



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Der gute Gott und sein gewalttätiges Wort.

Studie zur Gewalt im Alten Testament

mit einem Ausblick auf das Neue Testament

verfasst von

Gertrude Beneš

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Katholische Fachtheologie

Betreuer:

Univ.- Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	Seite 3
2.	Ursachen der Gewalt – zwei Thesen	Seite 7
2.1	Gewalt im Menschen verankert?	
	Die Theorie von René Girard	Seite 8
2.1.1	Girards anthropologische Grundlegung	Seite 8
2.1.2	Raymund Schwager als Befürworter von Girards These	Seite 11
2.1.3	Kritiker von Girards These	Seite 15
	2.1.3.1 Arnold Angenendt	Seite 15
	2.1.3.2 Johann ev. Hafner und Knut Wenzel	Seite 16
2.2	Monotheismus als Ursache für Gewalt?	
	Jan Assmann und die „Mosaische Unterscheidung“	Seite 17
2.2.1	Die „Mosaische Unterscheidung“	Seite 17
2.2.2	Assmanns Reaktion auf Kritiken	Seite 20
	2.2.2.1 Zu Intoleranz, Gewalt und Ausgrenzung	Seite 20
	2.2.2.2 Zu Monotheismus versus Polytheismus	Seite 21
	2.2.2.3 Monotheismus und die Sprache der Gewalt	Seite 24
2.3	Resümee aus den beiden Thesen	Seite 26
3.	„Ist Gott ein gewalttätiger Gott?“	
	Auseinandersetzung mit konkreten Bibeltexten	Seite 28
3.1	Bilder der Gewalt	Seite 28
3.1.1	Die Rettung am Schilfmeer Ex 14-15	Seite 28
	3.1.1.1 Zum Kontext	Seite 30
	3.1.1.2 Geschichtliche Aspekte	Seite 37
	3.1.1.3 Die Auslegung des Origenes zur Gewalt im Buch Exodus	Seite 40
	a) Vom mehrfachen Schriftsinn	Seite 40
	b) Die allegorische Auslegung zur Gewalt im Buch Exodus	Seite 41
3.1.2	Die Landnahmeerzählung Jos 6	Seite 43
	3.1.2.1 Zum Kontext	Seite 44
	3.1.2.2 Geschichtliche Aspekte	Seite 49
	3.1.2.3 Die Auslegung des Origenes zur Gewalt im Buch Josua	Seite 53

a)	Wer ist Josua?	Seite 53
b)	Die allegorische Auslegung zur Gewalt im Buch Josua	Seite 54
c)	Land als Leben nach der Taufe	Seite 57
3.2	Gegenbilder zur Gewalt	Seite 60
3.2.1	Minimierung der Gewalt durch das alttestamentliche Recht	Seite 60
3.2.2	Aufdeckung und Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit	Seite 63
3.2.2.1	Das „messianische“ Konzept des Gewaltverzichts in Jes 11	Seite 63
3.2.2.2	Überwindung der Gewalt in den Liedern vom Gottesknecht	Seite 64
4.	Ausblick in das Neue Testament am Beispiel Offenbarung des Johannes	Seite 72
4.1	Entstehungssituation	Seite 72
4.2	Bilder der Gewalt - Gott als Verursacher von Gewalt	Seite 73
4.3	Der Ruf nach Vergeltung	Seite 77
4.4	Gegenbilder zur Gewalt	Seite 78
4.4.1	„Das Schwert, das aus seinem Munde kam“	Seite 78
4.4.2	Das „Lamm“	Seite 80
5.	Zusammenfassung	Seite 82
	Bibliographie	Seite 88
	Abstract	Seite 91

1. Einleitung

Die Erfahrung zeigt, dass viele Menschen Probleme mit der Gewaltthematik in der Bibel haben. Besonders dem Alten Testament haftet der Ruf an, eine Schlagseite zur Gewalt zu haben; was vielfach irritiert, sind jene Bibeltexe, die Gott selbst als gewalttätig darstellen.

Dieses Problembewusstsein ist nicht neu; schon der urchristliche Ketzler Markion unterschied zwischen dem bösen, gewalttätigen Gott des Alten Testaments und dem liebenden, barmherzigen Gott des Neuen Testaments. Die Folge war, dass Markion das Alte Testament generell verwarf.

Bei dieser Einstellung wird aber übersehen, dass es im Neuen Testament ebenso Texte gibt, die mit Gewalt in mehrfacher Form zu tun haben. Man denke z. B. an verschiedene Jesusworte im Markus- und Matthäusevangelium, wo es um Gerichtsankündigungen geht. In besonders drastischer Weise stellt die Offenbarung des Johannes Gewalt dar, die von Gott selbst ausgeht. Man denke nur an die verschiedenen Plagen, die den vom Glauben abgefallenen Menschen angedroht werden.

Es ist erstaunlich, dass sich bereits die Kirchenväter in der Frühzeit des Christentums mit der Gewaltthematik in der Bibel beschäftigten. So hatten die Hörer der Predigten des Origenes enorme Schwierigkeiten im Umgang mit bestimmten Bibeltexen, die einen Gott zeigten, der Gewalt ausübte oder zumindest anordnete. Origenes versuchte daraufhin, mit Hilfe der allegorischen Auslegung eine Antwort auf diese Fragen zu finden.

Obwohl der Markionismus zu jeder Zeit latent vorhanden war, so wurde doch erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts das Thema „Gewalt in der Bibel“ wieder aufgegriffen und neu behandelt. Allerdings gab es laut Norbert Lohfink nur wenige Studien zu diesem Thema in der alttestamentlichen Theologie. Zu nennen wäre das 1980 erschienene Buch von Jürgen Ebach „Das Erbe der Gewalt“, in dem er betont, Jahwe sei gerade als Israels Retter gewalttätig.¹ Lohfink stellt fest, dass es vor dieser noch ganz anfangshaften Zuwendung von Alttestamentlern zum umfassenden Thema „Gewalt“ nur Auseinandersetzungen mit speziellen Reizthemen gab, wie zu den Themen „Fluchpsalmen“ und „Krieg“.²

Vor den weiteren Ausführungen über die biblische Gewaltthematik soll zunächst der Begriff „Gewalt“ näher definiert werden. Es muss unterschieden werden zwischen legitimer Gewalt, die im Lateinischen *potestas* genannt wird, und illegitimer Gewalt, im Lateinischen als *violentia* bezeichnet. Die legitime Gewalt steht in engem Zusammenhang mit dem Recht, das

¹Vgl. LOHFINK, Norbert, „Gewalt“ als Thema alttestamentlicher Forschung, in: DERS. (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg im Breisgau 1983, 28.

² Vgl. ebd. 30.

zwar paradoxerweise wiederum Gewalt ausübt, aber dem Schutz der Menschen dient. Die illegitime Gewalt ist jene, die willkürlich angewendet wird und sich zerstörerisch auf den Menschen auswirkt.³ Diese unrechtmäßige und destruktive Gewalt soll im Folgenden näher beleuchtet werden und dabei sollen verschiedene Forschungspositionen zur Sprache kommen. Wenn auch die Gewaltproblematik in der Bibel und hier besonders die Frage nach der göttlichen Gewalttätigkeit von der alttestamentlichen Theologie zunächst eher totgeschwiegen wurde, so fand sie doch von außerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft her Beachtung. So lassen sich bei der Frage nach den *Ursachen der Gewalt* zwei bedeutende Thesen nennen, die, obwohl sie schon einige Zeit zurückliegen, doch Eingang in diese Arbeit finden sollten. Denn sie zeigen eine gewisse Zeitlosigkeit und Aktualität der stets wiederkehrenden Anfragen an die Bibel:

„Warum so viel Gewalt?“ und daraus resultierend: „Ist Gott selbst gewalttätig?“

Es handelt sich erstens um die *Theorie von René Girard*, die Anfang der 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts aufgekommen ist. Girard vertritt die These, dass Gewalt im Menschen verankert ist und er nimmt die Erlösung aus der Gewalt in Verbindung mit der Gestalt des Sündenbocks an.

Lohfink hat sich mit dieser Theorie auseinandergesetzt und stellt wertneutral fest:

„Der Franzose René Girard ist von Literaturtheorie, Psychoanalyse, Ethnologie und Gesellschaftstheorie her zu einer Theorie der Gewalt gekommen, die ihn hinterher das Neue Testament und von ihm aus auch das Alte Testament als für die menschliche Beurteilung der Gewalt zentrale Textbereiche entdecken ließ.“⁴

Girards Theorie wurde zunächst von dem Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager rezipiert, der dessen Theorie auf alt- und neutestamentliche Texte bezog. Zu diesem Thema wird vorwiegend Raymund Schwagers Werk: „Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften“ herangezogen, das 1978 erschienen ist. Allerdings fanden sowohl Girards Theorie als auch die Rezeption Schwagers etliche Gegenstimmen, die es aufzuzeigen gilt. Hier ist vor allem Arnold Angenendt, emeritierter Professor für Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte in Münster, zu nennen, dessen kritische Äußerungen in der Schrift „Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie“ aus dem Jahr 2011 zu finden sind.

³ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Recht und Gewalt im Alten Testament, in: FISCHER, Irmtraud (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation, Freiburg im Breisgau 2013, 319.

⁴ LOHFINK, „Gewalt“ 40.

Eine ebenfalls kritische Stellung bezogen der aus Potsdam stammende Religionswissenschaftler Johann Ev. Hafner und der Regensburger Dogmatiker Knut Wenzel in dem von Peter Walter 2005 herausgegebenen Werk „Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott“.

Hier wird das Thema „Religion und Gewalt“ unter verschiedenen Aspekten beleuchtet.

Um das Gewaltpotential des Monotheismus geht es dann konkret bei der zweiten von Bedeutung erscheinenden *These von Jan Assmann*, dessen Werk „Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur“ 1998 erschienen ist. Darin sieht er den Monotheismus als Ursache für die Gewalt. Er will aufzeigen, dass der alttestamentliche Monotheismus mit seinem ausschließlichen Wahrheitsanspruch zwangsläufig ein höheres Gewaltpotential aufweist als die polytheistischen Religionen. Seine These löste gleichfalls heftige Reaktionen aus, mit denen er sich intensiv auseinandersetzte und die ihn zu einem nicht uninteressanten Umdenken veranlassten. Besondere Bedeutung haben seine Folgewerke „Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus“ aus dem Jahr 2003 und „Monotheismus und die Sprache der Gewalt“ von 2006. Diese Reaktionen scheinen beachtenswert und sollen daher in dieser Arbeit zur Sprache kommen, bevor dann die grundlegende Frage behandelt wird:

„Lässt sich der Vorwurf, Gott sei gewalttätig, entkräften?“

Dazu erscheint es wichtig, sich zunächst mit Texten, die das Bild eines gewalttätigen Gottes zeigen, auseinanderzusetzen, wie z. B. die Schilfmeergeschichte im Buch Exodus und die Landnahmeerzählung im Buch Josua. Beide Erzählungen enthalten ein Gewaltpotential, das einer Erklärung bedarf und nicht unreflektiert hingenommen werden kann. Es müssen sowohl Kontext als auch geschichtliche Aspekte beachtet werden. Wichtig scheint dabei der Hinweis, dass es sich um „*Bilder der Gewalt*“ handelt. Damit ist gemeint: Ein Bild stellt etwas dar, das verschieden ausgelegt werden kann, je nachdem, von welcher Seite es betrachtet wird. So werden verschiedene Menschen verschiedene Sichtweisen vertreten. Ähnlich verhält es sich beim Herangehen an einen Bibeltext. Daher wird in gleicher Weise die allegorische Auslegung des Origenes Beachtung finden, dessen Hörer seiner Predigten Schwierigkeiten beim Verständnis von gewaltbesetzten Bibeltexten hatten.

Bei der Literaturlauswahl handelt es sich teils um kürzere Beiträge, die für ein breiteres Publikum geschrieben wurden, teils um konkrete Auslegungen verschiedener Autoren zur Gewaltproblematik in der Bibel.

Die Grazer Alttestamentlerin Irmtraud Fischer behandelte das Thema aufgrund oft gestellter Anfragen an den Text der Schilfmeererzählung in der Osternacht. Daher stellt sie in ihrem

Beitrag zum Thema „Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung“ in der Zeitschrift „Bibel und Kirche“ die provokante Frage: „Warum lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppen ersaufen?“ Sie wirft dabei einen Blick auf die Vorgeschichte des Geschehens, thematisiert aber auch eine gewisse antijüdische Einstellung der Leser.

In ähnlicher Weise behandelt der Neutestamentler Klaus-Stefan Krieger diese Frage. Er nimmt Stellung zu Fragen der „Gewalt in der Bibel“ in seinem gleichnamigen Buch.

Bereits aus dem Jahr 1995 stammen die Beiträge des Alttestamentlers Manfred Görg. In seinem Buch „Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt“ nimmt er sowohl auf die Schilfmeererzählung im Buch Exodus als auch auf die Landnahmeerzählung im Buch Josua Bezug. Besonders beschäftigt er sich mit den geschichtlichen Aspekten, wobei zu beachten ist, dass er diese Erzählungen noch zum jahwistischen Geschichtswerk rechnet, eine Sichtweise, die heute überholt ist.

Aktueller ist die geschichtliche Auffassung von Juan Peter Miranda, der in seinem Buch „Kleine Einführung in die Geschichte Israels“ aus dem Jahr 2002 einen Einblick in die neuesten Erkenntnisse über archäologische Funde und außerbiblische Texte gibt. Diese sind zum Verständnis der Texte in den Büchern Exodus und Josua zu beachten.

Bezüglich der Landnahmeerzählung im Buch Josua wird konkret die Geschichte über die Eroberung Jerichos in den Blick genommen. Besonderes Augenmerk verdient hier die Tatsache, dass es sich um mehrere Schichten des Textes handelt, auf die sowohl Erich Zenger in seinem Kommentar zum Buch Josua als auch Ludger Schwienhorst-Schönberger in den beiden Schriften „Die Eroberung Jerichos. Exegetische Untersuchung zu Josua 6“ aus dem Jahr 1986 und „Josua 6 und die Gewalt“ in dem von Ed Noort herausgegebenen Werk „The book of Josua“ aus dem Jahr 2012 hinweisen.

Beide Erzählungen – Schilfmeer- und Landnahmeerzählung – fanden Beachtung beim Kirchenvater Origenes, dem wohl einflussreichsten Theologen der griechischen Kirche. Er wollte den damaligen Christen in seinen Predigten nahebringen, dass es sich bei Gewalttexten im Alten Testament dennoch um aktuelles Wort Gottes handelt. Er versuchte dies mit Hilfe der allegorischen Auslegung. Seine Predigten sind uns über Rufin in lateinischer Sprache erhalten. Theresia Heither, Theologin und Benediktinerin in der Abtei Mariendonk am Niederrhein ist maßgeblich verantwortlich für die deutsche Übersetzung dieser Homilien des Origenes, wie die „Predigten des Origenes zum Buch Exodus“ im Jahr 2008. Zwei Jahre vorher verfasste sie gemeinsam mit dem Theologen Thomas R. Elßner „Die Homilien des Origenes zum Buch Josua. Die Kriege Josuas als Heilswirken Jesu“.

Diese oben genannten Texte aus den Büchern Exodus und Josua, die das Bild eines gewalttätigen Gottes zeigen, dürfen aber nicht isoliert gesehen werden. Vielmehr ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass bei einem Blick auf das gesamte Alte Testament jene Texte, die Gewaltüberwindung zum Thema haben, überwiegen. Daher sollen in einem weiteren Schritt „*Gegenbilder zur Gewalt*“ Beachtung finden, wobei sich der Bogen von Minimierung der Gewalt durch das alttestamentliche Recht bis zur Aufdeckung und Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit spannen wird.

Zu dieser Thematik ist besonders der Beitrag von Ludger Schwienhorst-Schönberger von Bedeutung, der über „Recht und Gewalt im Alten Testament“ eine Studie verfasste, welche in Irmtraud Fischers herausgegebenem Werk zu „Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation“ zu finden ist.

Ebenfalls mit dem Thema Gewaltüberwindung haben sich die beiden Bibelwissenschaftler Walter Dietrich (Altes Testament) und Moisés Mayordomo (Neues Testament) auseinandergesetzt und ihre Ergebnisse 2005 in ihrem gemeinsamen Werk „Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel“ präsentiert.

Besondere Aufmerksamkeit erfordern die vier Lieder vom Gottesknecht in Deuteriojesaja, über die neben den oben genannten Autoren der Trierer Theologe und emeritierte Professor für Altes Testament Ernst Haag bereits zu Beginn der 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts in der Reihe der „*Quaestiones Disputatae*“ einen Sachbeitrag leistete mit dem Titel „Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt“, welcher, gemeinsam mit anderen Beiträgen, von Norbert Lohfink in dem Sammelwerk „Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament“ herausgegeben wurde.

Zuletzt muss ein *Ausblick in das Neue Testament* gemacht werden, da dort ebenfalls Texte vorhanden sind, in denen von einem gewalttätigen Gott die Rede ist. Als Beispiel wird die Offenbarung des Johannes angeführt. Diese letzte Schrift des Neuen Testaments gilt als eine sehr umstrittene Schrift, vor allem wegen der Gewaltbilder, die in ihr vorhanden sind. Dabei wird jedoch übersehen, dass es in gleicher Weise Textabschnitte gibt, die ein gegenteiliges Bild zeichnen. Dies soll in einigen Schritten dargelegt werden, wobei neben Kommentaren von Exegeten, wie Heinz Giesen, Ulrich B. Müller und Jürgen Roloff ein Beitrag von Konrad Huber aus der Zeitschrift „Bibel und Kirche“ zur Sprache kommen wird.

2. Ursachen der Gewalt – zwei Thesen

In zwei Schritten soll nun auf die Ursachen der Gewalt eingegangen werden, bevor das Thema konkret behandelt wird. Zuerst wird der Erklärungsversuch des französischen

Literatur- und Kulturwissenschaftlers René Girard vorgelegt, der seine These allgemein anthropologisch belegt. In einem zweiten Schritt wird mit Jan Assmann der Monotheismus als Ursache für Gewalt thematisiert.

2.1 Gewalt im Menschen verankert?

Die Theorie von René Girard

2.1.1 Girards anthropologische Grundlegung

Das Hauptwerk von René Girard zur Gewaltproblematik ist das 1972 erschienene Buch „La violence et le sacré“, zu Deutsch „Die Gewalt und das Heilige“. Darin entwirft er ein Modell, nach dem sich in allen primitiven Gesellschaften ein Gewaltpotential aufbaut, das durch Nachahmung und Rivalität ausgelöst wird. Mehrere Faktoren führten Girard zu seiner Theorie:

- 1) Die Religion spielte in den primitiven Gesellschaften eine zentrale Rolle, die das ganze öffentliche und private Leben beherrschte.
- 2) Girard sieht das Leben des Menschen von Anfang an in gewaltsame Strukturen hinein verwoben, denn der Mensch sei ein Wesen der Leidenschaft und würde nur zu leicht von Wut und Zorn überwältigt. Zorn könne in der Folge blind machen und leicht zum Totschlag führen, da der Mensch keinen angeborenen Mechanismus habe, um seine Aggressionen zu hemmen.
- 3) Girard fragt sich nun, warum sich diese vernunftlose Gewalt so leicht ausbreiten kann und er kommt zu dem Schluss: Das Handeln des Menschen wird von Nachahmung = Mimesis bestimmt; seine Wünsche und Begierden sind immer an einem Vorbild orientiert. Wenn aber zwei nach dem Gleichen streben und nicht beide es erhalten können, so werden sie zu Rivalen, was in der Folge zu Gewalttätigkeit führt.
- 4) Die Konflikte, die sich daraus ergeben, führen letztlich zu einem Kampf aller gegen alle und können nur dadurch befriedet werden, dass sich die Gewalt an einem willkürlich ausgesuchten Opfer abreagiert. Dieser „Sündenbock“ wird für die Krise verantwortlich gemacht und in einem Lynchmord für die Schuld aller geopfert. Weil der „Sündenbock“ durch sein Opfer den Frieden der Gemeinschaft ermöglicht, wird nun der ursprüngliche Lynchmord kultisch als Opfer dargestellt. Das schuldige Opfer ist nun nicht nur Inbegriff des Schrecklichen, sondern gleichzeitig Inbegriff des Rettenden.⁵

⁵Vgl. SCHWAGER, Raymund, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, 1. Aufl., München 1978, 14f.18.20.30f; vgl. LOHFINK, „Gewalt“ 44f.

