Gewalt* bezeichnet werden. Dieser Gewaltaufschub verhindert zwar nicht die Gewaltanwendung auf Erden. Aber sie absorbiert diese, indem sie von der praktizierten zur (vorübergehend) erlittenen Gewalt wird. Das Martyrium der unschuldig Leidenden wird in der Apokalyptik geradezu zur Signatur der Gerechten und ist in vielen Klagepsalmen präfiguriert. Im Topos des »leidenden Gottesknechts« (Jes 53), der zu einer Schlüsselkategorie für das Selbstverständnis des Volkes Israel und das christliche Verständnis der Person Jesu wurde, wird dieser Gedanke auf die Spitze getrieben.⁶³ Der Weg Jesu Christi zeigt dabei wiederum anhand der Metapher von der Königsherrschaft Gottes paradigmatisch, wofür es

⁶¹ Vgl. 2Kön 9,11-10,17 mit Hos 1,4. Zum Hintergrund der Erzählung vgl. P.-J. Athmann, Die religionspolitischen Ziele der Jehu-Revolution, ZThG 2 (1997), 59-82 der Jehu-Geschichte. Solche theologisch legitimierte Leidenschaft für Jahwe zeigt sich auch in Ex 32,26-29 (Mord der Leviten an ihren götzendienerischen Glaubenbrüdern); Num 25,6-13 (Mord des Priesters Pinchas an einem Unzüchtigen bzw. Götzendiener); 1Sam 28,9 (Sauls Ausrottung der Zauberer); 2Sam 21,1f (Ermordung der Gibeoniter durch Saul, vgl. Jos 9,3-15.19). Paulus spricht in Röm 10,2 von einem religiösen »Eifer ohne Einsicht«, was nicht nur kollektive gemeint ist, sondern wohl auch autobiographische Züge trägt (vgl. Gal 1,13f; Apg 9,1-2; 1Tim 1,13).

⁶² Vgl. Mt 13,30.49f.

⁶³ Vgl. dazu B. Janowski, Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung, in: Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments (Bd. 1), Neukirchen-Vluyn 1993, 303-326.

sich zu leben, zu leiden und zu sterben lohnt: »Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, aber sonst nichts tun können« (Lk 12,4).

Das Martyrium der *erlittenen* Gewalt wird damit zur realen Möglichkeit christlichen Lebens, mit der es als letzte Konsequenz der »Nachfolge« zu rechnen hat. Nicht etwa in dem Sinne, wie militante Islamisten sie praktizieren, bei denen sich zur Gewalt autoaggressive Elemente gesellen. Die wahllose Ermordung Unschuldiger mit der einhergehenden Selbsttötung, die in diesem Fall ein veritabler *Selbstmord* ist, ist kein wirkliches Martyrium, weil zu ihm ja gerade die extrinsische, also die *fremde* Aggression gehört, die als erlittene und nicht als praktizierte Gewalt erfahren wird. In der heillosen Tätigkeit religiös motivierter Selbst- und Massenmörder zeigt sich vielmehr, dass nicht nur das andere, sondern auch das eigene Leben durch *Sünde* (und nicht etwa durch das Martyrium) zerstört wird.

Die erlittene Gewalt wird innerbiblisch zur heimlichen Norm im Umgang mit Gewalt und damit auch zu einer *nota ecclesiae* (Kennzeichen der Kirche). Das »an Gottes statt« ausgeübte obrigkeitliche Gewaltmonopol (Röm 13,1f) steht dem nicht entgegen. Denn bei missbräuchlicher Handhabung dieses Monopols durch den Staat (die in Röm 13 nicht in den Blick gerät), wird diese ebenfalls erlitten, wie gerade die Peristasenkataloge des Apostels Paulus und seine Gefangenschafts- oder die einschlägigen Texte der Johannesoffenbarung zeigen.⁶⁴ Diese Norm der zu erleidenden Gewalt hat sich als kritisches Potential gegen die von der Ausübung – eben auch klerikaler – Gewalt geprägte Kirchengeschichte erhalten. So setzt sich in der biblischen Religionsgeschichte der Gedanke durch, dass dem gewaltbereiten Herzen des Menschen nur durch erlittene Gewalt beizukommen ist, die sich als Ohnmacht artikuliert.⁶⁵ Ihr Paradigma und Protagonist ist Jesus Christus, ihr Symbol das Kreuz. Auch hier hat die Vorstellung vom unschuldig Leidenden in den »Gottesknechtsliedern« Deuterocesajas⁶⁶ Pate gestanden, dessen Grundgedanken Michael Welker wie folgt zusammenfasst:

»Die Orientierung am ohnmächtigen Knecht Gottes führt die Menschen und Völker mit ihren verschiedenen Erwartungskulturen und Heilssehnsüchten in eine Doppelsituation, die zu ihrer *Wandlung*, zu ihrer radikalen Veränderung führt. [...] In der Erkenntnis, dass ein ausgestoßener, verachteter, im Namen der tragenden Ordnungen sogar verfolgter und hingerichteter Mensch der von Gott Erwählte ist, werden die Menschen für die Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes geöffnet, die ihre bisherigen Vorstellungen und Praktiken von Gerechtigkeit prinzipiell in Frage stellt und übersteigt. [...] Der schweigende, ohnmächtige Gottesknecht bringt nicht ein bestimmtes politisches oder moralisches Programm zur Geltung. In seiner Machtsphäre ist vielmehr die Erfah-

⁶⁴ Vgl. 2Kor 4,7-15; 6,4-10; 11,22a-33; Phil 1,12-18; Apg 24-28.

⁶⁵ Vgl. Welker, Geist, 123-132.

⁶⁶ Es handelt sich um vier »Lieder«: Jes 42,1-4 (5-9); 49,1-6 (7-9); 50,4-11; 52,13-53,12.

rung des Scheiterns, der Gefährlichkeit und der Erneuerungsbedürftigkeit menschlicher Heils- und Gerechtigkeitserfahrungen zur tragenden Grunderfahrung geworden. Im Blick auf den öffentlich schweigenden, leidenden, verachteten Träger der Gerechtigkeit wird diese Grunderfahrung aufgerichtet und ausbreitet.«⁶⁷

Der Gedanke, dass Gott Liebe ist, konnte sich religionsgeschichtlich wohl nur durch den – zumindest vorübergehenden – Gewaltverzicht Gottes gegenüber seinen Gegnern und Feinden durchsetzen. Es gilt eben auch hier der große Satz Dietrich Bonhoeffers, dass nur der leidende Gott helfen kann.

Allerdings kann auch die christliche Religion in der Wahrung ihres apokalyptischen Erbes nicht völlig auf Gewalt verzichten. In Form prophetischer Kritik und des engagierten Protests gegen die vorfindliche Welt bleibt sie als finale Begrenzung menschlicher Selbstherrlichkeit irdisch erhalten. Die erlittene Gewalt ist dabei als Indiz für den – widerrufbaren – Gewaltaufschub Gottes und als Zeichen seiner Geduld zu verstehen (Röm 2,4). Gottes Gewaltpotential kann sich nach apokalyptischer Vorstellung am Ende der Zeiten in einem kurzfristigen Szenario als finales Feuerwerk entfalten, das dem endgültigen Frieden vorausgeht. Die Botschaft lautet: Gott nimmt das gewalttätige Böse bis zu einer von ihm festgesetzten Zeit hin, wenn das Maß der Sünden voll ist. Gottes finales Zorngericht holt nach, was irdisch unvergolten blieb oder als Unrecht erlitten wurde. Bis dahin bleibt Gewaltverzicht die *Norm*, wenn auch nicht immer die *Praxis* der Kirche.

Freilich besteht ein Problem der Apokalyptik darin, dass sie keine Differenzierungen zwischen Gut und Böse kennt und im Blick auf eine positive Änderung der Verhältnisse pessimistisch bleibt. Dies ist der Grund, weshalb sie in den kirchlichen Traditionen zu den »letzten Dingen« gezählt wird, aber für die aktuelle Gestaltung der Gegenwart keine Rolle spielt. Sie vermag immerhin, in Zeiten schlimmer Gewalterfahrung Trost zu vermitteln. Bis dahin gilt, dass Gott, wenn er kommt, »gewaltig« kommt. Solange er aber (noch) nicht gekommen bzw. »wiedergekommen« ist, hat solche Gewalt kein Recht in der gegenwärtigen Welt, weil sie die Zukunft des kommenden Gottes vorwegnehme.