Für die archaischen Gesellschaften ist das Opferritual eine Möglichkeit, den Hang zur Gewalttätigkeit quasi prophylaktisch auszuschalten. Es hält allerdings nur eine bestimmte Zeit an, danach muss es wiederholt werden. Mit anderen Worten, die Opferhandlungen sind eine Nachbildung vom Sündenbockmechanismus: Dazu gehören Riten, durch die sich die Opfernden gegenseitig erregen. Allerdings werden sie in geordnete Bahnen gelenkt, um Blutvergießen zu vermeiden. In den primitiven Gesellschaften war die Vorstellung wesentlich, dass „irgendeine Gottheit das Opfer annimmt und die opfernde Gemeinschaft segnet“ und gleichzeitig ist dies „der mythologische Ausdruck für die Tatsache, daß [sic] die Aggressivität einmal mehr nach außen abgeleitet und der Friede innerhalb der Gemeinschaft gesichert wird.“⁶

Norbert Lohfink hat sich in dem 1983 von ihm herausgegebenen Werk „Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament“ zu Girard zu Wort gemeldet und bemerkt dazu, dass

„... es in solchen archaischen Gesellschaften keine Unterscheidung von Religion und Gesellschaft geben kann. Beides ist eine Einheit. Die Opfer der um der Vermeidung unkontrollierbarer Gewalt willen kontrolliert gehandhabten rituellen Gewalt sind ursprünglich Menschen, auf späteren Stufen dann auch Tiere oder sogar andere Opfertiere. Es können sich höchst sublimale Systeme der symbolischen Vertretung entwickeln. Je unrealer allerdings das rituelle Geschehen ist, desto gefährdeter ist auch wieder seine gesellschaftliche Wirksamkeit.“⁷

Als sich aus den archaischen Kulturen allmählich höhere Kulturen entwickelten, mussten neue Methoden zur Gewaltbändigung gefunden werden. Es war dies das Rechtswesen, das allerdings in keinster Weise ohne Gewalt auskam, sei es mit punktueller Gewalt, sei es auch nur mit Gewaltandrohung. Girard ist daher davon überzeugt, dass der Sündenbockmechanismus die bedrohte Gesellschaft aus dem Teufelskreis der Gewalt befreit und die Grundstrukturen der sozialen Ordnung, der Religion und der Kultur darauf zurückzuführen sind.⁸

Hier noch einmal die Grundgedanken von Girards Theorie, zusammengefasst von dem bereits zitierten Innsbrucker Dogmatikprofessor Raymund Schwager, einem Befürworter seiner Theorie:

„1. Die fundamentale menschliche Begierde ist von sich aus auf kein spezifisches Objekt hingeeordnet. Sie erstrebt jenes Gut, das ihr durch eine andere Begierde als erstrebenswert bezeichnet wird. Sie ahmt ein Vorbild nach.“

⁶ SCHWAGER, Sündenbock 33.

⁷ LOHFINK, „Gewalt“ 46.

⁸ Vgl. SCHWAGER, Sündenbock 34f.

2. Durch die Mimesis eines fremden (vorbildlichen) Strebens entsteht unweigerlich ein Konflikt, weil die zweite Begierde das gleiche Objekt wie die erste erstrebt. Aus dem Vorbild wird zugleich ein Rivale. Dabei wird das umstrittene Objekt aus dem Auge verloren. Je mehr die Begierde sich steigert, desto ausschließlicher richtet sie sich auf die fremde Begierde selber, verehrt und bekämpft diese in einem. Die Rivalität tendiert schließlich zur Gewalt, die nun selbst als erstrebenswert erscheint. Sie wird zum nachahmenswerten Zeichen eines erfolgreichen Lebens.
3. Da alle Menschen zur Gewalttätigkeit tendieren, ist ein friedliches Zusammenleben keineswegs selbstverständlich. Vernunft und guter Wille (*contrat social*) genügen nicht. Aufbrechende Rivalitäten können die bestehende Ordnung leicht gefährden, die Normen auflösen und die kulturellen Vorstellungen verwischen. Neue Räume relativen Friedens entstehen jedoch dort, wo die wechselseitigen Aggressionen plötzlich in die einmütige Gewalt aller gegen einen umschlagen (Sündenbockmechanismus).
4. Durch die kollektive Entladung der Leidenschaft auf den Sündenbock wird dieser zugleich sakralisiert. Er erscheint sowohl als verflucht wie als heilbringend. Von ihm geht ein sakraler Schrecken aus. Um ihn herum entstehen Tabuvorschriften und eine neue soziale Ordnung.
5. In den Opfern wird die ursprüngliche kollektive Übertragung der Gewalt auf den zufälligen Sündenbock in einem streng kontrollierten rituellen Rahmen nachvollzogen. Die internen Aggressionen werden dadurch einmal mehr nach außen abgeleitet, und die Gemeinschaft wird vor Selbstzerstörung bewahrt.“⁹

Girards Theorie löste in der Folge einige Diskussionen aus, er selbst erweiterte seine anthropologische Grundlegung um einen religiösen Aspekt: Er wies darauf hin, dass „einzig die christlichen Evangelien der Grundstruktur aller Religionen nicht folgen. Sie verschleierten nicht den Sündenbockmechanismus, durch den die Gewalt gesellschaftlich gebändigt wird, sondern deckten ihn auf.“¹⁰ Im Dialog mit Raymund Schwager stimmt er zu, dass Jesus zum Sündenbock geworden ist, aber mit umgekehrten Vorzeichen. D. h. Jesus setzt dem rituellen Spiel ein Ende, indem er keinen Widerstand leistet. Dazu Girard wörtlich:

„Die Art und Weise seiner Handlung kann durch die mimetische Theorie verständlich gemacht werden. Indem er durch den öffentlichen Charakter seines Todes die Macht der Opfer bloßlegt, lockert er deren Umklammerung; längerfristig neutralisiert er den Mechanismus, dessen Effektivität geradezu das Geheimnis verlangt.“¹¹

⁹ SCHWAGER, Sündenbock 57.

¹⁰ LOHFINK, „Gewalt“ 41.

¹¹ GIRARD, René, *Mimetische Theorie und Theologie*, in: NIEWIADOMSKI, Józef/PALAUER, Wolfgang (Hg.), *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke*, Thaur 1995, 25.

Girard sieht Christus nicht als einen sakralisierten Sündenbock unter vielen, sondern als *den* Sündenbock an sich. Mit Schwager stimmt er überein, dass Jesus als wahrer Gott und wahrer Mensch der vollkommene Sündenbock ist, der allen anderen irdischen, unvollkommenen Sündenböcken gegenübergestellt werden muss, deren Wirksamkeit zeitlich limitiert bleibt.¹²

2.1.2 Raymund Schwager als Befürworter von Girards These

An dieser Stelle sei nun die Rezeption, die Girards Theorie von Raymund Schwager erfahren hat, näher beleuchtet. Bereits in der Einleitung zu seinem 1978 erschienen Buch „Brauchen wir einen Sündenbock?“ mit dem Untertitel „Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften“ stellt Schwager fest, welche Herausforderung die Arbeiten Girards für die Theologie seien. Sie würden die alt- und neutestamentlichen Schriften in ein neues Licht rücken und neue Einsicht in die innere Einheit der großen biblischen Themen ermöglichen. Daher versucht Schwager, wie er betont, „ die Fruchtbarkeit dieses neuen Entwurfes für eine synthetische Interpretation des Alten und Neuen Testaments in einem ersten Anlauf näher zu prüfen.“¹³ Er arbeitet zunächst die alttestamentlichen Texte durch und stellt sich die Frage: „Welche Möglichkeiten bietet die Theorie Girards für eine Interpretation?“

Dazu befasst er sich zunächst mit den „Gewalttaten unter Menschen“, die das Leben der Menschen von Anfang an bestimmen. Neben Berichten von einzelnen Menschen, die andere getötet haben und dem Hinweis, dass Israel Bewohner des Landes ausgerottet und ganze Städte und Königreiche vernichtet hat, wird erzählt, dass Völker über andere Völker hergefallen sind. Kurzum, Gewalttaten unter Menschen spielen eine große Rolle, immerhin finden sich über sechshundert Stellen in den alttestamentlichen Schriften, die davon berichten, dass einzelne Menschen, Könige oder ganze Völker über andere hergefallen sind und sie getötet haben.¹⁴

Neben den Menschen erscheint aber auch Gott als „Der gewalttätige Jahwe“. Schwager schätzt auf etwa tausend Stellen, die davon sprechen, dass „der Zorn Jahwes entbrennt, daß [sic] er mit Tod und Untergang bestraft, wie ein fressendes Feuer Gericht hält, Rache nimmt und Vernichtung androht.“¹⁵

Die zahlreichen Texte über die göttliche Gewalt teilt Schwager in vier Gruppen ein:

- „1. Gott erscheint als ein irrationales Wesen, das ohne verständlichen Grund tötet oder töten will.
2. Er reagiert auf die vorausgehenden bösen Taten der Menschen, und er führt die Rache selber aus.
3. Er bestraft Übeltäter, indem er sie in seinem Zorn anderen (grausamen) Menschen ausliefert.

¹² Vgl. ebd. 28f.

¹³ SCHWAGER, Sündenbock 11f.

¹⁴ Vgl. ebd. 58.

¹⁵ Ebd. 65.

4. Die Frevler bestrafen sich selber, indem ihre Taten auf ihr Haupt zurückfallen.“¹⁶

Wenn man nun diese vier Textgruppen analysiert, so muss man feststellen, dass die erste Gruppe äußerst selten ist und eher ein Überbleibsel archaischer Vorstellungen sein dürfte. Die direkt und indirekt strafende Gewalt Gottes bezieht sich wohl auf menschliche Gewalttaten, die als Handeln Gottes interpretiert werden. Und dass die Taten der Frevler auf sie selbst zurückfallen, lässt sich z. B. durch die vielen alttestamentlichen Bittgebete beweisen, in denen Gott um Rache und Hilfe gegen Feinde angerufen wird. In jedem Fall, so lässt sich feststellen, ist Gewalt ein zentrales Thema im Alten Testament.

Schwager will nun zeigen, wie einzelne Theorieelemente von Girard zur Sprache kommen: In Übereinstimmung mit der Theorie Girards sehen die alttestamentlichen Schriften die Wurzel der Sünde und Gewalttat im Neid und in der Eifersucht. Ein typisches Beispiel dafür ist die Erzählung von Kain und Abel (Gen 4).

Welche Funktion hat aber nun die Mimesis?

„Die Gewalttat folgt der Eifersucht und Rivalität. Diese aber entstehen nicht spontan. Gemäß den Analysen Girards entspringen sie ihrerseits aus der Mimesis, aus der Nachahmung fremder Vorbilder.“¹⁷

Schwager sieht die Nachahmung vor allem im Zusammenhang mit dem Götzendienst. Da die Nachahmung fremder Kulte als kapitales Verbrechen gesehen wird, wird dem Volk für diesen Fall die Vernichtung angedroht.

Was aber hat dieses Nachahmen fremder Kulte mit der Mimesis, wie sie Girard versteht, zu tun? Die Antwort sieht Schwager in der Begierde Israels, den militärischen Erfolg und politischen Glanz der Assyrer zu bekommen. So schreibt er:

„Wir haben es hier folglich genau mit dem Modell Girards zu tun. Die fremden Völker waren für Israel immer wieder Vorbilder. Seine eigene Begierde wurde durch die (scheinbar) erfolgreiche Begierde dieser Völker geweckt. Nicht theoretische Überlegungen haben Israel dazu bewegt, fremde Götter zu verehren; es ist vielmehr der Faszination erfolgreicher Vorbilder erlegen. Es begann das zu begehren, was es bei den mächtigeren umliegenden Völkern sah.“¹⁸

Führte nun die Mimesis ebenfalls zur Gewalt? So müsste es nach der Theorie Girards sein. Schwager geht hier nicht sehr ausführlich darauf ein. Hinzuweisen wäre darauf, dass Gott dem Volk für den Fall, dass es anderen Göttern nachläuft, Vernichtung androht.

¹⁶ Ebd. 72.

¹⁷ Ebd. 85.

¹⁸ Ebd. 88.

Obwohl die zusammengetragenen Hinweise nur sehr summarisch bleiben, ist Schwager davon überzeugt, dass die Mimesis in den alttestamentlichen Schriften eine bedeutende Rolle spiele, da ein Zusammenhang zwischen Nachahmung und strafender Gewalt sichtbar würde.¹⁹

Im Kapitel „Die Rote der Gewalttäter“ kommt nun Schwager zum zentralsten Punkt der Theorie Girards, nämlich „im Aufzeigen des Sündenbockmechanismus, in der These von der kollektiven Entladung der eigenen Aggressionen auf ein zufälliges Opfer.“²⁰ Er sieht besonders klare Texte von der kollektiven Verfolgung eines einzelnen in den Psalmen²¹ und gibt hier mehrere Beispiele, auf die nicht näher eingegangen werden kann. Er meint jedenfalls, dass die Beschreibung der Feinde, die sehr zahlreich und verlogen sind und grundlos hassen, genau mit der Theorie Girards übereinstimme und dies zeige, dass die Tendenz zur Gewalt überall wirksam werde.²²

Nach Girard haben der Sündenbockmechanismus und die Opfer, an denen die ursprünglich gewaltsame Entladung vollzogen wird, aber die Aufgabe, Frieden zu schaffen. Hier seien die alttestamentlichen Schriften Zeugnis eines Glaubens, der zur Umkehr dieser Perspektive führt. Denn Gott selbst ist es, der die Gewalttaten der Menschen entlarvt, indem er die Gewalt aufdeckt und den Menschen einen Weg zum friedlichen Zusammenleben zeigt. So deutet Schwager am Ende seiner Ausführungen an,

„... wo er im Alten Testament die ersten Vorentwürfe menschlicher und gesellschaftlicher Lebensmöglichkeiten ohne eine Basis der Gewalt vorfindet. Er nennt das ‚Wirken Gottes durch das Wort‘, nicht durch Gewalttaten [...], die prophetische Idee der ‚neuen Sammlung‘ [...], die Texte vom ‚Geist Gottes und der Liebe unter den Menschen‘ [...], schließlich als deutlichsten aller Textkomplexe die Aussagen über den ‚Leidensknecht‘.“²³

Soweit nun die Beleuchtung des Alten Testaments von Raymond Schwager im Hinblick auf Girards These. Er beschäftigt sich aber ebenso mit den neutestamentlichen Schriften. Girard sei davon überzeugt, dass sich seine Theorie in den Evangelien wiederfinde. Denn in gleicher Weise zeige sich hier, dass alle Menschen zu Gewalt neigen, die sich aber oft als geheime Zwietracht verhüllt. Jesus legt zwar die verdeckte Gewalt bloß, provoziert dadurch aber noch mehr Gewalt. Die Analysen Girards zeigen, dass der Mensch in seinem Hang zur Gewalttätigkeit äußerst geschickt ist und immer gute Gründe für sein Tun findet. Zum Beispiel würde er Mord als eine Tat, die Gott wohlgefällig ist, betrachten. So diagnostizieren

¹⁹ Vgl. ebd. 91.

²⁰ Vgl. ebd. 100.

²¹ Vgl. ebd. 101.

²² Vgl. ebd. 108.

²³ LOHFINK, „Gewalt“ 49.

die neutestamentlichen Schriften nicht nur, dass der gottwidrige Geist der Mörder von Anbeginn und Vater der Lüge ist, sondern:

„Sie zeigen auch, daß [sic] die Gewalt sich so geschickt durch die Lüge verbergen kann, daß [sic] Menschen, selbst wenn sie die Jünger Jesu töten, noch meinen können, Gott einen Dienst zu erweisen.“²⁴

Betrachtet man nun Jesus als Sündenbock, so muss man zunächst feststellen, dass er die untergründige Neigung zu Gewalt schonungslos aufgedeckt hat. Allerdings, so betont Schwager:

„Sein Versuch aber, die Menschen im Zeichen des Reiches Gottes neu zu sammeln und zum wahren Frieden zu führen, ist zunächst gescheitert.“²⁵

Genauso wie die alttestamentlichen Schriften von der Zusammenrottung der Feinde sprechen, so weist auch die ganze Erzählstruktur der Evangelien darauf hin, dass sich die Feinde gegen Jesus zusammenrotten und eine entscheidende Rolle spielen, die zu seinem Tod führen.²⁶ Es gibt aber einen Unterschied zwischen Jesus als Sündenbock und Girards Sündenbock: Während bei Girard die Wahl des Sündenbocks immer rein zufällig geschieht und die aufbrechende Gewalt nicht durch objektive Gründe, sondern durch die Mimesis geweckt wird, handelt es sich bei Jesus nicht um einen zufällig gewählten Sündenbock. Denn er *musste* leiden und die aufbrechende Gewalt *musste* sich auf ihn entladen.

Während gemäß den Analysen Girards das Umschlagen der Rivalitäten in die Gewalt aller gegen einen plötzlich geschehen ist, ist die Gegnerschaft Jesu langsam gewachsen, vor allem bedingt durch seine Einstellung zum Gesetz und seinen Anspruch, Gottes Sohn zu sein.²⁷ In dieser Einheit Jesu mit Gott als seinem Vater sieht nun Schwager den wahren gewaltauslösenden Faktor. Er meint, dass in der Tiefe des menschlichen Herzens ein Groll gegen Gott wohne. Und er führt weiter aus, das Neue Testament mache deutlich, dass die Menschen Gott nicht lieben und begründet das folgendermaßen:

„Die Menschen grollen Gott und tragen ihm etwas nach. Da sie ihn selber nicht unmittelbar treffen können, richtet sich ihre gewalttätige Leidenschaft gegen jenen, der bekennt, mit Gott ganz eins zu sein.“²⁸

²⁴ SCHWAGER, Sündenbock 172.

²⁵ Ebd. 189.

²⁶ Vgl. ebd. 194f.

²⁷ Vgl. ebd. 196f.

²⁸ Ebd. 201.

Für Schwager leuchtet der Konflikt zwischen Jesus und seinen Gegnern tiefer in die Abgründe des menschlichen Herzens hinein, als es die Analysen Girards tun. Bei ihm sei zwar die Neigung zur Gewalt das zentralste Problem in den Beziehungen der Menschen, aber auf die Ursache der Aggressionen gäbe er keine klare Antwort.

Die neutestamentlichen Schriften würden dies aber tun: Die Offenbarung, dass hinter der Neigung zur Gewalt letztlich der Groll gegen Gott steht, zeige einen neuen Zusammenhang zwischen dem Mechanismus der Gewalt und dem Ursprung der sakralen Vorstellungen. Denn auf verworrene Weise ist bei der Zusammenrottung der Feinde Gott als letzter Sündenbock zusammengedacht. So zeigt sich das Sakrale sowohl als segenbringende als auch als tötende Macht, sowohl als Schrecken als auch als Faszination.²⁹ Diese Position deckt sich mit jener von Girard, bei der der ursprüngliche Lynchmord kultisch als Opfer dargestellt wird bzw. bei der das Opfer nicht nur Inbegriff des Schrecklichen, sondern auch Inbegriff des Heils ist. Soweit nun die positive Rezeption von Raymund Schwager zur Theorie von Girard.

Zu Girard haben sich in der Folgezeit etliche Kritiker zu Wort gemeldet, die ebenfalls Beachtung finden sollen, allen voran Arnold Angenendt, der besonders mit dem Opferverständnis Girards nicht einverstanden war.

2.1.3 Kritiker von Girards These

2.1.3.1 Arnold Angenendt

Arnold Angenendt, emeritierter Professor für Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster hat sich ausführlich mit Girards Theorie beschäftigt und kann ihr besonders in Bezug auf den Sündenbockmechanismus nicht beipflichten. Als Kirchenhistoriker kritisiert er Girards Einstellung zum christlichen Opfer in Verbindung mit Jesu Kreuzestod.

Girard hat in einem weiteren Werk „Das Ende der Gewalt“ den Tod Jesu nicht als Opfertod dargestellt und damit gleichzeitig Sühne und Stellvertretung ausgeschlossen. Auf dieses Buch bezieht sich Angenendt, wenn er auf polemische Weise in Beispielen zeigt, wie Girard von der sakrifiziellen Deutung der Passion Jesu abkommt.³⁰

Angenendt führt zunächst mehrere religionsgeschichtliche Einwände an, in denen aufgezeigt wird, dass es in fast allen Kulturen und Religionen zu einer Kritik am blutigen Opferkult kommt. Ebenso lassen sich theologische Einwände festhalten, die auf das Fehlen von

²⁹ Vgl. ebd. 204.

³⁰ Vgl. ANGENENDT, Arnold, Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie, Freiburg im Breisgau 2011, 15-17.

Phänomenen des religiösen und geistigen Opfers hinweisen.³¹ Hier hakt Angenendt ein. Denn er sieht den zentralen Einwand gegen Girard in einer Engführung des Opferbegriffes. Girard bleibe blind gegenüber der Vielfalt der Opferphänomene, im Besonderen nennt er das geistige, soziale und sühnende Opfer. Am stärksten hält Angenendt ihm vor, dass er dem geistigen Opfer keine Bedeutung zumisst. Dazu führt er an:

„Weil Opfer nur Sündenbock ist, bleibt der Zugang zum geistigen Opfer verstellt. Weder kennt Girard den Martyrer [sic] als Zeugen des Gotteswortes, noch den Seelsorger mit den Wunden Christi an seinem Leib, noch den bis zum Tod verpflichtenden Gewissensentscheid.“³²

Außerdem wirft er ihm vor, dass er die zweite Dimension des geistigen Opfers, nämlich die soziale, nicht beachte. Girard kenne zwar die christliche Caritas, würde sie aber als mimetische Kaschierung abwerten. Das schwierigste Kapitel der Opferdeutung, nämlich die Sühne, negiere Girard völlig. Für ihn, Girard, sprächen die Evangelien nur aus dem Grund von Opfern, um sie zurückzuweisen und ihnen jede Geltung abzusprechen. Sie wiesen in keiner Weise darauf hin, dass der Tod Jesu ein Opfer sei, demnach auch keine Sühne und Stellvertretung. Die Passion sei zwar ein heilbringender Akt, aber die Deutung als Opfer sei „das paradoxeste und kolossalste Missverständnis der Geschichte“. Und dieses sakrifizielle Missverständnis, dass nämlich Gott seinen Sohn als Opfer gefordert habe, habe zwanzig Jahrhunderte vorgeherrschet.³³ Diese Deutung, so Angenendt, sei unhaltbar, denn selbst die Exegeten sähen in der Passionsgeschichte die Sühne enthalten. Angenendt führt noch einen anderen Einwand gegen Girards These in der Gestalt des Alttestamentlers Erich Zenger an, hier in Zusammenhang mit Raymund Schwager, dem oben angeführten Befürworter Girards. Zenger weist darauf hin, dass sich die These vom Sündenbock nirgends in der Bibel nachweisen lasse. Vor allem aber sei sie nicht auf den Tod Jesu anzuwenden. Jesus selbst hätte sich nirgends im Kontext seiner Reich-Gottes-Predigt als Sündenbock verstanden. Und wesentlich ist: Der jüdische Sündenbock wurde gar nicht getötet!³⁴

2.1.3.2 Johann Ev. Hafner und Knut Wenzel

Auf zwei weitere Kritiker von Girards These soll nur noch kurz hingewiesen werden:

In dem von Peter Walter herausgegebenen Buch „Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott“ wird das Thema „Religion und Gewalt“ unter verschiedenen Aspekten beleuchtet, unter anderem unter dem kulturtheoretischen Blickwinkel. Hier stellt René Girard

³¹ Vgl. ebd. 81-93.

³² Ebd. 94.

³³ Vgl. ebd. 95.

³⁴ Vgl. ebd. 102f.

seine Theorie vor, wozu der Potsdamer Religionswissenschaftler Johann Ev. Hafner und der Regensburger Dogmatiker Knut Wenzel Stellung nehmen.

Johann Ev. Hafner kritisiert zunächst den von Girard vorausgesetzten Gewaltbegriff, der zwar für die archaische Gruppe, nicht aber für die moderne ausdifferenzierte Gesellschaft angemessen sei. Girard bliebe nämlich dem primitiven Modell von Gewalt verhaftet, wonach sich der Mob kennt, imitiert, abstößt und schließlich ein Opfer aus seiner Mitte stellvertretend für die Gruppe auswählt. Heute lebe man aber in anderen Verhältnissen, wo man einander nicht kennt. Dagegen würden die großen Krisen eher durch Vernachlässigung ausgelöst und die moderne Form der Gewalt sei nicht die Aggression, sondern die Exklusion.³⁵

In einem zweiten Argumentationsstrang beschäftigt sich Hafner mit Girards Interpretation der Passion Jesu als Lynchmord. Er versucht durch Nachzeichnung des historischen Befundes zu zeigen, dass Jesu Verurteilung und Hinrichtung keinesfalls als Beispiel für einen archaischen Tumult und Willkürjustiz dienen können.³⁶

Knut Wenzel wiederum will mit seiner Kritik aufzeigen, dass Begehren und Nachahmung keineswegs notwendigerweise zu Gewalt führen müssen. Vielmehr gehören sie zu den Grundvollzügen des Menschen. Begehren und Nachahmung seien Begriffe einer theologischen Anthropologie und er führt als Beispiel die Christuskirche an. Diese sei ein Gegenmodell für die unheilbringende Mimesis von Girard.³⁷

War nun die These von René Girard ursprünglich eher allgemein auf die Ursache der menschlichen Gewalt gerichtet, so beschäftigt sich Jan Assmann mehr mit der religiösen Ursache bzw. dem Ursprung der Gewalt, indem er sie auf den Monotheismus bezieht. Diese Frage soll nun näher beleuchtet werden.

2.2 Monotheismus als Ursache für Gewalt?

Jan Assmann und die „Mosaische Unterscheidung“

2.2.1 Die „Mosaische Unterscheidung“

Die Ausgangsfrage des Ägyptologen Jan Assmann zum Gewaltthema lautet: „Warum sind einige Religionen gewalttätig und andere nicht?“ Diese Frage beantwortet er mit dem Verweis auf den exklusiven Monotheismus.

³⁵ Vgl. HAFNER, Johann Ev., War der Prozess Jesu Lynchjustiz? Kritik an der Reduktion von Gewalt auf Mimesis in René Girards „Violence and Religion“, in: WALTER, Peter (Hg.): Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg im Breisgau 2005, 194f.

³⁶ Vgl. ebd. 209.

³⁷ Vgl. WENZEL, Knut, Begehren und Nachahmung in der Theologischen Anthropologie, in: WALTER, Peter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg im Breisgau 2005, 211.

In seinem 1998 erschienenen Buch „Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur“ stellt er den biblischen Monotheismus unter den Verdacht, dieser habe mit der „Mosaischen Unterscheidung“ eine neue Form von Hass in die Welt gebracht. Unter „Mosaischer Unterscheidung“ versteht er die Differenz zwischen „wahr“ und „falsch“ im Kontext der Religion, zwischen wahrer Religion und Götzendienst, zwischen Israel und der Sünde Ägyptens. Die „Mosaische Unterscheidung“ lehnt im Namen der Wahrheit des einzigen Gottes alle anderen Götter ab. Diese Abgrenzung führt zu Intoleranz und blockiert das interkulturelle Verständnis mit anderen Religionen. So wird der Hass auf beiden Seiten gefördert und führt zu neuer Gewalt.

Im Gegenzug schildert er den Polytheismus als eine friedfertige Religion, da die polytheistischen Gottheiten übersetzbar waren. So betont Assmann:

„Diese gegenseitige Übersetzbarkeit der polytheistischen Gottheiten muß [sic] man als eine große kulturelle Leistung verbuchen. Im zweisprachigen Mesopotamien geht die Praxis der Übersetzung von Götternamen bis ins 3. Jahrtausend zurück (vgl. Kap. II, Abschnitt 3) und wird im Laufe des 2. Jahrtausends auf viele Sprachen und Völker des Alten Orients ausgedehnt. Wie verschieden die Kulturen, Sprachen und Sitten auch waren – die Religionen hatten immer eine gemeinsame Grundlage. Daher konnten sie als ein Medium interkultureller Übersetzbarkeit fungieren. Die Gottheiten waren international, weil sie kosmisch waren.“³⁸

Im oben angemerkten Kap. II, Abschnitt 3 spricht Assmann von einer „gewissermaßen kosmopolitischen Religiosität“ und weist auf das erstaunliche Niveau an interkultureller Übersetzbarkeit hin:

„Die Überzeugung, daß [sic] die Götter international waren, kennzeichnete bereits die polytheistischen Religionen des Alten Orients. Wir dürfen uns den Polytheismus nicht als etwas Primitives und Naturwüchsiges vorstellen. Die polytheistischen Religionen des Alten Orients und Ägyptens sind hochentwickelte kulturelle Errungenschaften, die mit der politischen Organisation des frühen Staates untrennbar verbunden sind und sich in Stammesgesellschaften nicht nachweisen lassen. Stammesreligionen sind gekennzeichnet durch ihre kaum vermenschlichten und nur schwach ausgeprägten und differenzierten Gottesvorstellungen. [...] Demgegenüber sind die Gottheiten hochkultureller Polytheismen in der Regel nach Name, Gestalt und Zuständigkeit klar differenziert und personalisiert.“³⁹

Da all diese Götter personifizierte Repräsentationen kosmischer Mächte waren, ist der Polytheismus genaugenommen ein Kosmotheismus, was bedeutet, dass der Kosmos und das

³⁸ ASSMANN, Jan, Moses, der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. 7. Aufl., Frankfurt am Main 2011, 19.

³⁹ Ebd. 73.

Göttliche zusammengedacht werden. Aus der interkulturellen Übersetzbarkeit der polytheistischen Gottheiten lässt sich nun erklären, warum Assmann feststellt, dass der Polytheismus friedfertig sei. Denn dem antiken Polytheismus war der Begriff einer unwahren Religion völlig fremd, da die eigenen Götter nur unter anderem Namen auftraten. Dagegen veränderte die „Mosaische Unterscheidung“ auf radikale Weise die Welt und blockierte als „Gegenreligion“ die bisher gewohnte interkulturelle Übersetzbarkeit der Religionen.

Allerdings gab es schon einmal in der Religionsgeschichte den Versuch, die vielen Götter durch einen Gott zu ersetzen: In einer revolutionären religiösen Reform erhob Pharao Amenophis IV (ca. 1365-1350 v. Chr.), der sich Echnaton nannte, den Sonnengott Aton zum alleinigen Schöpfungsgott Ägyptens. Alle Kulte und Bilder des ägyptischen Polytheismus wurden zerstört, die Priester verfolgt und in die Wüste geschickt. Achetaton (Tell el Amarna) wurde neue Hauptstadt, weit weg von den alten religiösen Zentren Theben und Memphis. Echnaton versuchte, aus den vielen Göttern, die aus Einem hervorgehen, einen Einzigen zu machen, was allerdings auch bedeutete, dass nicht nur die Fülle der Göttergestalten, sondern auch die Fülle der Mittler reduziert wurde, denn nur Echnaton sah sich als Mittler zwischen Gott und den Menschen. Dieses Umdenken blieb aber nur ein Seitensprung, denn für die Ägypter war das eine radikale und gewaltsame Revolution. Der Abbruch der Riten bedeutete im ägyptischen Denken den Zusammenbruch der sozialen und kosmischen Ordnung, da das gesamte Leben davon abhing, ob im Tempel die vorgesehenen Riten für die Götter durchgeführt wurden. Daher konnte sich dieser revolutionäre Monotheismus nicht halten, unter Echnatons Nachfolger kehrte Ägypten wieder zur alten Religion des Polytheismus zurück.⁴⁰ So viel zunächst über die Friedfertigkeit des Polytheismus und die Ursprünge des Monotheismus.

Was nun das Gewaltpotential des biblischen Monotheismus betrifft, so bringt Assmann als Beispiele aus dem Alten Testament die kriegerische Landnahme unter Josua, die Hinrichtung der 450 Baalspriester bei Elija und die Durchsetzung der joschianischen Reform. Allerdings, und das ist wesentlich, bezieht sich Assmann auf Gedächtnisgeschichte, nicht auf Ereignisgeschichte und er stellt sich nicht die historische Frage. Dennoch ist ihm gleichzeitig bewusst, dass diese von der Bibel geschilderten Grausamkeiten in der historischen Wirklichkeit wahrscheinlich nie stattgefunden haben.

Assmann hat mit seinen Ausführungen über das Gewaltpotential des Monotheismus viele, teils heftige Reaktionen hervorgerufen, die er auf diese Weise gar nicht erwartet hat. Deshalb

⁴⁰ Vgl. ebd. 47-50; vgl. HORNING, Erik, Der Eine und die Vielen. Altägyptische Götterwelt. 6., vollständig überarb. und erw. Aufl., Darmstadt 2005, 246.

reagierte er darauf 2003 in seinem weiteren Werk „Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus“. Darin schreibt er in der Einführung, dass sein Buch über Moses, den Ägypter, als Beitrag zur Religionskritik, bzw. als Frontalangriff auf Christentum und Monotheismus verstanden worden wäre, was er so nicht beabsichtigt hatte. Denn, so schreibt er: „Worum es mir ging, war die Aufhellung eines bislang unbekanntes Kapitels der abendländischen Ägyptenrezeption.“⁴¹ Denn bekannt war zwar die Ägyptenbegeisterung der Renaissance und die Ägyptenfaszination des 18. Jahrhunderts, dagegen, so betont Assmann:

„Unbekannt jedoch war das Kapitel, das sich im 17. und 18. Jahrhundert um die Gestalt Moses des Ägypters aufbaute und in der kühnen Idee kulminierte, der biblische Monotheismus stamme letztlich aus Ägypten und sei eine Transkodifikation der ägyptischen Mysterien. Dieses neuentdeckte Kapitel der abendländischen Gedächtnisgeschichte Ägyptens wollte ich in seinen antiken Ursprüngen und seinen bis in die Moderne nachwirkenden Konsequenzen nachzeichnen und habe vielleicht in meiner Entdeckerfreude die Farben zu dick aufgetragen.“⁴²

Er stellt des Weiteren fest, dass die Kritik zwei Stoßrichtungen hat:

„Die einen werfen mir vor, die Mosaische Unterscheidung eingeführt zu haben, die anderen, sie aufheben zu wollen. Das eine Mal geht es um den Vorwurf, ich unterstelle der biblischen Religion (wenn ich einmal unter diesem Begriff die altisraelitische, die jüdische und die christliche Religion zusammenfassen darf) eine Unterscheidung und, damit verbunden, eine ausgrenzende Tendenz, die ihr von Haus aus fremd sei; das andere Mal geht die Kritik im Gegenteil dahin, daß [sic] ich eine Unterscheidung in Frage stelle, die für die biblische Religion und alle auf ihr basierenden abendländischen Werte konstitutiv sei.“⁴³

Im Folgenden soll nun aufgezeigt werden, wie Assmann auf die Kritiken eingeht und nach und nach seine Monotheismuskritik zurücknimmt, bzw. anders ausrichtet. Zu bestimmten Themen sollen auch Kritiker zu Wort kommen.

2.2.2 Assmanns Reaktion auf Kritiken

2.2.2.1 Zu Intoleranz, Gewalt und Ausgrenzung

Manche Kritiker verstanden den Begriff der „Mosaischen Unterscheidung“ antisemitisch. Dazu bemerkt Assmann, dass diese Vorwürfe kaum von jüdischer Seite gekommen seien. Denn für jüdische Leser sei die „Mosaische Unterscheidung“ kein Problem, sondern eine Selbstverständlichkeit. Er erklärt das so:

⁴¹ ASSMANN, Jan, Die Mosaische Unterscheidung. oder der Preis des Monotheismus, München 2003, 15.

⁴² Ebd. 15f.

⁴³ Ebd. 16.

„Das Judentum ist eine Kultur der Differenz. Für das Judentum ist es völlig selbstverständlich, daß [sic] der Monotheismus eine Grenze zieht und daß [sic] die Juden diese Grenze zu bewahren haben.“⁴⁴

Das Judentum sei eine Religion der Selbstaussgrenzung. Daher beziehen sich all die Massaker, von denen die biblischen Texte berichten (an den Verehrern des Goldenen Kalbs, den Baalspriestern usw.) immer auf das eigene Volk. Zum Prinzip der Selbstaussgrenzung gehöre der jüdische Glaube an das Auserwähltsein, dagegen herrsche im Christentum und Islam das Prinzip der Fremdaussgrenzung, im Zusammenhang des christlichen Missionsgebotes auf der einen Seite und des islamischen Unterwerfungsgebotes auf der anderen Seite. Erst in dieser Form würde das dem Monotheismus innewohnende Ausgrenzungspotential gewalttätig.⁴⁵

2.2.2.2 Zu Monotheismus versus Polytheismus

Besondere Verwunderung hat Assmanns These, der Polytheismus sei tolerant und friedfertig, hervorgerufen. Nach Erich Zenger, dessen kritischer Beitrag im oben genannten Buch vorliegt, überschätze Assmann die Friedfertigkeit des Polytheismus. Das habe wohl mit seinem methodischen Ansatz der Sinngeschichte zu tun, wobei die Ereignisgeschichte ausgeblendet wird. Denn es sei doch bekannt, dass Kriege im Alten Orient mit besonderem Beistand der Götter geführt wurden. Zenger geht es keineswegs um die Diskussion, ob der Monotheismus oder der Polytheismus gewalttätiger war, aber er stellt die Hauptthese Assmanns infrage, ob tatsächlich die „Mosaische Unterscheidung“ die Wurzel der Gewalttätigkeit des biblischen Monotheismus sei.⁴⁶ Vielmehr sei, so Zenger, die „Mosaische Unterscheidung“ anders zu verstehen. Denn die Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“ in der Religion sei nicht identisch mit der numerischen oder formalen Unterscheidung zwischen einem Gott und vielen Göttern. Es sei nämlich eine inhaltliche Unterscheidung zwischen Freiheit und Sklaverei. Es gehe daher nicht um die Alternative zwischen Monotheismus und Polytheismus, sondern um Unfreiheit und Rechtlosigkeit von Menschen einerseits und um Freiheit und Bewahrung der Menschenwürde andererseits.⁴⁷

Assmann selbst revidiert seine Sicht von Monotheismus und Polytheismus. Er stellt zunächst einmal fest, dass Monotheismus und Polytheismus Begriffe seien, die erst im 17. und 18. Jh. zu kontrovers-theologischen Debatten führten und für die Beschreibung antiker Religionen

⁴⁴ Ebd. 30.

⁴⁵ Vgl. ebd. 31.

⁴⁶ Vgl. ebd. 215f.