Die Rede vom Zorn Gottes kann daher nicht einfach entfallen. Gottes Zorn ist für eine Schöpfung, die zusammen mit den Christen noch auf ihre Erlösung wartet (Röm 8,18-27), weiterhin als Fundamentalkritik an der bestehenden Welt von Bedeutung. Der Zorn Gottes widerspricht der normativen Kraft des Faktischen und damit der realen Welt. Er ist Ausdruck für die engagierte Form des Protests, der überhaupt denkbar ist. Indem Gott den Menschen in seine Sünde »dahingibt« (Röm 1,24ff), wird der Zorn Gottes allerdings zu einer auch empirischen (wenn auch

⁶⁷ Welker, Geist, 129f.

verborgen empirischen) Realität: Der Mensch wird als Täter und Opfer von Gewalt bei seiner Gewalttätigkeit behaftet und bleibt ihr verfallen, bis ihn der leidende Gott davon erlöst und selbst in die Nachfolge des um der Gerechtigkeit willen leidenden Christus beruft.

Der Umschwung von der praktizierten zur irdisch erlittenen Gewalt ist daher der »turning point« in der innerbiblischen Religionsgeschichte: Ohne den in Christus erkennbaren sowie durch sein Leben und Sterben geheiligten Gewaltverzicht, der das Erleiden von Gewalt ihrem Tun vorzieht, könnten sich Kirche und Welt nicht verändern. Gottes Niederlage im Kampf gegen irdische Gewalttätigkeit ist in der Gestalt des Erleidens ihr heimlicher Triumph über sie. Denn Gewalt lebt davon, dass sie sich spiralförmig und eskalierend entfaltet und sich auf diese Weise vervielfältigt. Gewalt zu besiegen heißt, auf ihren Gebrauch tunlichst zu verzichten. Dies ist nicht immer möglich, weil der Schutz des Nächsten den gelegentlichen Einsatz von Gewalt erforderlich machen könnte, aber immer als Gottes Möglichkeit zu prüfen.

Bibliographie

- Assmann, J., Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: E. Otto (Hg.), Mose. Ägypten und das Alte Israel, Stuttgart 2000
- , Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998
- Athmann, P.-J., Die religionspolitischen Ziele der Jehu-Revolution, ZThG 2 (1997), 59-82
- Berger, K., Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?, Gütersloh 1999
- Bertholet, A., Das Alte Testament und Kriegsfrömmigkeit, Tübingen 1917
- Cancik, H., Christentum und Todesstrafe. Zur Religionsgeschichte der legalen Gewalt, in: H. v. Stietencron (Hg.), Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen, Düsseldorf 1979, 311-337
- Caspari, W., Was stand im Buch der Kriege Jahwes?, ZWTh 54 (1912), 110-158
- Colpe, C., Zur Bezeichnung und Bezeugung des »Heiligen Krieges«, BThZ 1 (1984), 45-57 u. 189-214
- Craigie, P.C., The Problem of War in the Old Testament, Grand Rapids 1978
- , Yahweh is a man of war, SJTh 22 (1969), 183-188
- Dietrich, W., Jesaja und die Politik (BEvTh 74), München 1976
- Donner, H., Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 1, Göttingen 1984
- Ebach, J., Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte, Gütersloh 1980
- Eissfeldt, O., Krieg und Bibel, Tübingen 1915
- Gekle, H., Art. »Agression«, in: HrwG 1, Stuttgart u.a. 1988, 394-406
- Gelston, A., The War of Israel, SJTh 17 (1964), 325-331
- Girard, R., Hiob – ein Weg aus der Gewalt, Zürich 1990
- , Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987
- , Das Ende der Gewalt. Analyse eines Menschheitsverhängnisses, Freiburg i.Br. u.a. 1983