⁴⁷ Vgl. ebd. 219f.

völlig ungeeignet seien. Auch die Einheit Gottes sei keine Erfindung des Monotheismus, sondern Zentralthema in den polytheistischen Religionen.⁴⁸

[Bemerkenswert dazu seine Aussage: „Alle polytheistischen Religionen führen letztendlich zu der Einsicht, dass alle Götter Eins sind.“⁴⁹]

Nicht die Einheit Gottes sei das Kriterium, sondern die Negation anderer Götter. Diese Negation sei aber keine Sache der Religion, sondern der Theologie. Assmann sieht deutlich, dass manche seiner Kritiker diesen Unterschied nicht beachten und ihm vorhalten, dass es einen Monotheismus auf Basis der „Mosaischen Unterscheidung“ historisch nie gegeben habe. Assmann verstand aber die „Mosaische Unterscheidung“ nie als historischen Zustand, sondern nennt sie jetzt einen Moment oder eine geistige Position.⁵⁰ Zu diesen monotheistischen Momenten gehöre wohl als frühestes Beispiel der Umsturz des Echnaton. Möglicherweise sei der Monotheismus im strengen Sinn der ausschließlichen Verehrung eines einzigen Gottes nie in letzter Konsequenz institutionalisiert worden, aber hier gehe es nicht darum, dass es nur einen Gott gibt, sondern dass es neben dem einen wahren Gott nur falsche Götter gebe, deren Anbetung aufs schärfste verworfen wird. Der entscheidende Punkt ist aber nicht die Einheit, sondern die Exklusion. Daher, so Assmann, sollte man statt von Mono- und Polytheismen besser von exklusiven und nichtexklusiven Religionen sprechen. Aber hier solle man den Begriff der Religion durch den Begriff der Theologie ersetzen.⁵¹ In der Folge seiner Überlegungen stellt er dann fest:

„Es geht nicht um Religion, sondern um theologische Ideen. Der Monotheismus ist eine solche Idee, der Polytheismus nicht. Er ist erst in der Neuzeit zu einer Idee aufgebaut worden. Die Frage ist also nicht, ob die Religion im alten Israel poly- oder monotheistisch war, sondern ob sich in den Schriften des Alten Testaments die monotheistische Idee finden läßt [sic] und ob sich in der historischen Wirklichkeit Träger und Gruppen namhaft machen lassen, die in einer bestimmten historischen Situation diese Idee vertreten haben. Die hebräische Bibel ist ein vielstimmiger Text. Zu so gut wie jeder Stimme gibt es eine Gegenstimme. Die Mosaische Unterscheidung ist die Sache einer bestimmten Stimme, nicht einer dauerhaft etablierten Religion.“⁵²

Zwar war die früheste monotheistische Bewegung, die Amarnareligion, ebenfalls eine monotheistische Idee, sie blieb aber doch nur Episode, weil, so vermutet Assmann, sie nicht verschriftet wurde, wie er folgendermaßen ausführt:

⁴⁸ Vgl. ebd. 49.

⁴⁹ ASSMANN, Jan, Monotheismus und die Sprache der Gewalt. 5. Aufl., Wien 2009, 24.

⁵⁰ Vgl. DERS., Unterscheidung 50f.

⁵¹ Vgl. ebd. 52f.

⁵² Ebd. 53.

„Die monotheistische Idee läßt [sic] sich nur als Textkorpus, aber nicht als institutionalisierte Religion auf Dauer stellen, wenigstens nicht in letzter Strenge, Reinheit und Konsequenz.“⁵³

Von Bedeutung erscheint, dass Assmann des Weiteren feststellt, es seien zwei ganz verschiedene Wege, die zum Monotheismus führen. Wie kommt er dazu? Er geht als Ägyptologe von Ägypten aus. Dort liegt der Vielfalt göttlicher Mächte ursprünglich die Einheit des Göttlichen zugrunde. In einem Reifestadium des Polytheismus führt der evolutionäre Weg zu einem inklusiven Monotheismus. Dieser lässt sich auf die Formel „Alle Götter sind eins“ bringen. Dagegen führt der revolutionäre Weg zu einem exklusiven Monotheismus. Dieser ist nur durch einen revolutionären Bruch mit allem Bisherigen erreichbar und nicht, wie beim inklusiven Monotheismus, durch einen Entwicklungsschritt. Hier lautet die Formel „Keine anderen Götter außer Gott“. Assmann sieht beide Formen von Monotheismus in der Religionsgeschichte Ägyptens dokumentiert:

„Die religiöse Reform König Echnatons, der um die Mitte des 14. Jahrhunderts v. Chr. die gesamte traditionelle Religion verwarf und an ihrer Stelle den Kult eines einzigen Sonnen- und Lichtgottes einführte, muß [sic] als ein exklusiver und revolutionärer Monotheismus verstanden werden. Die darauffolgende Theologie der Ramessidenzeit, die mit der Wiedereinführung der traditionellen Götterwelt die Idee eines verborgenen Höchsten Wesens entwickelte, das sich in der polytheistischen Götterwelt als einer Form seiner Weltzuwendung manifestierte, läßt [sic] sich als ein inklusiver und evolutionärer Monotheismus verstehen, der in den Spätstadien der mesopotamischen, griechischen und indischen Religion engste Parallelen hat.“⁵⁴

Ebenso sei der alttestamentliche Monotheismus als revolutionärer und exklusiver Monotheismus zu bezeichnen. Aber hier stellt sich nun doch die Frage der historischen Entwicklung der Religion Israels. Wie gesagt, Assmann geht zwar von Gedächtnisgeschichte und nicht von Ereignisgeschichte aus und er ist sich bewusst, dass es laut Religionsgeschichte mehr als fraglich ist, ob es jemals einen monotheistischen Umsturz gegeben hat. Andererseits beschreiben die Texte erinnerungsgeschichtlich das Geschehen als einen gewaltsamen Umsturz. Assmann stellt sich daher die berechtigte Frage, warum „der in der Theologie des Alten Testaments entfaltete Monotheismus sich selbst als revolutionär versteht und sich mit sehr viel Gewalt an die Stelle älterer, als Unwahrheit abgelehnter und ausgegrenzter Religionen setzt.“⁵⁵ Denn nur dieser revolutionäre, exklusive Monotheismus basiert auf der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion.

⁵³ Ebd. 54.

⁵⁴ Ebd. 55.

⁵⁵ Ebd. 56.

Dieser Frage nach der Semantik in den biblischen Texten geht Assmann in seinem weiteren 2006 erschienenen Buch „Monotheismus und die Sprache der Gewalt“ nach, nachdem er zu diesem Thema im Rahmen der Wiener Vorlesungen im Alten Rathaus 2004 einen Vortrag gehalten hat.

2.2.2.3 Monotheismus und die Sprache der Gewalt

Ein Blick zurück: Assmanns ursprüngliche These über das dem biblischen Monotheismus inhärente Gewaltpotential ist von ihm nun schon mehrfach präzisiert bzw. revidiert worden. Weder sieht er im Polytheismus weniger Gewalttätigkeit und mehr Hang zur Friedensstiftung als im Monotheismus noch ist die Unterscheidung zwischen „wahr“ und „falsch“ das einzige Kriterium zur Ursache für Gewalt. Er geht jetzt noch einen Schritt weiter und fragt sich: „Warum beschreiben die biblischen Texte die Gründung und Durchsetzung der monotheistischen Religion in so gewaltsamen Bildern?“⁵⁶ Das ist eine begründete und durchaus aktuelle Frage. Das eigentliche Problem sei nämlich nicht die Gewalt an sich, sondern die Sprache der Gewalt, mit der die verschiedenen Massaker und Strafaktionen zur Durchsetzung des Monotheismus geschildert werden. Assmann sieht drei Möglichkeiten der Beantwortung dieser Frage:

Erstens könne die Sprache der Gewalt in historischer Hinsicht aus dem assyrischen Königsrecht kommen, das von den Vasallen absolute Loyalität forderte. Nach dem Zusammenbruch des Assyrischen Reiches sei der assyrische Despotismus auf Israels Gott übertragen worden.⁵⁷

Zweitens könnte im Motiv des eifernden, bzw. eifersüchtigen Gottes eine entscheidende Wurzel für die Sprache der Gewalt gesehen werden. Denn dieses Gottesbild bringe auf der Seite der Anhänger dieser Religion den Gedanken des Eifers für Gott hervor und damit eines der Grundmotive für Gewalt.⁵⁸ Allerdings würde sich diese Gewalt gegen die Leugner dieses Gottes nicht nach außen, sondern mehr nach innen richten.

Vielleicht sei aber drittens die Konversion der Schlüssel für das Problem der Sprache der Gewalt. Denn die Devise „Keine anderen Götter“ zwingt zu einer lebenswandelnden Entscheidung, die zugleich eine Unterscheidung voraussetze, bei der es um den wahren Gott und die falschen Götter gehe.⁵⁹

⁵⁶ DERS., Monotheismus 19.

⁵⁷ Vgl. ebd. 27.29.

⁵⁸ Vgl. ebd. 33.

⁵⁹ Vgl. ebd. 50.

Letztlich aber kommt Assmann zu dem Schluss, dass die Gewalt dem Monotheismus nicht als notwendige Konsequenz eingeschrieben ist. Denn, so fragt er sich: „Warum sollte die Unterscheidung zwischen wahr und falsch gewalttätig sein?“⁶⁰ Wohl aber entstamme die Sprache der Gewalt dem politischen Druck, aus dem der Monotheismus befreien will. So würde heute die Sprache der Gewalt im politischen Machtkampf missbraucht – Assmann spricht von semantischem „Dynamit, das in den heiligen Texten der monotheistischen Religionen steckt“.⁶¹ Daher sei es wichtig, die Motive zu historisieren und ihre Genese aufzudecken, um sie in ihrer Geltung einzuschränken.⁶² Assmann berührt hier ein Thema, das aktueller denn je ist: Der missverständliche Gebrauch eines Textes in den Händen von Fundamentalisten, die die Genese eines gewaltbesetzten Textes missachten und stattdessen seine Geltung für ihre politischen Interessen missbrauchen.

Der schon mehrmals angeführte Münsteraner Alttestamentler Erich Zenger hat sich ebenfalls zu dieser neuen Fragestellung mit Assmann auseinandergesetzt. Er stimmt grundsätzlich zu, dass die Präsenz von Gewalt in der Hebräischen Bibel vorhanden ist. Allerdings sei diese Gewaltspur nur dort besonders massiv, wo die Texte der vorexilischen Theologie noch nicht das reflektierte Monotheismuskonzept aufweisen. Diese vorexilische Theologie (vor allem in den Geschichtserzählungen und im Deuteronomium) stand in Auseinandersetzung mit einem monotheistischen Gotteskonzept, das noch polytheistisch geprägt war und daher die Sprache der Gewalt verwendete. Im Gegensatz zu diesem unreflektierten Monotheismus reagierte die nachexilische Theologie (vor allem Deuterjesaja bzw. die Redaktion des Jesajabuches und die Priesterschrift) mit einem reflektierten Monotheismus, der das Ideal einer gewaltfreien göttlichen Weltregierung beinhaltete und für das Zusammenleben der Völker sogar die Utopie einer friedlichen Konfliktlösung durch den einzigen wahren Gott JHWH entwickelte.⁶³ Zenger zeigt dann an den drei Vorstellungsbereichen Schöpfung, Königtum und Krieg, „dass die Gewaltbilder der Hebräischen Bibel gerade nicht monotheistisch, sondern polytheistisch inspiriert und imprägniert sind.“⁶⁴ Ganz wichtig ist ihm, darauf hinzuweisen, dass die Perspektive der Gewaltlosigkeit auch der hermeneutische Horizont sei, innerhalb dessen die Gewalttexte der Hebräischen Bibel zu lesen seien.⁶⁵

⁶⁰ Ebd. 56.

⁶¹ Ebd. 57.

⁶² Vgl. ebd. .

⁶³ Vgl. ZENGER, Erich, Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann, in: WALTER, Peter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg im Breisgau 2005, 67.

⁶⁴ Ebd. 43.

⁶⁵ Vgl. ebd. 68.

2.3 Resümee aus den beiden Thesen

Bei der Forschung nach den Ursachen der göttlichen Gewalttätigkeit in der Bibel wurden zunächst zwei Thesen in den Blick genommen, die sich einerseits allgemein mit der Gewaltproblematik der Menschen (so die Theorie von René Girard), andererseits mit dem religiösen Potential dieser Frage in Bezug auf den gewaltaffinen Monotheismus (so die These von Jan Assmann) beschäftigten.

Welchen Stellenwert nehmen diese Thesen nun bei der Frage, ob Gott gewalttätig ist, ein?

Was Girard betrifft, so kann man grundsätzlich seiner Annahme, dass das Leben des Menschen von Anfang an in gewaltsame Strukturen hinein verwoben ist, zustimmen.

Biblich gesprochen heißt das, der Mensch ist aufgrund der Ursünde in die Sünde verstrickt.

Allerdings hält Girard in weiterer Folge seiner Überlegungen Nachahmung und Rivalität für die menschliche Gewalt für verantwortlich. Diese Erklärung überzeugt nicht, da sie einseitig ist. Denn Nachahmung und Rivalität können durchaus positive Folgen haben, man denke bei Rivalität an Ansporn zu besserer Leistung oder bei Nachahmung an Vorbildwirkung bis hin zu Christusbildung im religiösen Bereich, worauf Knut Wenzel oben hinwies.

Zu beachten ist ferner, dass sich Girards Theorie vorwiegend auf archaische Gesellschaften bezieht und daher in heutiger Zeit an Aktualität verloren hat, wie Johann Ev. Hafner betonte.

Es ist daher verständlich, dass die Theorie von Girard, selbst wenn sie vor dreißig Jahren viel Beachtung fand, heute eher in den Hintergrund getreten ist.

In gewisser Weise zieht sich die Einseitigkeit Girards auch bei Raymund Schwager, wenn er das Nachzeichnen einer Gewaltspur in der Bibel aufzeigt, durch. Man muss ihm zwar Recht geben, wenn er auf die unzähligen Texte hinweist, die einen gewalttätigen Gott zeigen, da sie tatsächlich sehr zahlreich sind. Aber wäre es nicht auch notwendig, im Gegenzug stärker auf jene Texte hinzuweisen, die von Gewalteindämmung und Gewaltüberwindung sprechen?

Wenig überzeugend ist Schwagers Hinweis auf den Groll gegen Gott, den er als wahren gewaltauslösenden Faktor bei Jesu Leiden und Tod nennt. Er spricht in diesem Zusammenhang zwar davon, dass die Menschen Gott nicht lieben und ihn treffen wollen, indem sie Jesus, der mit Gott ganz eins ist, töten. Aber wie lässt sich das mit den Aussagen der Evangelien vereinbaren, dass der Grund für die gewaltsame Tötung Jesu dessen Behauptung war, er sei der Sohn Gottes und seine Ankläger dies als Gotteslästerung sahen? Außerdem brachte ihn seine Tempelkritik gegen die Saduzzäer auf, die deshalb seinen Tod forderten, was Pilatus befürwortete, weil er ihn für politisch gefährlich hielt. Mit einem Groll gegen Gott haben all diese Gründe für Jesu Verurteilung und Hinrichtung nichts zu tun. Möglicherweise steht Schwagers Annahme im Zusammenhang mit der Interpretation von

Jesu Tod als Lynchmord, bei der er der Meinung Girards folgt. Hier ist jedoch anzumerken, dass es sich bei Jesu Tod nicht um einen Lynchmord handelte. Denn ein Lynchmord ist eine eigenmächtige, illegale Hinrichtung einer Person ohne richterliches Verfahren, ausgeführt von einer gewalttätigen Menschenmenge. Dies war bei Jesus nicht zutreffend, denn alle Evangelien berichten von einem geordneten richterlichen Verfahren. Doch das Problem scheint auszugehen von der These vom Sündenbockmechanismus bzw. der Verwendung des Wortes „Sündenbock“ im Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Sündenbock und überhaupt die Gleichsetzung der Person Jesu mit dem Sündenbock. Denn hier ist zu beachten, wie auch Zenger kritisch anmerkte, dass sich diese These im Alten Testament nirgends nachweisen lässt, da der Sündenbock im kultischen Zusammenhang steht, wie im Buch Levitikus nachzulesen ist. Daher findet sich in Herders Neuem Bibellexikon unter dem Stichwort „Sündenbock“ Folgendes nachzulesen:

„Am großen Versöhnungstag wurde ein Ziegenbock ausgelost, der dem Wüstendämon Asasel ausgeliefert wurde (Lev 16,10). Der Hohepriester legte dem lebenden Bock beide Hände auf den Kopf und übertrug ihm so die Sünden des ganzen Volkes. Diese sollte der Bock, der in die Wüste getrieben wurde, um dort umzukommen, mit sich forttragen (Lev 16,20-22). Dieser Ziegenbock erhielt in späterer Zeit den in der Bibel nie verwendeten Namen ‚Sündenbock‘.“⁶⁶

Was Assmann betrifft, so ließ sich feststellen, dass er von seiner ursprünglichen Position, wonach das Gewaltpotential des Monotheismus allein in der Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“ liege, deutlich abgerückt ist. Ferner versteht er den Polytheismus nicht mehr als friedfertige Religion im Gegensatz zum Monotheismus. Stattdessen spricht er von einem Monotheismus der Treue und sieht jetzt die Unterscheidung zwischen Sklaverei und Freiheit und in diesem Zusammenhang die Gedanken des Bundes und der Treue zu Gott, dem Befreier, wie es im Buch Exodus geschildert wird: „In dem Gedanken des Bundes und der Treue liegt das Spezifische des biblischen Monotheismus“.⁶⁷ Diesen neuen Gedankengang hat Assmann bei seinem Vortrag anlässlich des „dies facultatis“ der Theologischen Fakultät der Universität Wien im Oktober 2013 dargelegt; er ist in dem Buch „Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann“, das 2015 von Jan-Heiner Tück herausgegeben wurde, schriftlich festgehalten.

⁶⁶REITERER, Friedrich Vinzenz, Art.: Sündenbock, in: KOGLER, Franz (Hg.): Herders Neues Bibellexikon, Freiburg im Breisgau 2008, 721.

⁶⁷ ASSMANN, Jan, Mose und der Monotheismus der Treue. Eine Neufassung der „Mosaischen Unterscheidung“, in: TÜCK, Jan-Heiner (Hg.): Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, Freiburg im Breisgau 2015, 19.

Assmanns positive Reaktion auf Kritiker ist bemerkenswert, denn im Ernstnehmen von anderen Meinungen zeigt er eine Einstellung, die eine gewisse Lern- und Wandelfähigkeit beinhaltet. So regen seine Überlegungen zur Sprache der Gewalt zum Weiterdenken an. Denn ist es nicht gerade die Art und Weise, wie Ereignisse in der Bibel geschildert werden, bzw. in welche Sprache sie gefasst sind, die dazu veranlassen, bei Lesern positive oder negative Reaktionen herauszufordern? Hier könnte ein Grund liegen, warum viele Menschen, wie anfangs erwähnt, Probleme mit der Gewaltthematik in der Bibel haben. Gerade im Zusammenhang mit Sprache lässt sich das Prinzip der kanonisierten Rechtsverschriftung als mögliche Ursache für Gewalt nennen, worauf Assmann in dem oben erwähnten Vortrag hinweist. Diese würde dazu einladen, durch Berufung auf die Schrift Gewalt zu legitimieren.⁶⁸ Nur eine humanisierende, zivilisierende und historisierende Auslegung könnte seiner Meinung nach das schon oben erwähnte „semantische Dynamit“ entschärfen.

Im Folgenden soll versucht werden, mit Hilfe einer, um mit Assmanns Worten zu sprechen, „humanisierenden, zivilisierenden und historisierenden Auslegung“ problematischer Bibeltexte den Vorwurf, Gott sei gewalttätig, zu entkräften.