- , *Der Sündenbock*, Zürich 1988
- Gottwald, N. K.*, *Holy War in Deuteronomy; Analysis and Critique*, RExp 61 (1964), 296-310
- Gunkel, H.*, *Israelitisches Heldentum und Kriegsfrömmigkeit*, Göttingen 1916
- Gunnweg, A.H.*, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart u.a. 1993
- Haag, E.*, *Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt*, in: *N. Lohfink* (Hg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg i.Br. u.a. 1983, 159-213
- Herrmann, S.*, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München ²1980
- Janowski, B.*, *Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung*, in: *ders.* (Hg.), *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, 303-326
- , *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003
- Jones, G.H.*, »Holy War« or »Yahweh War«?, VT 25 (1975), 642-658
- Kang, S.-M.*, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East* (BZAW 177), Berlin/New York 1989
- Kittel, R.*, *Das Alte Testament und unser Krieg*, Leipzig 1916
- Krieger, K.-S.*, *Gewalt in der Bibel. Eine Überprüfung unseres Gottesbildes*, Münsterschwarzach 2002
- Kroker, E.J.M.* (Hg.), *Die Gewalt in Politik, Religion und Gesellschaft*, Stuttgart u.a. 1976
- Lind, M.C.*, *Yahweh is a Warrior; The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Scottsdale, 1980
- Lohfink, N.*, Art. »Herem«, in: ThWAT 3 (1982), 192-213
- , (Hg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg i.Br. u.a. 1983
- , *Gewalt als Thema der alttestamentlichen Forschung*, in: *ders.* (Hg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg i.Br. u.a. 1983, 15-50
- , *Die Schichten des Pentateuch und der Krieg*, in: *ders.* (Hg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg i.Br. u.a. 1983, 51-110
- Malamat, A.*, *Israelite Conduct of War in the Conquest of Canaan*, in: *Symposia Celebrating the 75th Anniversary of the Founding of the American School of Oriental Research (1900-1975)*, hg. von *F.M. Cross*, 1979, 35-55
- McCarthy, D. J.*, *Israelite Conduct of War in the Conquest of Canaan According to the Biblical Tradition*, ASOR Symposia, ed. *F.M. Cross*, Cambridge, Mass, 1979, 35-55
- Mendenhall, G. E.*, *The Hebrew Conquest of Palestine* (BA 25), 1962, 66-87
- Michel, A.*, *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament* (FAT 37), Tübingen 2003
- Miggebrink, R.*, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002
- Miles, J.*, *Gott. Eine Biographie*, München ⁴2002
- Mosis, R.*, *Untersuchungen zur Theologie des deuteronomistischen Geschichtswerkes*, Freiburg i.Br. u.a. 1973
- Popper, K.*, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1-2, Tübingen ⁷1992
- Preuss, H. D.*, *Alttestamentliche Perspektiven von Macht und Gewalt*, in: *H. Greifstein* (Hg.), *Macht und Gewalt*, Hamburg 1978
- , Art. »Milhamah«, in: ThWAT 4 (1984), 914-926

- Rad, G. v.*, Der Heilige Krieg im Alten Testament, Göttingen 1958
- Schmidt, W.H.*, Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn ⁸1996
- Schroer, S./Staubli, T.*, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998
- Schröter, J.*, Gewaltverzicht und Reich Gottes. Der Verzicht auf Gewalt als Zeichenhandlung angesichts des Reiches Gottes in der ältesten Jesusüberlieferung, BThZ 20 (2003), 157-178
- Sider, R.J.*, Jesus und die Gewalt, Maxdorf 1979
- Smend, R.*, Jahwekrieg und Stämmebund (FRLANT 84), Göttingen 1966
- Stietencron, H. v.* (Hg.), Angst und Gewalt: Ihre Funktion und ihre Bewältigung in den Religionen, in: *ders.* (Hg.), Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen, Düsseldorf 1979, 311-337
- Stolz, E.*, Jahwes und Israels Kriege; Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel (AThANT 60), Zürich 1972
- , (Hg.), Religion zu Krieg und Frieden, Zürich 1985
- Strübind, K.*, Tradition als Interpretation in der Chronik (BZAW 201), Berlin/New York 1991
- , Volk, Kultur und Bürgerrecht im Alten Testament, ZThG 7 (2002), 144-176
- Vaux, R. de*, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen (Bd. 2), Freiburg i.Br. 1960, 55-81
- Weimar, P.*, Jahwekriegserzählungen in Ex 14, Jos 10, Jdc 4 und 1 Sam 7, Biblica 57 (1976), 38-73
- Weippert, H.*, Jahwekrieg und Bundesfluch in Jeremia 21,1-7, ZAW 82 (1970), 396-409
- Welker, M.*, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992
- Zenger, E.*, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), Freiburg i.Br. u.a. 1994
- Zimmerli, W.*, Die Weltlichkeit des Alten Testaments, Göttingen 1971