Es sollen zwei Erzählungen Beachtung finden, die aktuell immer wieder als Herausforderung angesehen werden, nämlich die Schilfmeererzählung im Buch Exodus und die Landnahmeerzählung im Buch Josua.

3. „Ist Gott ein gewalttätiger Gott?“

Auseinandersetzung mit konkreten Bibeltexten

3.1 Bilder der Gewalt

3.1.1 Die Rettung am Schilfmeer Ex 14-15

Gerade um Ostern herum taucht immer wieder die Frage auf, warum solch eine grausame Erzählung aus dem Alten Testament, die einen gewalttätigen Gott schildert, in der Liturgie der Osternacht Platz gefunden hat. Dabei steht interessanterweise nicht der Aspekt der Befreiung des Volkes Israel aus der Unterdrückung einer ausbeuterischen Macht im Vordergrund, sondern die Frage, warum Gott die Ägypter untergehen lässt. Denn gerade in der Osternacht sollte doch das freudige Ereignis der Auferweckung Jesu im Mittelpunkt stehen, wobei aber übersehen wird, dass vorher sein grausamer Tod im Heilsplan Gottes war.

⁶⁸ Vgl. ebd. 33.

Vorweg ist dazu festzuhalten, dass wir uns von vornherein von der Vorstellung freimachen müssen, der alttestamentliche Mensch hätte seinem Gott nur die Qualität des zuvorkommend guten und freundlichen Gottes zugeschrieben. Vielmehr kennt er auch den fremdartigen Gott, der in seinen Möglichkeiten, sich dem Menschen mitzuteilen, rätselhafte und schockierende Seiten zeigt.⁶⁹

Bevor näher auf diese Problematik eingegangen wird, soll der Text dieser zweiten Lesung der Osternacht, obwohl vermutlich hinlänglich bekannt, an dieser Stelle wiedergegeben werden. Zunächst wird bemerkt, dass die Israeliten vor dem Heranrücken des Pharaos erschrecken und zu Gott schrien (vgl. Ex 14,10). Danach heißt es:

¹⁵ Der Herr sprach zu Mose: Was schreiest du zu mir? Sag den Israeliten, sie sollen aufbrechen.

¹⁶ Und du heb deinen Stab hoch, streck deine Hand über das Meer und spalte es, damit die Israeliten auf trockenem Boden in das Meer hineinziehen können. ¹⁷ Ich aber will das Herz der Ägypter verhärten, damit sie hinter ihnen hineinziehen. So will ich am Pharao und seiner ganzen Streitmacht, an seinen Streitwagen und Reitern meine Herrlichkeit erweisen. ¹⁸ Die Ägypter sollen erkennen, dass ich der Herr bin, wenn ich am Pharao, an seinen Streitwagen und Reitern meine Herrlichkeit erweise.

¹⁹ Der Engel Gottes, der den Zug der Israeliten anführte, erhob sich und ging an das Ende des Zuges und die Wolkensäule vor ihnen erhob sich und trat an das Ende. ²⁰ Sie kam zwischen das Lager der Ägypter und das Lager der Israeliten. Die Wolke war da und Finsternis und Blitze erhellten die Nacht. So kamen sie die ganze Nacht einander nicht näher. ²¹ Mose streckte seine Hand über das Meer aus und der Herr trieb die ganze Nacht das Meer durch einen starken Ostwind fort. Er ließ das Meer austrocknen und das Wasser spaltete sich. ²² Die Israeliten zogen auf trockenem Boden ins Meer hinein, während rechts und links von ihnen das Wasser wie eine Mauer stand. ²³ Die Ägypter setzten ihnen nach; alle Pferde des Pharao, seine Streitwagen und Reiter zogen hinter ihnen ins Meer hinein. ²⁴ Um die Zeit der Morgenwache blickte der Herr aus der Feuer- und Wolkensäule auf das Lager der Ägypter und brachte es in Verwirrung. ²⁵ Er hemmte die Räder an ihren Wagen und ließ sie nur schwer vorankommen. Da sagte der Ägypter: Ich muss vor Israel fliehen; denn Jahwe kämpft auf ihrer Seite gegen Ägypten.

²⁶ Darauf sprach der Herr zu Mose: Streck deine Hand über das Meer, damit das Wasser zurückflutet und den Ägypter, seine Wagen und Reiter, zudeckt. ²⁷ Mose streckte seine Hand über das Meer und gegen Morgen flutete das Meer an seinen alten Platz zurück, während die Ägypter auf der Flucht ihm entgegenliefen. So trieb der Herr die Ägypter mitten ins Meer. ²⁸ Das Wasser kehrte zurück und bedeckte Wagen und Reiter, die ganze Streitmacht des Pharao, die den Israeliten ins Meer nachgezogen war. Nicht ein Einziger von ihnen blieb übrig. ²⁹ Die Israeliten aber waren auf trockenem Boden mitten durch das Meer gezogen, während rechts und links von ihnen das

⁶⁹Vgl. GÖRG, Manfred, Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt, 1. Aufl. Düsseldorf 1995, 129.

Wasser wie eine Mauer stand.³⁰ So rettete der Herr an jenem Tag Israel aus der Hand der Ägypter. Israel sah die Ägypter tot am Strand liegen.³¹ Als Israel sah, dass der Herr mit mächtiger Hand an den Ägyptern gehandelt hatte, fürchtete das Volk den Herrn. Sie glaubten an den Herrn und an Mose, seinen Knecht.

15¹ Damals sang Mose mit den Israeliten dem Herrn dieses Lied; sie sagten: Ich singe dem Herrn ein Lied, denn er ist hoch und erhaben. Rosse und Wagen warf er ins Meer. (Ex 14,15-15,1)

Hört bzw. liest man diesen Text isoliert, ohne den Zusammenhang zu beachten, taucht unwillkürlich das Bild eines gewalttätigen Gottes auf, der Gewalt nicht nur zulässt, sondern auch selbst anordnet und durchführt.

Hinzu kommen Fragen historischer Art und wie bei jedem Wunder naturkundliche Fragen. Gewiss, historische Fragen haben Relevanz und sollen später noch beachtet werden, doch dies seien, wie Christoph Dohmen in Zengers Kommentar zum Alten Testament feststellt, nicht die Fragen des Textes. Denn, so meint er:

„Das hier erzählte Geschehen stellt den Abschluss der Auseinandersetzung zwischen JHWH, der sich als Gott erweist, und Pharao, der als Gott verehrt werden will, dar, und so, wie die Konfrontation damit begann, dass der Pharao die Israeliten dezimieren und dazu die Neugeborenen im Nil ertränken wollte (1,22), so endet sie damit, dass ihn und seine Krieger dieses Schicksal ereilt. Die oft monierte Grausamkeit Gottes muss auch im Kontext dieser Erzählung gelesen werden, denn hier wird nicht ein Krieg zweier Völker beschrieben, bei dem das eine reklamieren würde, im Namen und mit der Hilfe Gottes zu kämpfen, sondern bei diesem Geschehen bleibt Israel völlig passiv, der einzig Handelnde ist JHWH. Der Text will also als Kritik an menschlichen Machtansprüchen und Gewaltpotentialen gelesen werden, vor allem wenn sie im Namen Gottes auftreten.“⁷⁰

3.1.1.1 Zum Kontext

Dohmen verweist deutlich auf die Beachtung des literarischen Kontextes, ohne die man das gewalttätige Handeln Gottes nicht verstehen kann.

Mit diesem Vorwurf, Gott sei gewalttätig, wurde offensichtlich auch die Grazer Alttestamentlerin Irmtraud Fischer konfrontiert, was sie veranlasste, in ihrem Artikel in der Zeitschrift „Bibel und Kirche“ die provokante Frage zu stellen:

„Warum lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen?“⁷¹

⁷⁰DOHMEN, Christoph, Das Buch Exodus, in: ZENGER, Erich (Hg): Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, 3. durchgesehene Aufl. Stuttgart 2005, 119.

⁷¹FISCHER, Irmtraud, Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen? Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung, in: Bibel und Kirche 66 (2011) 138.

Sie verweist gleich zu Beginn darauf, dass jemand, der den Kontext, bzw. die Vorgeschichte nicht kennt, Ex 14-15 nicht wirklich verstehen kann.⁷² Vielmehr ist ein genauer Blick in das Buch Exodus notwendig, d. h. man muss das Buch Exodus von Anfang an lesen. Darin wird in den ersten beiden Kapiteln der vom Pharao verordnete Genozid, nämlich der Befehl zur Tötung aller männlichen Neugeborenen, geschildert (vgl. Ex 1,15-22) Dies erscheint dem Pharao als letzter Ausweg, um die Vermehrung des Volkes Israel, die er als Bedrohung sieht, einzudämmen (vgl. Ex 1,9f). Der Pharao entscheidet wie ein „Gegen-Gott“ über Leben und Tod. Doch der Gott Israels sieht das Leid seines Volkes, denn er steht auf der Seite der Unterdrückten und Leidenden. Diese Empathie Gottes für sein Volk zeigt sich schon in seinen Worten zu Mose:

⁷ Der Herr sprach: Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. ⁸ Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen, in das Gebiet der Kanaaniter, Hetiter, Amoriter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter. ⁹ Jetzt ist die laute Klage der Israeliten zu mir gedrungen und ich habe auch gesehen, wie die Ägypter sie unterdrücken. (Ex 3,7-9)

Aus der Perspektive der Unterdrückten ist daher der weitere Text zu lesen, vor allem wenn es um die letzte Plage geht, bei der Gott die Tötung der Erstgeborenen der Ägypter anordnet. Denn was sich der Pharao zu Beginn der Unterdrückung der Israeliten grausam ausdachte, fällt später in Ansätzen auf ihn selbst zurück.⁷³ In der letzten Plage soll jede männliche Erstgeburt der Ägypter sterben. Auf diese Weise verliert der Pharao alle Erstgeborenen seines Volkes inkl. der Erstgeburt beim Vieh, wie bereits vorher Mose und den Israeliten von Gott angekündigt wurde:

¹² In dieser Nacht gehe ich durch Ägypten und erschlage in Ägypten jeden Erstgeborenen bei Mensch und Vieh. Über alle Götter Ägyptens halte ich Gericht, ich, der Herr. ¹³ Das Blut an den Häusern, in denen ihr wohnt, soll ein Zeichen zu eurem Schutz sein. Wenn ich das Blut sehe, werde ich an euch vorübergehen und das vernichtende Unheil wird euch nicht treffen, wenn ich in Ägypten dreinschlage. (Ex12,12f.)

Dass dieser Wortlaut große Irritationen auslöst und sich schwer vermitteln lässt, stellte auf ähnliche Weise der Alttestamentler Manfred Görg in seinem Buch „Der un-heile Gott“ fest, vor allem weil in diesem Abschnitt Gott als derjenige dargestellt wird, der selbst tötet.⁷⁴ Görg

⁷² Vgl. ebd.

⁷³ Vgl. ebd. 141.

⁷⁴ Vgl. GÖRG, Gott 138.

hat sich im Kapitel „Gott tötet selbst“ mit der Problematik dieses „schlagenden Gottes“ beschäftigt. Es ist dabei zunächst festzuhalten, dass sich die Formulierung vom „Schlagen“ gleichfalls außerhalb Israels findet. Daher könnten auch die Ägypter vom schlagenden Pharao sprechen genauso wie vom schlagenden Gott. In Israel hätte man dann diese Vorstellung übernommen, aber in ein neues Licht gestellt und zwar im Zusammenhang mit dem Pesachfest. Denn im Hebräischen würde das Wort „Schlagen“ nicht nur „zuschlagen“ und „vernichten“ bedeuten, sondern auch „berühren“ und „anrühren“ und aus dieser Sicht hätte der Wortgebrauch von „Schlagen“ quasi eine Brückenfunktion.⁷⁵ Diesbezüglich stellt Görg daher fest:

„Eine erstaunliche Semantik ist in diesem Wort enthalten: die ganze Palette des Umgangs Gottes mit dem Menschen, in dem er ihm sozusagen handgreiflich nahe ist. Jahwe ist der Gott, der majestätisch zum Schlag gegen das Böse ausholt, der aber auch heilend anrührt.“⁷⁶

Er zeigt an dieser Stelle einen wichtigen Aspekt, der bei der Beurteilung eines Textes zu beachten ist, nämlich die sprachliche Vielfalt und Bedeutung einzelner hebräischer Worte. Auf diese Weise kann einem einseitigen Verständnis entgegengewirkt werden.

Der Tod der Erstgeborenen ist die letzte der zehn Plagen, die den Pharao zur Umkehr bewegen soll, damit das Volk Israel ziehen kann.

Exkurs „Pharao“

An dieser Stelle erscheint es angebracht, die Bedeutung des Pharao zu beleuchten, welche nicht nur wörtlich zu verstehen ist. Zu beachten ist dabei, dass die Verhandlungen mit dem Pharao, der das unterdrückte Volk nicht ziehen lassen will, nicht als Kräftemessen zweier politischer Führungsfiguren gestaltet werden, sondern als ein Machtkampf zwischen zwei Göttern.⁷⁷ Auf der einen Seite steht der Pharao, dargestellt als wankelmütiger Tyrann, auf der anderen Seite der Gott Israels, der selbst die Verstockung des ägyptischen Herrschers verursacht, um so seine eigene Macht zu erweisen. Für heutige Menschen führt das zwar zu einem eher problematischen Gottesverständnis, für den Alten Orient war dies aber ein Lösungsversuch zur Frage nach der Theodizee, warum nämlich die Unterdrückung zuerst noch gesteigert wurde, bevor die endgültige Rettung eintraf.⁷⁸

⁷⁵ Vgl. ebd. 138-140.

⁷⁶ Ebd. 140.

⁷⁷ Vgl. FISCHER, I., Gewaltproblematik 140.

⁷⁸ Vgl. ebd. 140f.

In ähnlicher Weise vertreten Georg Fischer und Dominik Markl die Meinung, dass es sich bei den Verhandlungen mit dem Pharao um einen Machtkampf zwischen zwei Göttern handelt, wenn sie in ihrem Kommentar zum Buch Exodus bemerken:

„Modellhaft stehen hier zwei Mächte, Gott und Pharao, mit ihren Interessen und einem Symbolzeichen ihrer Lebenskraft, der Erstgeburt, einander gegenüber. Dieser Konflikt wird bis Ex 14 eine entscheidende Triebkraft des Geschehens sein.“⁷⁹

Weiter unten verweisen sie noch konkreter auf das symbolische Verständnis dieser Texte. So sagen sie:

„Entscheidend für ein angemessenes Verständnis dieser Texte ist deren *symbolische Dimension*. Es geht weniger um eine historische als vielmehr um eine modellhafte, auf scharfe Kontraste zugespitzte und in manchen Zügen sogar übertreibende Darstellung des Rätsels der Sünde und des Widerstandes gegen Gott. Im Pharao wird ein Verhalten charakterisiert, das in einem komplexen, mehrschichtigen Prozess sich blind und selbst zerstörerisch im eigenen unrechten Handeln festsetzt, in die Ablehnung hineinverbohrt und damit auch Andere in den Untergang hineinzieht. Der ägyptische König symbolisiert einen Menschentyp, der weder ‚lassen‘ noch nachgeben noch verlieren kann oder will, zum eigenen Schaden. Gottes Vermehren der Zeichen (Rahmung 7,3 mit 11,9) und deren ausführliche Schilderung dienen dazu, diese Erfahrungen warnend und mit Nachdruck deutlich zu machen.“⁸⁰

Auf gleiche Art und Weise sieht der Kirchenvater Origenes die Bedeutung des Wortes „Pharao“ abseits vom wörtlichen Verständnis, wie weiter unten aufgezeigt wird.

Aus der Kenntnis des Kontextes lässt sich der weitere Verlauf der Erzählung besser verstehen. Nach der bereits vorhin beschriebenen letzten Plage, der Tötung der Erstgeburt bei Mensch und Vieh, gelingt nun Israel die Flucht. Doch noch einmal kommt es zu einer massiven Bedrohung des Lebens der Israeliten. Wieder ändert der Pharao seine Meinung und will das Volk zurückholen. Dieses Umschwenken endet schließlich im Untergang der dem Fußvolk nachjagenden ägyptischen Elitetruppe.

Es fällt auf, dass einem völlig unbewaffneten Zivilvolk die bis an die Zähne bewaffnete Truppe des Pharao gegenüber steht – es wird mehrmals von den Pferden des Pharao, seinen Streitwagen und Reitern berichtet. Den Lesenden wird deutlich gemacht, dass Gewaltanwendung ohne Möglichkeit von nennenswerter Gegenwehr unmittelbar zu erwarten ist. Israel wäre völlig untergegangen, hätte Gott nicht verhindert, dass die Streitmacht

⁷⁹ FISCHER, Georg/MARKL, Dominik, Das Buch Exodus, Stuttgart 2009, 75f.

⁸⁰ Ebd. 128f.

Ägyptens auf die Flüchtlinge trifft. Daher ist es auch legitim, dass am Ende dem befreienden Gott der Lobpreis gebührt, wie es im Lied des Mose zum Ausdruck kommt.⁸¹

Da dieses Siegeslied des Mose noch weiter unten Erwähnung findet, z. B. bei Origenes, erscheint es an dieser Stelle angebracht, den Text von Ex 15,1-21 einzufügen:

Damals sang Mose mit den Israeliten dem Herrn dieses Lied: sie sagten: Ich singe dem Herrn ein Lied, denn er ist hoch und erhaben. Rosse und Wagen warf er ins Meer.

² Meine Stärke und mein Lied ist der Herr, er ist für mich zum Retter geworden. Er ist mein Gott, ihn will ich preisen; den Gott meines Vaters will ich rühmen.

³ Der Herr ist ein Krieger, Jahwe ist sein Name.

⁴ Pharaos Wagen und seine Streitmacht warf er ins Meer. Seine besten Kämpfer versanken im Schilfmeer.

⁵ Fluten deckten sie zu, sie sanken in die Tiefe wie Steine.

⁶ Deine Rechte, Herr, ist herrlich an Stärke; deine Rechte, Herr, zerschmettert den Feind.

⁷ In deiner erhabenen Größe wirfst du die Gegner zu Boden. Du sendest deinen Zorn; er frisst sie wie Stoppeln.

⁸ Du schnaubtest vor Zorn, da türmte sich Wasser, da standen Wogen als Wall, Fluten erstarrten im Herzen des Meeres.

⁹ Da sagte der Feind: Ich jage nach, hole ein. Ich teile die Beute, ich stille die Gier. Ich zücke mein Schwert, meine Hand jagt sie davon.

¹⁰ Da schnaubtest du Sturm. Das Meer deckte sie zu. Sie sanken wie Blei ins tosende Wasser.

¹¹ Wer ist wie du unter den Göttern, o Herr? Wer ist wie du gewaltig und heilig, gepriesen als furchtbar, Wunder vollbringend?

¹² Du strecktest deine Rechte aus, da verschlang sie die Erde.

¹³ Du lenktest in deiner Güte das Volk, das du erlöst hast, du führtest sie machtvoll zu deiner heiligen Wohnung.

¹⁴ Als die Völker das hörten, erzitterten sie, die Philister packte das Schütteln.

¹⁵ Damals erschrakten die Häuptlinge Edoms, die Mächtigen von Moab packte das Zittern, Kanaans Bewohner, sie alle verzagten.

¹⁶ Schrecken und Furcht überfiel sie, sie erstarrten zu Stein vor der Macht deines Arms, bis hindurchzog, o Herr, dein Volk, bis hindurchzog das Volk, das du erschufst.

¹⁷ Du brachtest sie hin und pflanztest sie ein auf dem Berg deines Erbes. Einen Ort, wo du thronst, Herr, hast du gemacht; ein Heiligtum, Herr, haben deine Hände gegründet.

¹⁸ Der Herr ist König für immer und ewig.

⁸¹ Vgl. FISCHER, I., Gewaltproblematik 141.

¹⁹ Denn als die Rosse des Pharaos mit Wagen und Reitern ins Meer zogen, ließ der Herr das Wasser des Meeres auf sie zurückfluten, nachdem die Israeliten auf trockenem Boden mitten durchs Meer gezogen waren.

²⁰ Die Prophetin Mirjam, die Schwester Aarons, nahm die Pauke in die Hand und alle Frauen zogen mit Paukenschlag und Tanz hinter ihr her. ²¹ Mirjam sang ihnen vor:

Singt dem Herrn ein Lied, denn er ist hoch und erhaben! Rosse und Wagen warf er ins Meer.

Es wäre besonders wichtig, so betont Irntraud Fischer, dass beim Lesen und Hören der Exodus-Texte die Empathie mehr auf das unterdrückte, leidende Volk gerichtet wird und nicht auf das Schicksal der mächtigen Zwingherren. Denn, und das ist wesentlich:

„Die Gewalttaten, von denen in den Exoduserzählungen die Rede ist, geschehen, weil der diktatorische Pharaos nicht mit sich verhandeln lässt. [...] Die Gottheit Israels hat das Elend der Unterdrückung gesehen und gehört. Sie hat durch seinen Gesandten Verhandlungen mit dem Unterdrücker aufnehmen lassen, aber dieser hat trotz aller Machterweise, sich nicht überreden lassen, JHWHs Volk ziehen zu lassen. Erst als ultima ratio nimmt Gott die Gewalt gegen den, der sein Volk ausrotten wollte, in Kauf.“⁸²

Ebenfalls auf diesen letzten Ausweg, dass Gott zu Gewaltmitteln greift, weist der in der Erwachsenenbildung tätige Neutestamentler Klaus-Stefan Krieger hin und zwar in seinem Buch „Gewalt in der Bibel“. Er betont, dass viele Leser besonders mit dem Bild eines Gottes, der als Kriegsherr auftritt, Probleme haben. Denn im Lied des Mose heißt es doch: Der Herr ist ein Krieger, Jahwe ist sein Name (Ex 15,3). Schon vor der Rettung wird Gott von Mose als derjenige bezeichnet, der selber Krieg führt, wenn es heißt: Mose aber sagte zum Volk: Fürchtet euch nicht! Bleibt stehen und schaut zu, wie der Herr euch heute rettet. Wie ihr die Ägypter heute seht, seht ihr sie niemals wieder. Der Herr kämpft für euch, ihr aber könnt ruhig abwarten (Ex 14,13f). Dazu bemerkt Krieger:

„Daß [sic] Gott hier als Kriegsherr auftritt, ist durch die Lage der Israeliten bedingt. Der Pharaos schickt den Israeliten seine Armee hinterher mit sechshundert Streitwagen – den Panzern des Alten Orient, gegen die eine zu Fuß fliehende Menge aus Männern, Frauen und Kindern keine Chance hat. Gegen diese gewaltige Streitmacht kann nur die noch gewaltigere Macht Gottes die Hilflosen verteidigen.“⁸³

Er präzisiert, warum Gott zu diesen Gewaltmitteln greifen muss: Er ist genaugenommen ein Gott der Gegen-Gewalt. Das bedeutet, nur im Kontext von Unterdrückung und Menschenverachtung wird der gewalttätige Gott zu einem Gott der Gegen-Gewalt, indem er

⁸² Ebd. 142.

⁸³ KRIEGER, Klaus-Stefan, Gewalt in der Bibel. Eine Überprüfung unseres Gottesbildes, 2. Aufl. Münsterschwarzach 2004, 36.

die Unterdrückten in die Freiheit führt und sich für die entrechteten und geknechteten Menschen einsetzt. Aus diesem Grund lässt sich die Erzählung vom Auszug aus Ägypten als „Wort des lebendigen Gottes“ verstehen.⁸⁴ Was aber die Gewalttätigkeit betrifft, muss gelten:

„Das Buch Exodus spricht von einem Gott, der Sklaverei beendet und für die eintritt, die eines menschenwürdigen Daseins beraubt sind. Um ihnen zu helfen, um ihre Fesseln zu sprengen, kann dieser Gott auch aggressiv werden. Um sie vor erneuter Versklavung zu retten, kann Gott auch zu Gewaltmitteln greifen.“⁸⁵

Dies ist daher nur „ultima ratio“, von der Irmtraud Fischer oben gesprochen hat.

Die oben geschilderten Ausführungen der verschiedenen Autoren bezüglich des Kontextes bringen zwar einen durchaus überzeugenden Hinweis darauf, dass Gott nicht aus purer Rachsucht gewalttätig handelt, sondern auf der Seite der Schwachen und Unterdrückten steht. Dennoch bleibt die Frage offen, warum heutige Menschen beim Lesen und Hören des Textes eher Mitleid mit den Ägyptern haben und dadurch Gott als Gewalttäter sehen.

Irmtraud Fischer sieht darin neben mangelnder Kenntnis des biblischen Textes antijüdische Ressentiments, was bedeutet, dass man in einem christlichen Gottesdienst nichts mit dem rachsüchtigen „alttestamentlichen“ Gott zu tun haben will.⁸⁶

Krieger beschäftigt sich in ähnlicher Weise mit dieser nicht unproblematischen Frage und stellt fest, dass wir wohl in unserer Wohlstandsgesellschaft den Blick für die geknechteten Menschen verloren haben. Er nennt es eine überhebliche Souveränität, mit der wir uns heute über die Texte stellen. Denn wie würde unser Urteil ausfallen,

„... wenn wir nicht gut situierte Mitteleuropäer wären, die Krieg nur als Fernsehbilder kennen und deren Alltag nicht einmal von den Balkankriegen direkt vor unserer Haustür berührt wurde? Wenn wir zum Beispiel Christen im Südsudan wären, die vom Regime im Norden des Landes seit Jahren mit Krieg und Hunger überzogen werden? [Anmerkung: Das Buch wurde erstmals 2002 herausgegeben!] Welche Texte würden wir schreiben? Wie würden wir handeln?“⁸⁷

Sowohl Irmtraud Fischer als auch Klaus-Stefan Krieger sprechen ein breiteres Publikum an und stimmen darin überein, dass bei heutigen Lesern das Mitleid für die sterbenden Ägypter stärker im Mittelpunkt steht als das Verständnis für die bedrängten, leidenden Israeliten. Auf diese Sichtweise reagieren sowohl Fischer als auch Krieger und weisen auf die Beachtung der Gesamtsituation des Volkes Israel hin, einem Volk, das völlig unbewaffnet der Mehrheit Ägyptens ausgeliefert war. Auf die heutige Zeit übertragen, lässt sich daher die berechnete

⁸⁴ Vgl. ebd. 39.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Vgl. FISCHER, I., Gewaltproblematik 138.

⁸⁷ KRIEGER, Gewalt 48.

Frage stellen: „Welche Texte würden wir heute schreiben, wenn wir zum Beispiel als Christen in Syrien leben müssten oder in einem anderen Land, das vom Terror des Islamischen Staates bedroht wird?“ Dennoch bleibt die Frage aktuell, die sich viele Menschen beim Lesen der Gewalttexte stellen und die auch Görg immer wieder neu aufwirft:

„Was ist das für ein Gott, der die anderen untergehen, die Erwählten aber bestehen läßt [sic]? Eine vielfach und immer wieder zu Gehör gebrachte Frage, die wohl jeder von uns mit sich herumträgt angesichts unserer gewachsenen Sensibilität. Warum muß [sic] Gott, um Israel zu erwählen, sich der anderen erwehren? Warum muß [sic] er zu solch radikalen und brutalen Mitteln greifen und die Ägypter ins Meer werfen?“⁸⁸

Und er verweist dabei auf die zu beachtenden geschichtlichen Aspekte der Texte, die in den Blick genommen werden müssen.

3.1.1.2 Geschichtliche Aspekte

Görg hat sich bei der Exegese zu alttestamentlichen Gewalttexten nicht nur mit dem literarischen Kontext, sondern auch mit der Frage der Historizität besagter Texte umfangreich auseinandergesetzt. Er weist darauf hin, dass über die historische Qualität des Exodus aus den biblischen Quellen so gut wie nichts zu erheben ist. Es handle sich bei den Erzählungen um einen Zeitraum von etwa 800 v. Chr. bis 400 v. Chr. Die Berichterstattung über den Exodus sei nicht historiographischer Natur, sondern zeige zeitgenössische Erfahrungen mit der Königszeit Israels. Nicht der Pharao würde beschrieben, sondern Salomo sei es, der hier wegen seiner Machtansprüche kritisiert würde.⁸⁹ Diese Auffassung begründet er folgendermaßen:

„Die Erzähler, die in der Rückschau auf die Regierungszeit Salomos ihr Werk beginnen, wollen deutlich machen, daß [sic] das Königtum in Juda/Israel sich in einer Weise darstellt, die den Erwartungen des frühen sippengebundenen Israel nicht entspricht, daß [sic] es einem Negativbild gleichkommt, was man von dem ‚Pharao‘ des eigenen Volkes, nämlich dem König Israels erfahren muß [sic]. Der israelitische König sollte nicht so sein wie der ägyptische Pharao, der andere knechtet. Man kritisiert Salomo, der zum Bau des Tempels Jahwes und seines eigenen Palastes Israeliten und Kanaanäer zu Fronarbeiten nötigt und sie durch Zwang zu disziplinieren versucht. Damit stellt sich Salomo in den Augen der Literaten auf eine Ebene mit Despoten, wie man sie aus dem Alten Orient zu kennen glaubte, allen voran mit dem ägyptischen Pharao. Die Verfasser sind

⁸⁸ GÖRG, Gott 143.

⁸⁹ Vgl. ebd. 144.

also eindeutig von einer königskritischen Tendenz und nicht von historiographischem Interesse geleitet.“⁹⁰

Görg weist hier auf einen wesentlichen Punkt hin: Die Erzähler des Exodus berichten über ein längst vergangenes Geschehen in einer Zeit, in der nach ihrer Meinung wieder ein despotischer Herrscher, nämlich Salomo, an der Macht war. Daher deuten sie die Figur des Pharaos auf die Figur Salomos und machen sie für einen zeitgenössischen Leser durchsichtig. Gleichzeitig muss man bei Görg beachten, dass er in seinen Ausführungen oft auf eine jahwistische Darstellung der Erzählung hinweist, die ein natürlich erklärbares Geschehen voraussetzt und JHWH als alleinigen mächtigen Gestalter der Geschichte Israels hervorhebt, eine Auffassung, die heute in dieser Form nicht mehr vertreten wird.

Görg ist sich bewusst, dass die Leser eine biblische Erzählung schnell im Sinne eines historischen Berichtes verstehen und nicht den bildsprachlichen Charakter bedenken und daher Gott als inhuman verurteilen. Aber, so betont er:

„... es bleibt unbestritten und unbenommen, daß [sic] wir Gott verstehen müssen als denjenigen, der das Chaos und die Zerstörung zugunsten des Lebens überwindet. [...] Es geht bei dem Schicksal der Ägypter nicht um die Zerstörung von Einzelexistenzen, nicht um einen grandiosen inhumanen Akt gegen Individuen, sondern um einen Schlag gegen das Chaos, gegen das lebensfeindliche Chaos. Ich glaube, wir können gar nicht genug daran tun, diese Einsicht in unserem Bewußtsein [sic] zu reflektieren.“⁹¹

Obwohl diese Rettung sehr gewalttätig erscheint, so geht es doch primär um die Befreiung eines unterdrückten und geknechteten Volkes: „Der primäre Aspekt ist einzig und allein, daß [sic] Gott der befreiende Gott ist.“⁹² Es gilt daher festzuhalten, dass diese biblische Erzählung zwar nicht geschichtlich im Sinn von Historie zu verstehen ist, wohl aber als eine Erzählung, die von der Geschichte Gottes mit seinem Volk erzählt, der sich für Befreiung und Rettung einsetzt.

Auf ähnliche Art und Weise beschäftigt sich Juan Peter Miranda mit den Quellen für eine Geschichte Israels. Was den Auszug aus Ägypten betrifft, weist er ebenfalls auf die unsichere historische Ausgangslage hin, wenn er schreibt:

„Die Frage nach dem historischen Hintergrund der Exodus-Erzählung gleicht sprichwörtlich der Suche nach der Stecknadel im Heuhaufen. In der kritischen Forschung wird angenommen, dass eine kleine Gruppe von Halbnomaden aus Ägypten geflohen ist, um sich der ihnen ungewohnten

⁹⁰ Ebd. 144f.

⁹¹ Ebd. 146.

⁹² Ebd. 151.

Bauarbeit zu entziehen. Es wird auch damit gerechnet, dass es JHWH-Verehrer waren, die ihre Flucht als göttliche Rettungstat deuteten und später zu den sich in Kanaan formierenden Gruppen gestoßen sind.⁹³

Miranda verweist in seinen Untersuchungen auf die verschiedenen literarischen Schichten, wodurch einmal das alleinige Handeln Gottes betont wird, dann wieder Gottes Handeln durch Mose. Beide seien bereits „*theologische Deutungen einer bereits erfahrenen Rettung aus Lebensgefahr*.“⁹⁴ Auf keinen Fall, so Miranda, könne man diese verschiedenen Überlieferungen harmonisieren, man würde trotz aller Anstrengungen auf keinen „historischen Kern“ stoßen. Denn:

„Israel machte aus dem schlichten, vielleicht nicht einmal sensationellen, Fluchtereignis ein Paradigma für alle Rettungstaten Gottes. Die Wirkungsgeschichte wiegt hier schwerer als die eigentliche Geschichte.“⁹⁵

Diese Wirkungsgeschichte zieht sich ab dem Buch Exodus im positiven Sinn durch die weitere Geschichte Gottes mit seinem Volk. So stellt auch Dohmen fest:

„Die große theologische Bedeutung des Buches Exodus lässt sich am besten schon aus seiner innerbiblischen Rezeption erschließen. Die Befreiung aus Ägypten wird nicht nur als ein geschichtliches Ereignis, sondern geradezu als eine ‚Wesensaussage‘ über den Gott JHWH aufgefasst.“⁹⁶

Die geschichtlichen Aspekte lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Aus heutiger Sicht ist sich die Forschung darüber einig, dass der Exodus, so wie er dargestellt wird, historisch nie stattgefunden hat. Wenn auch Görg in den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts noch dem jahwistischen Geschichtswerk verbunden ist, muss er doch zugeben, dass zwischen dem vermeintlichen geschichtlichen Ereignis und der erzählten Darstellung ein Zeitraum von etwa vierhundert Jahren liegt, was auf jeden Fall zu einer gedeuteten Geschichte führen muss. In gleicher Weise überzeugt die Ausführung Mirandas mit seinem Hinweis auf verschiedene literarische Schichten, die auf vorwiegend theologische Deutungen des Geschehens schließen lassen. Diese theologische Bedeutung verbindet er mit der Wirkungsgeschichte, die schlussendlich Dohmen auf den Punkt bringt, wenn er auf die bereits innerbiblisch erfolgte Rezeption hinweist, welche die Befreiung aus Ägypten eben nicht nur als historisches Ereignis sieht, sondern als Wesensaussage über den Gott JHWH. Da der Exodus vom

⁹³ MIRANDA, Juan Peter, Kleine Einführung in die Geschichte Israels, Stuttgart 2002, 48.

⁹⁴ Ebd. 49.

⁹⁵ Ebd. 50.

⁹⁶ DOHMEN, Exodus 99.

jüdischen Volk primär als Paradigma von Rettung, Erlösung und Befreiung gesehen wurde, ist es ganz verständlich, dass hier das Problem einer Gewalttätigkeit Gottes in den Hintergrund tritt.

Anders sieht es bereits in den Anfängen des Christentums aus. Wie zu Beginn erwähnt, sprach schon Markion von einem gewalttätigen Gott des Alten Testaments und ließ nur das Neue Testament gelten.

Aus dem gleichen Grund befasste sich Origenes, der wohl einflussreichste Theologe der griechischen Kirche, in seinen Predigten mit dem Thema der Gewalt in der Bibel, da er sah, dass seine Zuhörer große Schwierigkeiten mit dem Bild eines gewalttätigen Gottes hatten. Seine Art der Auslegung soll nun hier Beachtung finden, da es ein Bemühen zeigt, den Christen der damaligen Zeit den Sinn von alttestamentlichen Texten näherzubringen.

3.1.1.3 Die Auslegung des Origenes zur Gewalt im Buch Exodus

Origenes ging es in seinen Auslegungen besonders um die Frage, wie die Bücher des Alten Testaments mit ihrer Gewaltthematik als aktuelles Wort Gottes zu verstehen seien.

a) Vom mehrfachen Schriftsinn

Dazu bediente er sich eines Auslegungsverfahrens, das einen mehrfachen Schriftsinn annimmt. Origenes geht zunächst von einem zweifachen Schriftsinn aus, dem wörtlichen und dem allegorischen oder seelischen Sinn der Schrift.

Der wörtliche oder Literalsinn ist für den einfachen Leser gedacht und ist bei vielen Bibelstellen anzuwenden, vor allem, wenn es sich um moralische Gebote handelt. Ist aber ein Leser ein Stück weit fortgeschritten, so merkt er, dass manche Erzählungen gar nicht wahr sein können und daher eine andere Bedeutung haben müssen. Eine Nichtbeachtung solcher Hinweise würde zu schwerwiegendem Irrtum führen.

Diesen allegorisch/seelischen Sinn unterteilt Origenes dann noch einmal in einen seelischen und einen spirituellen Sinn, der sich für den vollkommenen Leser erschließt. Diese drei Stufen des Schriftsinnes lassen sich mit Leib, Seele und Geist des Menschen vergleichen, d. h. die Ebene des Wortsinnes zielt auf den Leib, die des seelischen Sinnes auf die Seele, welche uns lehrt, wie wir im gegenwärtigen Leben unser Handeln und Fühlen ordnen sollen. Schließlich zeigt uns die Ebene des spirituellen Sinnes die grundlegenden Wahrheiten über Gott und sein Verhältnis zur Welt.⁹⁷ In seinen Homilien bleibt Origenes jedoch beim zweifachen Schriftsinn. Diesen wendet er nun im Speziellen bei der Gewaltthematik an, die sich im Buch Exodus findet.

⁹⁷ Vgl. WILLIAMS, Rowan, Art.: Origenes/Origenismus, in: TRE Bd. 25 Berlin 1995, 412.

b) Die allegorische Auslegung zur Gewalt im Buch Exodus

Über Rufin sind uns in seiner lateinischen Übersetzung dreizehn Homilien zum Buch Exodus von Origenes erhalten, die von der Theologin Theresia Heither ins Deutsche übersetzt wurden. Diese Homilien zeigen aber nur einige Ausschnitte aus dem ganzen Buch Exodus. So sind uns vier Predigten zum Aufenthalt der Israeliten in Ägypten erhalten und weitere vier zum Zug durch die Wüste. Die letzten fünf Predigten erscheinen von ihrem Inhalt her eher ungeordnet, sodass sie in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit den anderen stehen dürften.⁹⁸

Grundsätzlich ist bei Origenes und seiner Auslegung zur Gewaltthematik im Zusammenhang mit der Vernichtung der Ägypter am Schilfmeer und dem darauf folgenden Siegeslied zu beachten, dass der Exodus als Befreiungstat Gottes gilt, der sein Volk aus dem Sklavenhaus Ägyptens herausführt. Dadurch zeigt Gott seine Macht, aber im Gegensatz zum Pharao herrscht er nicht durch Zwang und Gewalt, sondern im Dienst Gottes wird der Mensch frei von Knechtschaft und unwürdiger Abhängigkeit. Die Ausgangssituation des Volkes Gottes ist daher nicht Unabhängigkeit und Sicherheit, sondern Erlösungsbedürftigkeit.⁹⁹ Unter diesem Aspekt muss man besonders beachten, was Origenes zu den Stichwörtern „Ägypten“ und „Pharao“ sagt.

Gleich in den ersten Predigten macht Origenes den Unterschied zwischen Ägypten und Israel deutlich: Ägypten steht für Knechtschaft und Götzendienst, wogegen Israel zum Bereich der Herrschaft Gottes gehört. Ägypten ist überhaupt gleichbedeutend mit der jetzigen Welt des Bösen, die man nach der Taufe verlässt. [Es handelt sich in den Predigten vielfach um Taufkatechese!] So geht es nicht nur um den Kampf zwischen Ägypten und Israel, sondern auch um den inneren Kampf in jedem einzelnen Menschen.¹⁰⁰ Das Geschehen des Exodus von damals deutet Origenes in die Gegenwart, wenn er sagt:

„Wer gelernt hat, die jetzige Welt zu verachten, die bildlich Ägypten genannt wird, und durch das Wort Gottes, um mit der Schrift zu sprechen, ‚aufgenommen wurde und nicht mehr gefunden ward‘ (Gen 5,24), weil er zur kommenden Welt eilt und strebt, von dem spricht Gott: ‚Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten herausgeführt hat‘ (Ex 20,2).

Dies wird also nicht nur zu denen gesagt, die aus Ägypten ausgezogen sind, sondern vielmehr zu dir, der du dies jetzt hörst, wenn du nur aus Ägypten aufbrichst und den Ägyptern fortan nicht mehr dienst.“¹⁰¹

⁹⁸ Vgl. HEITHER, Theresia, Predigten des Origenes zum Buch Exodus, Münster 2008, 12.

⁹⁹ Vgl. ebd. 10.

¹⁰⁰ Vgl. ebd. 14.

¹⁰¹ Ebd. 157.

Bei diesem geistigen Verständnis erscheint deshalb die Vernichtung der Ägypter in den Fluten des Meeres in einem anderen Licht. Jeder Einzelne vernichtet bildlich gesprochen einen Ägypter, wenn er die Werke der Finsternis nicht mehr tut und nicht fleischlich, sondern geisterfüllt lebt.¹⁰²

Wenn man nun Ägypten als diese Welt versteht, so handelt es sich folgerichtig beim Pharao um den „Herrscher dieser Welt“ und genauer noch um den Typus des Bösen schlechthin, den man Teufel nennt. Besonders deutlich wird das in der sechsten Predigt, in der Origenes über das Siegeslied des Mose in Ex 15,1-21 spricht. Wortwörtlich könnte man meinen, dass hier der Tod des Pharao und der Ägypter verherrlicht wird und es entsteht bei den Lesern die Frage, ob Gott denn wirklich so unbarmherzig sei. Origenes deutet diese Verherrlichung auf das Kreuz Christi hin, der den wahren Pharao, nämlich den Teufel, mit dem Hauch seines Mundes getötet hat.

An der gleichen Stelle erwähnt Origenes die Pferde des Pharao, das seien die Menschen, die uns verfolgen. Sie werden von dämonischen Reitern geritten.¹⁰³ Mit anderen Worten, der Pharao ist Ausdruck des Bösen, der vernichtet wird, wie Origenes deutlich macht:

„Der Pharao, der die Macht der Schlechtigkeit und das Reich der Bosheit verkörpert, lenkt die Streitwagen. Es reicht ihm nicht, nur ein Pferd zu besteigen; er lenkt gleich mehrere, er treibt gleichzeitig mehrere mit den Hieben der gedrehten Peitsche an. Wenn man erkennt, dass jemand unsittlich und genussüchtig, wütend und grausam, gemein und habgierig, lasterhaft und gottlos ist, dann muss man wissen, dass er zu den Streitwagen des Pharao gehört; auf ihnen sitzt er, sie spannt er vor seinen Wagen, mit ihnen eilt und fliegt er dahin und jagt sie mit schleifenden Zügeln über die weiten Felder der Verbrechen. Andere sind ausgewählte Reiter, ausgewählt zweifellos für die Schlechtigkeit.“¹⁰⁴

Aber ist der Pharao wirklich Herr über sich selbst, kann er frei entscheiden? Oder anders ausgedrückt, ist nicht Gott derjenige, der den Pharao zu diesen bösen Taten treibt? Wie steht es um die Aussage: „Gott verhärtete das Herz des Pharao“, wie bei den Verhandlungen zwischen Mose und dem Pharao in der Plagenreihe mehrmals zu lesen ist? (Vgl. Ex 9,12; 10,20; 10,27) Dieser Satz scheint doch die Freiheit des Menschen ganz auszuschalten und Gott allein für das Geschehen verantwortlich zu machen.

Origenes beschäftigt sich mit dieser Frage ausführlich in seiner vierten Predigt und hat damit ziemliche Probleme, die er nicht lösen kann. Er stellt fest, in der Schrift stehe nebeneinander, dass der Pharao sein Herz verhärtete und dass es von Gott verhärtet wurde. Für Origenes ist

¹⁰² Vgl. ebd. 107.

¹⁰³ Vgl. ebd. 111.

¹⁰⁴ Ebd. 113.

dieses Nebeneinander ein undurchdringliches Geheimnis, nämlich der Zusammenhang von menschlicher Freiheit und göttlicher Vorherbestimmung.¹⁰⁵ Er muss daher zugeben:

„Ich bekenne allerdings, dass ich zu wenig geeignet und zu wenig befähigt bin, um bei diesen Unterschieden die Geheimnisse der göttlichen Weisheit aufzuspüren.“¹⁰⁶

Die zehnte und letzte Plage, die die Ägypter trifft, übersteigt noch alles bisher Geschehene an Grausamkeit, nämlich die Tötung der Erstgeborenen. Im geistigen Verständnis könnte dies laut Origenes bedeuten, dass die Erstgeborenen Ägyptens, die vernichtet werden, Mächte, Gewalten und Beherrscher dieser finsternen Welt sind, die Christus bei seiner Ankunft als Gefangene weggeführt hat.¹⁰⁷ Und er fügt hinzu:

„Wir können sie auch als Gründer und Stifter der falschen Religionen bezeichnen, die es in dieser Welt gegeben hat und die von der Wahrheit Christi zusammen mit ihren Gründern ausgelöscht und vernichtet wurden.“¹⁰⁸

Der Lösungsversuch des Origenes zur Gewaltthematik in der Bibel scheint ein möglicher und plausibler Weg seiner damaligen Zeit gewesen zu sein, um zum Verständnis anstößiger Bibeltexte beizutragen. Es ist ein weiterer Hinweis darauf, dass bereits in der Frühzeit des Christentums Texte, die auf einen gewalttätigen Gott hinweisen, nicht unreflektiert hingenommen wurden. Das Verdienst des Origenes ist sein Bemühen, die biblische Geschichte als zusammenhängende Heilsgeschichte zu zeigen, wie weiter unten auch in seinen Homilien zum Buch Josua zu sehen sein wird.

Daher sollen nun jene Texte des Buches Josua in den Blick genommen werden, denen das Bild eines gewalttätigen Gottes anhaftet.

3.1.2 Die Landnahmeerzählung Jos 6

Die Erzählung von der Landnahme Israels, wie sie im Buch Josua dargestellt wird, verstört viele Bibelleser. Sie haben den Eindruck, dass die Israeliten im Namen Gottes wahre Blutbäder anrichten.¹⁰⁹ Ein Stein des Anstoßes ist z. B. im 6. Kapitel die Schilderung über die Eroberung der Stadt Jericho, wo es heißt: Als die Priester beim siebten Mal die Hörner bliesen, sagte Josua zum Volk: Erhebt das Kriegsgeschrei! Denn der Herr hat die Stadt in eure Gewalt gegeben. Die Stadt mit allem, was in ihr ist, soll zu Ehren des Herrn dem Untergang geweiht sein. (Jos 6,16f) Ein paar Verse weiter ist dann zu lesen: Mit scharfem Schwert

¹⁰⁵ Vgl. ebd. 15.

¹⁰⁶ Ebd. 73.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. 87.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Vgl. KRIEGER, Gewalt 14.

weihten sie alles, was in der Stadt war, dem Untergang, Männer und Frauen, Kinder und Greise, Rinder, Schafe, Esel. (Jos 6,21)

Wie schon bei der Schilfmeererzählung im Buch Exodus muss bei diesem Beispiel beachtet werden, nicht steinbruchartig nur einen Teil eines längeren Textabschnittes herauszunehmen, sondern zunächst einen Blick auf den literarischen Kontext zu werfen. Nur bei Kenntnis des Zusammenhangs kann man der Herausforderung dieses Textes standhalten und entgegenwirken. Ebenso muss die Frage nach der Historizität gestellt werden.

Im Folgenden sollen zunächst jene Autoren zu Wort kommen, die sich mit dem Kontext beschäftigt haben, allen voran Erich Zenger und Ludger Schwienhorst-Schönberger.

3.1.2.1 Zum Kontext

Die Verse Jos 6,16f und 6,21 gehören zum größeren Textabschnitt über die Schilderung der Eroberung Jerichos, der nun in seinen wesentlichen Teilen vorgestellt werden soll:

Jericho hielt wegen der Israeliten die Tore fest verschlossen. Niemand konnte heraus und niemand konnte hinein. ² Da sagte der Herr zu Josua: Sieh her, ich gebe Jericho und seinen König samt seinen Kriegern in deine Gewalt. ³ Ihr sollt mit allen Kriegern um die Stadt herumziehen und sie einmal umkreisen. Das sollst du sechs Tage lang tun. ⁴ Sieben Priester sollen sieben Widderhörner vor der Lade hertragen. Am siebten Tag sollt ihr siebenmal um die Stadt herumziehen und die Priester sollen die Hörner blasen. ⁵ Wenn das Widderhorn geblasen wird und ihr den Hörnerschall hört, soll das ganze Volk in lautes Kriegsgeschrei ausbrechen. Darauf wird die Mauer der Stadt in sich zusammenstürzen; dann soll das Volk hinübersteigen, jeder an der nächstbesten Stelle. ⁶ Da rief Josua, der Sohn Nuns, die Priester und sagte: Nehmt die Bundeslade und lasst sieben Priester sieben Widderhörner vor der Lade des Herrn hertragen. ⁷ Und zum Volk sagte er: Zieht rings um die Stadt herum und lasst die bewaffneten Männer vor der Lade des Herrn herziehen. (Jos 6,1-7)

Danach wird geschildert, dass die Israeliten das tun, was Josua ihnen im Namen des Herrn anordnete, sechs Tage lang.

¹⁵ Am siebten Tag aber brachen sie beim Anbruch der Morgenröte auf und zogen, wie gewohnt, um die Stadt, siebenmal; nur an diesem Tag zogen sie siebenmal um die Stadt. ¹⁶ Als die Priester beim siebten Mal die Hörner bliesen, sagte Josua zum Volk: Erhebt das Kriegsgeschrei! Denn der Herr hat die Stadt in eure Gewalt gegeben. ¹⁷ Die Stadt mit allem, was in ihr ist, soll zu Ehren des Herrn dem Untergang geweiht sein. (Jos 6,15-17a)

Anschließend wird in Rückbezug auf Jos 2 über die Rettung der Dirne Rahab und ihrer Familie berichtet. Nach einer Warnung, sich nicht am Kriegsgut zu bereichern, kommt es zur eigentlichen Eroberung der Stadt:

²⁰ Darauf erhob das Volk das Kriegsgeschrei und die Widderhörner wurden geblasen. Als das Volk den Hörnerschall hörte, brach es in lautes Kriegsgeschrei aus. Die Stadtmauer stürzte in sich zusammen, und das Volk stieg in die Stadt hinein, jeder an der nächstbesten Stelle. So eroberten sie die Stadt. ²¹ Mit scharfem Schwert weihten sie alles, was in der Stadt war, dem Untergang, Männer und Frauen, Kinder und Greise, Rinder, Schafe und Esel. (Jos 6,20f)

Die Eroberung Jerichos endet mit der Schilderung vom Niederbrennen der Stadt und dem Hinweis, dass nur das Silber, das Gold und die Geräte aus Bronze und Eisen ins Haus des Herrn gebracht wurden.

Auffällig ist, dass einerseits von einer völlig unblutigen und gewaltlosen Einnahme der Stadt berichtet wird: Die Stadtmauern fallen beim Schall der Widderhörner in sich zusammen. Andererseits ist von Untergang und Vernichtung die Rede. Wie lässt sich dieser scheinbare Widerspruch auflösen? Wesentlich für das Verständnis ist die Annahme, dass dieser Text aus mehreren Schichten besteht, wie sich heute viele Forscher einig sind. Erich Zenger spricht von einer Mischung aus Wunder- und Kriegserzählung und sagt:

„... in dieser Erzählung mischen sich (mindestens) zwei unterschiedliche Darstellungsperspektiven. Das ist einmal eine Geschichte, die von dem Wunder der Einnahme Jerichos durch Israel erzählt, ohne dass das Volk mehr tut als an sechs Tagen je einmal um die Stadt herumzuziehen, am siebten Tag dies dann siebenmal tut und beim siebten Mal, als das Signal des Widderhorns erschallt, in ein lautes Geschrei ausbricht, woraufhin die mächtigen Stadtmauern Jerichos in sich zusammenstürzen, sodass nun das Volk von allen Seiten einfach in die etwas höher gelegene Stadt hinaufsteigen kann.“¹¹⁰

Er weist darauf hin, dass JHWH selbst den Befehl zu dieser Aktion mit Voraussage des Erfolgs in den Versen 2-5 gegeben hat. Das bedeutet, dass diese Erzählung von Anfang an auf das Wunder zuläuft, nämlich auf den Einsturz von Jerichos Stadtmauern allein durch das laute Kriegsgeschrei des Volkes.¹¹¹ Zu einer Kriegsgeschichte wird die Erzählung erst in weiterer Folge, wenn Israel die sogenannte Vernichtungsweihe vollzieht. Dazu erklärt Zenger:

„Dieses Erzählungselement gehört zu dem im Alten Orient (auch in Israels unmittelbarer Nachbarschaft z. B. auf einer Stele des moabitischen Königs Mescha aus dem 9. Jh. v. Chr.) breit belegten Vorstellungszusammenhang des ‚Heiligen Kriegs‘. In diesem Konzept sind die eigentlichen Kriegsgegner die Götter der einen Krieg führenden Völker, weshalb man sich in einem

¹¹⁰ ZENGER, ERICH, Das Buch Josua, in: DERS. (Hg): Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, 3. durchgesehene Aufl. Stuttgart 2005, 381.

¹¹¹ Vgl. ebd.

solchen ‚Heiligen Krieg‘ nicht bereichern darf, sondern die Kriegsbeute der Gottheit durch Vernichtung ‚weihen‘ muss.“¹¹²

Es ist jedoch eher unwahrscheinlich, so Zenger, dass diese Vernichtungsweihe jemals in Kriegen Israels verwirklicht wurde. Vielmehr lautet die Grundaussage dieses Textes, dass die Eroberung Jerichos ohne Kampf stattgefunden hat und diese Erzählung in einem kultischen Licht gesehen werden sollte. Dieser Meinung schließt sich Georg Hentschel an, der in der „Einleitung in das Alte Testament“ das Buch Josua vorstellt. Er sieht die Darstellung der Landnahme ebenfalls als kultisches Geschehen und schreibt:

„Bei der Erzählung über die Eroberung von Jericho (Jos 6) fällt auf, dass der Schwerpunkt der Darstellung nicht auf der militärischen Eroberung liegt. Josua soll sechs Tage lang mit seinen Kriegern die Stadt Jericho umkreisen. Entscheidend sind nicht die Krieger, sondern die Priester, die mit Hörnern vor der Lade als dem Symbol der Gegenwart JHWHs hergehen. Am siebten Tag soll die Stadt sieben mal [sic] umrundet werden. Dabei sollen die Priester in die Hörner blasen und das Volk das Kriegsgeschrei erheben. Dann werde die Mauer der Stadt einfallen (6,3-5). Das sieht eher nach einer liturgischen Prozession als nach einem wirklichen Kampf aus.“¹¹³

Ähnlich wie Zenger, der bei dieser Erzählung von mindestens zwei unterschiedlichen Darstellungsperspektiven spricht, sieht es Ludger Schwienhorst in seiner exegetischen Studie zu Josua 6.¹¹⁴ Er geht von einer Grundschrift aus, die danach mehrmals erweitert wurde. Für den oben aufgezeigten Text ist die erste deuteronomistische Erweiterung (DtrH) von Belang. Ist nämlich in der Grundschrift nur von der unblutigen Eroberung Jerichos die Rede, so wird vor allem durch Hinzufügung der Verse 17a und 21a die Erzählung zu einer Kriegsgeschichte.

Für die weiteren Erläuterungen seien an dieser Stelle zunächst die Grundschrift und danach die betreffenden Verse von DtrH laut Schwienhorsts Forschungsergebnissen aufgezeigt.

1) Die Grundschrift:

- 1aα Jericho aber war verschlossen und wurde verschlossen.
- 1b Niemand ging heraus, und niemand ging hinein.
- 2aα Da sprach Jahwe zu Josua:
- 2aβγ* „Siehe, hiermit gebe ich Jericho in deine Hand.
- 3aα* Ihr sollt die Stadt umstellen!

¹¹² Ebd.

¹¹³ HENTSCHEL, Georg, Das Buch Josua, in: ZENGER, Erich u. a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, 6., durchges. Auflage, Stuttgart 2006, 211.

¹¹⁴ Vgl. SCHWIENHORST, Ludger, Die Eroberung Jerichos. Exegetische Untersuchung zu Josua 6, Stuttgart 1986; DERS. [= SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER], Josua 6 und die Gewalt, in: NOORT, Ed (Hg.): The Book of Joshua, Leuven u. a. 2012.

- 5aα* Und es wird geschehen,
 wenn ihr den Schall des Schofar hört,
 5aβ* dann soll das ganze Volk ein großes Geschrei schreien,
 5bα und die Mauer der Stadt wird in sich zusammenfallen,
 5bβ und das Volk soll hinaufgehen, ein jeder an seiner Stelle.“
 14aα* Und sie umstellten die Stadt.
 20bα Und es geschah,
 als das Volk den Schall des Schofar hörte,
 da schrie das Volk ein großes Geschrei,
 20bβ und die Mauer fiel in sich zusammen,
 und das Volk ging hinauf in die Stadt, ein jeder an seiner Stelle,
 20bγ und sie nahmen die Stadt ein.¹¹⁵

2) Die Verse aus DtrH, welche die Vernichtungsweihe betreffen:

- 16aαb Und es geschah beim siebten Mal, da sprach Josua zum Volk:
 „Schreit! Denn Jahwe hat euch die Stadt gegeben.
 17a Und die Stadt soll Banngut sein, sie und alles, was in ihr ist, für Jahwe.“
 20aα Und das Volk schrie.
 21a Und sie bannten alles, was in der Stadt war, vom Mann bis zur Frau, vom Jüngling bis
 zum Greis.¹¹⁶

Die oben isoliert gezeigte Grundschrift zeigt deutlich, auf welcher gewaltlosen Art die Stadt eingenommen wurde. Gott selbst gibt zwar den Befehl dazu, doch ordnet er keine inhumane Vernichtung an. Zwar könnte die Erwähnung vom Schall des Schofar auf eine kriegerische Auseinandersetzung hinweisen, dennoch gibt es keinen Kampf im üblichen Sinn. Das Blasen des Schofar könnte vielmehr als ein Erinnerungszeichen für JHWH verstanden werden, seinem bedrohten Volk zu Hilfe zu eilen und durch sein Eingreifen den Kampf zu entscheiden.¹¹⁷ Denn, wie auch Zenger bemerkt hat, ist der springende Punkt der Geschichte, dass JHWH selbst in den Versen 2- 5 die Aussicht auf Erfolg garantiert. (vgl. oben) Ein wichtiger Aspekt ist ferner, dass das Kriegsgeschrei sowohl auf ein kriegerisches Verhalten hinweisen könnte als auch auf ein kultisches Verhalten. Zusammenfassend lässt sich daher feststellen, dass die Grundschrift von Josua 6 in ihren wesentlichen Zügen als eine Wundergeschichte zu verstehen ist, denn, so betont Schwienhorst-Schönberger:

¹¹⁵ DERS., Eroberung 40f.

¹¹⁶ Ebd. 85.

¹¹⁷ Vgl. DERS., Josua 6 455.

„Die mit militärischen Ausdrücken und Motiven ‚Umstellen der Stadt‘, ‚Schall des Schofars‘ und ‚ein großes Geschrei schreien‘ geweckten Erwartungen werden unterlaufen: Was normalerweise das Ergebnis eines Kampfes ist, tritt hier ohne jeden Kampf ein. Die aus Erfahrung gewonnene Einsicht wird durchbrochen. Die Grundsicht von Jos 6 ist eine Wundergeschichte: Auf wunderbare Weise fiel die Mauer der Stadt Jericho in sich zusammen, so dass die Israeliten die Stadt einnehmen konnten. Jericho ist die erste Stadt, die JHWH seinem Volk beim Einzug in das Westjordanland gibt. Die Gabe der Stadt Jericho ist Beginn und Modell der Landgabe: Nicht aus eigener Kraft und Stärke hat Israel das Land erobert, sondern es als Gabe von JHWH, seinem Gott, bekommen, angenommen und eingenommen.“¹¹⁸

Bedauerlicherweise ist nicht diese positive Sicht der Landnahme bzw. Landgabe für die Textbeurteilung der Bibelleser ausschlaggebend, sondern die Textpassage, die von Vernichtung spricht und das Bild eines gewalttätigen Gottes vermittelt.

Was diese Vernichtungsweihe betrifft, muss man, wie Schwienhorst-Schönberger anmerkt, mit einer späteren deuteronomistischen Erweiterung rechnen. Die Vernichtung oder Ausführung des Bannes hat daher nicht nur, wie Zenger festgestellt hat, mit dem sogenannten „Heiligen Krieg“ zu tun (vgl. oben), sondern auch mit dem Kriegsgesetz aus dem Buch Deuteronomium (vgl. Dtn 20,10-20).¹¹⁹

Aus aktuellem Anlass beschäftigte sich Norbert Lohfink mit diesem Thema in seiner Studie: „Eroberung oder Heimkehr? Zum heutigen Umgang mit dem Buch Josua“. [Es traten vermehrt Stimmen auf, welche den Aufruf zur Vernichtungsweihe mit der heutigen Palästinenserfrage in Übereinstimmung bringen wollten.] Lohfink sieht entstehungsgeschichtlich das Buch Josua und das Buch Deuteronomium in einer Einheit, wobei bezüglich der Vernichtung zu beachten ist:

„Mose gebot zwar im Namen Gottes die Vernichtung der sieben Völker des Landes bei der Landeseroberung (Dtn 7,1f und öfter). Aber in Dtn 20,10-20 erließ er dann ein Kriegsgesetz, das deutlich zwischen späteren Kriegen und dem einmaligen Eroberungskrieg unter Josua unterschied (20,15-18). Dieser betraf nur die sieben Völker, und für alle späteren Kriege wurde eine solche Vernichtungsstrategie ausdrücklich verboten.“¹²⁰

Diese Aussage lässt darauf schließen, dass die Vernichtungsweihe, wie es in ähnlicher Weise Zenger erwähnt hat, in Israel wahrscheinlich nie zur Anwendung kam.

¹¹⁸ Ebd. 456f.

¹¹⁹ Vgl. ebd. 458.

¹²⁰ LOHFINK, Norbert, Eroberung oder Heimkehr? Zum heutigen Umgang mit dem Buch Josua, in: DERS.: Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltex-te neu erschlossen, Freiburg im Breisgau 1999, 90.

Wenn man die Forschungsergebnisse von Zenger, Schwienhorst-Schönberger, Hentschel und Lohfink gemeinsam betrachtet und sie mit der Frage nach dem Bild eines gewalttätigen Gottes verbindet, zeigt sich eine Übereinstimmung darin, die Eroberung Jerichos in erster Linie als kultisches, gewaltloses Geschehen darzustellen. Damit scheint zunächst Gott als der Verursacher von Gewalt entlastet. Dennoch bleibt der erste Eindruck von Gewalt im Hintergrund durch die Aufforderung zur sogenannten Vernichtungsweihe bestehen. Hier liegt das eigentliche Problem. Deshalb zeigt sich die Wichtigkeit, eine bestimmte Bibelstelle nicht isoliert zu betrachten, sondern ein breiteres Spektrum an Texten heranzuziehen, die eine Lösung des Problems näherbringen könnte. Hier brachte Schwienhorst-Schönberger einen wertvollen Hinweis auf die deuteronomistische Erweiterung des Textes, die Lohfink ergänzte, indem er die entstehungsgeschichtliche Einheit der Bücher Josua und Deuteronomium aufzeigte. Wesentlich ist die übereinstimmende Meinung aller Autoren, dass die Vernichtungsweihe, wie sie in Josua 6 geschildert wird, bei der Eroberung des Landes auf diese Art und Weise nie stattgefunden haben dürfte.

Aber ist die Frage nach der Gewalttätigkeit Gottes damit endgültig befriedigend gelöst?

An dieser Stelle erscheint es angebracht, auf den historischen Hintergrund der Landnahmeerzählungen einzugehen. Hat es diesen Genozid tatsächlich gegeben?

3.1.2.2 Geschichtliche Aspekte

Aus historisch-archäologischer Sicht gab es weder eine gewaltsame Eroberung der Stadt Jericho, wie sie in Jos 6 geschildert wird, noch überhaupt eine kriegerische Landnahme als Feldzug eines Zwölfstämmevolkes mit Vernichtung aller Landesbewohner. Das könne man als Konsens der Forschung ansehen.¹²¹ Statt gewaltsamer Eroberung zeigen die Anfänge Israels ein anderes Bild, das muss immer wieder eindringlich betont werden, wenn man das Bild eines gewalttätigen Gottes entschärfen will. So schreibt Görg zum Thema „Landgewinn und Vertreibung“:

Es gilt ohne Zweifel, daß [sic] von einer gewalttätigen Eroberung Palästinas in einer umfassenden Weise, wie wir es zu lesen glauben, gar keine Rede sein kann. Israel hat sich nicht in einer gewaltigen, einheitlichen Aktion des Landes bemächtigt, auch nicht in kämpferischer Manier Meter für Meter das Land erobert und die Völker dezimiert. Es ist vielmehr in einem zunächst friedlichen Einsickerungsprozeß [sic] auf ganz unterschiedliche Weise, regional differenziert, in Palästina heimisch geworden, wobei ein großes Potential Israels bereits die einheimische Bevölkerung darstellt. Die archäologischen Befunde, in diesem Fall eine viel zuverlässigere Quelle als das Alte Testament, belehren uns darüber, daß [sic] der bodenständige Anteil an Israels Bevölkerung

¹²¹ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Josua 6 442.

mindestens so groß, wenn nicht viel größer war als der Anteil der Einwanderer. Es hat sich also ein großer Teil der Bevölkerung bereits an Ort und Stelle befunden, die nachher unter der Namensgebung ‚Israel‘ in die Geschichte eingegangen ist.“¹²²

Die archäologischen Ausgrabungen sprechen gleichfalls gegen eine Eroberung und Zerstörung der Städte Jericho und Ai, wie sie im Buch Josua geschildert werden. Denn zu der angenommenen Zeit der Landnahme waren diese beiden Städte bereits zerstört. An dieser Stelle sollen die Forschungsergebnisse der beiden jüdischen Archäologen Israel Finkelstein und Neil Asher Silberman Beachtung finden, die in ihrem Buch „Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel“ interessante Einblicke in die archäologische Spurensuche nach den Anfängen Israels geben. Sie weisen zunächst allgemein darauf hin, dass die kanaanäischen Städte nicht befestigt waren und daher auch keine Mauern einstürzen konnten. Was Jericho betrifft, lässt sich nach ihren Angaben Folgendes feststellen:

„Im Fall von Jericho existierte nicht einmal die Spur irgendeiner Besiedlung im 13. Jahrhundert v. Chr., und die ältere Ortschaft aus der Spätbronzezeit, die auf das 14. Jahrhundert v. Chr. zurückging, war klein und armselig, praktisch unbedeutend und nicht befestigt. Es gab auch keine Anzeichen für eine Zerstörung.“¹²³

Miranda, der sich als Theologe ebenfalls mit den geschichtlich-archäologischen Aspekten der Landnahme ausführlich beschäftigte, bestätigt diese Erkenntnisse der beiden Archäologen:

„Ai war seit der Früh-Bronzezeit (2400 v. Chr.), so wie der Name sagt, ein ‚Trümmerhaufen‘. Auch die mächtigen Mauern Jerichos sind nicht unter dem Schall israelitischer Posaunen zusammengestürzt, denn die Stadt war längst zerstört.“¹²⁴

Stattdessen muss man davon ausgehen, dass es sich literarisch betrachtet bei den Landnahmeerzählungen, wie sie in Jos 2-11 dargestellt werden, um Einzelerzählungen handelt, die einen ätiologischen Charakter haben. Mit anderen Worten, sie leiten eigentümliche Gegebenheiten zur Zeit des Verfassers aus angeblichen Ereignissen der Vergangenheit ab, wie z. B. unbewohnte Ruinenstätten von Jericho und Ai, und versuchen die Frage nach der Ursache zu beantworten.¹²⁵ Wenn man auf die Sprache in Jos 1-12 achtet [Anmerkung: Diese ersten zwölf Kapitel des Josuabuches handeln ausschließlich von der Eroberung des Landes], könne man eindeutig die deuteronomistische Stimme hören und daraus sei zu schließen, dass es sich um keinen historischen Bericht handle, sondern um eine

¹²² GÖRG, Gott 152f.

¹²³ FINKELSTEIN, Israel/SILBERMAN, Neil Asher, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2006, 96.

¹²⁴ MIRANDA, Einführung 58.

¹²⁵ Vgl. ebd.

von theologischen und kultischen Interessen geleitete Darstellung.¹²⁶ Zwar gab es in der Forschungsgeschichte verschiedene Theorien zur Landnahme, doch lässt sich nach Miranda abschließend Folgendes feststellen:

- 1) Weder die Bezeichnung „Einwanderung Israels“ nach Kanaan noch „Eroberung“ Kanaans entsprechen dem historischen Verlauf der Frühgeschichte Israels.
- 2) Die Volkwerdung Israels erfolgte in der Frühphase im Wesentlichen friedlich.
- 3) Die Niedergangsphase der kanaanäischen Städte am Ende der Spät-Bronzezeit wird verschiedene Ursachen gehabt haben.
- 4) Neusiedlungen am Anfang der Eisenzeit entstanden in Regionen, die nicht von den kanaanäischen Stadtstaaten kontrolliert wurden.
- 5) Der JHWH-Glaube wirkte als einheitsstiftendes Element.¹²⁷

Dieser JHWH-Glaube erscheint als wesentlicher Punkt bei der Frage nach dem historischen Aspekt der Landnahmeerzählung. Hier handelt es sich nach Lohfink mehr um einen theologischen Aspekt. Die Erzählung von der Landerobertung und der radikalen Völkervernichtung stammt frühestens aus der Zeit König Joschijas, also zu einem Zeitpunkt, als Israel fast sein ganzes Land wieder verloren hatte. Daher möchte das Buch an das radikale Gottvertrauen erinnern und an die gläubige Unmittelbarkeit, welche Israel in seiner Anfangsphase hatte.¹²⁸ Es will aussagen:

„Von eurem Gott her gehört das ganze Land euch. Er würde es euch auch lassen und, soweit schon verloren, wieder verschaffen, wenn ihr ihm nur radikal vertraut. Er ist siegreich über alle, die sich ihm entgegenstellen, zugunsten von allen, die ihm vertrauen.“¹²⁹

Zenger spricht in seiner Einführung zum Buch Josua gleichfalls davon, dass das Buch als zusammenhängende Landnahmeerzählung erst im 7. Jh. v. Chr. entstanden sei und die massive Kriegstheologie inklusive der Vernichtungsweihe wäre überhaupt noch jünger. Daher könne man nicht von einem historischen Bericht aus der Frühzeit Israels sprechen:

„Eine kriegerische Landnahme als Feldzug eines Zwölfstämmevolks Israels mit der Vernichtung aller Landesbewohner hat es nie gegeben. Das ergibt sich aus unserem Wissen über die Entstehung Israels, wonach sich Israel im 12. Jh. v. Chr. als eine ‚Mischgesellschaft‘ formierte, deren Mitglieder überwiegend nicht von außen kamen, sondern bereits vorher im Lande waren, teilweise als Halbnomaden in den freien Räumen zwischen den Stadtstaaten, teilweise aber auch als ‚Kanaanäer‘, die sich dem neuen Gesellschaftssystem anschlossen. Historisch und archäologisch

¹²⁶ Vgl. ebd. 59.

¹²⁷ Vgl. ebd. 65f.

¹²⁸ Vgl. LOHFINK, Eroberung 88-91.

¹²⁹ Ebd. 89.

lässt sich zwar in jener Epoche ein kultureller Niedergang der kanaanäischen Stadtkönigtümer, ja sogar die Zerstörung einzelner Städte feststellen, aber das war nicht das Werk Israels.“¹³⁰

Was konkret die Zerstörung Jerichos betrifft, betont Zenger noch einmal, dass es sich hier um keinen historischen Bericht handle und wie Miranda weist er auf die archäologische Forschung hin, wenn er schreibt:

„Die Archäologie hat ihrerseits festgestellt, dass es in der sog. Frühzeit Israels (13./12. Jh. v. Chr.) keine Eroberung Jerichos gegeben haben kann, weil Jericho schon zwischen 1550 und 1500 v. Chr. (wahrscheinlich durch ein ägyptisches Heer) zerstört worden war und bis 1200 v. Chr. ein großes Ruinenfeld blieb. Erst im 12. oder 11. Jh. v. Chr. entstand dort ein kleines Dorf, möglicherweise ein Element der damals vor allem im zentralen Bergland neu entstehenden Dorfkultur, die auf Israel zurückging.“¹³¹

Wenn nun aus historischer und archäologischer Sicht dieser Eroberungskrieg nie stattgefunden hat, so bleibt doch die Frage, warum der Name Gottes in einen solchen Gewaltzusammenhang eingebunden wurde. Folgende Antworten lassen sich darauf geben, wie Hentschel kommentiert:

- „1) Das literarische Genre ist zu beachten. Die Erzählungen in Jos 6 und 8 haben ätiologischen Charakter. Sie wollen die Ursache für die Trümmer angeben, die man dort sehen konnte. Die in der frühen Bronzezeit blühende Stadt Ai war in der Zwischenzeit längst das, was ihr Name besagt: ‚ein Trümmerhaufen‘.
- 2) Das Alter der Erzählungen darf im Josuabuch nicht außer Acht gelassen werden. Wenn man die frühe Siedlungsgeschichte der Israeliten beachtet, sind die ätiologischen Überlieferungen frühestens in der Königszeit entwickelt worden.
- 3) Die Erzähler wollen mit ihren massiven Kriegsdarstellungen unterstreichen, dass JHWH die Macht hat, den Israeliten gegen alle Widerstände das Land zu übergeben. [...] Angesichts des faktischen Landverlustes im 8. und 7. Jh., als diese Erzählungen ausgestaltet wurden, wollten ihre Urheber Israel Mut und Hoffnung zusprechen.
- 4) Gerade die Ausnahmen zeigen, worauf es den Erzählern ankam: Die Dirne Rahab, die sich zum Gott Israels bekannt (Jos 2,9-11), die israelitischen Kundschafter beschützt und ihnen zur Flucht verholfen hat (2,3-7.15.16), darf in Jericho am Leben bleiben (6,22.23.25). Ebenso geht es den Gibeonitern, die vom Ruhm JHWHs gehört und es geglaubt haben (Jos 9,9-10). Angehörige der alten Bevölkerung, die die Israeliten nicht zu ihren Göttern verführen wollen, stellen keine Gefahr dar und werden geschont.“¹³²

¹³⁰ ZENGER, Josua 371.

¹³¹ Ebd. 382.

¹³² HENTSCHEL, Josua 210f.

Der historische Aspekt der Landnahmeerzählungen und insbesondere die Schilderung über die Einnahme der Stadt Jericho ergeben ein eindeutiges Bild: Alle Forscher, sowohl Archäologen als auch Theologen, stimmen darin überein, dass es keine gewaltsame Eroberung gegeben haben kann. Besonders überzeugend sind in diesem Zusammenhang die archäologischen Forschungsergebnisse, wie sie von Finkelstein und Silberman dargelegt und von Zenger und Miranda bestätigt und weiter ausgeführt werden.

Mehr als die historisch/archäologische Frage ist allerdings der theologische Aspekt zu beachten, wie ihn Lohfink hervorhebt: Es geht um den rechten Glauben an den Gott JHWH, der sein auserwähltes Volk nicht nur aus der Knechtschaft befreite, sondern weiterhin begleitet und gegen alle Feinde beschützt, vorausgesetzt, es wird ihm das nötige Vertrauen entgegengebracht. Die Erinnerung an das von Gott geschenkte Heilsereignis und das beständige Vertrauen auf seinen Heilswillen gehören zum Schlüssel für das Verständnis der meisten Bibeltexte des Alten Testaments.

Dennoch stehen Bibelleser vor der Herausforderung, zu begreifen, dass in der Bibel von Gewalt erzählt wird, die nie stattgefunden hat und von der dennoch berichtet wird. Wie lässt sich dieser Gegensatz in Einklang bringen?

Da mit diesem Problem in ähnlicher Weise, wie schon beim Buch Exodus dargelegt, bereits die Hörer der Homilien des Origenes konfrontiert waren und sich der Kirchenvater infolgedessen mit dem Buch Josua ebenfalls sehr ausführlich beschäftigte, soll seine Auslegung zur Gewalt im Buch Josua an dieser Stelle zur Sprache kommen.

3.1.2.3 Die Auslegung des Origenes zur Gewalt im Buch Josua

Origenes hat das Buch Josua in umfangreicher Weise behandelt, daher sind uns über Rufin sechsundzwanzig Homilien erhalten.

a) Wer ist Josua?

Ausgangspunkt für das richtige Verständnis des Buches Josua ist zunächst einmal die Person des Josua selbst. Es ist wohl kein Zufall, dass Josua und Jesus die gleiche Wortbedeutung haben („JHWH rettet“). Für Origenes bedeutet das, dass der alttestamentliche Josua Typus für Jesus ist und daher alles, was im Volk Israel geschieht, auf die Kirche Jesu Christi zu beziehen ist. Er verwendet hier unter anderem das Auslegungsverfahren der Typologie, in dem alttestamentliche Personen als Typen neutestamentlicher Personen gesehen werden. Die Typologie (aus dem Griech. „typos“ = Urbild, Vorbild) war in frühchristlicher Zeit eine weit verbreitete Auslegungsweise des Alten Testaments, die über den wörtlichen Sinn eines Textes hinausging und eine Person oder ein Geschehen mit einer anderen Person bzw. einem anderen

Geschehen in Bezug setzte. Durch die Typologie wollte man vor allem verdeutlichen, dass Christus derjenige war, auf den besonders die Propheten hingewiesen hatten. Der Typos des Alten Testaments verwies als Vorprägung der Gestalt Jesu auf den Antitypos im Neuen Testament, also auf Jesus selbst.¹³³ So wurde die biblische Geschichte als zusammenhängende Heilsgeschichte gesehen. Dieses typologische Verfahren ist uns besonders von Paulus bekannt, wenn er Adam zu Jesus ins Verhältnis setzt und die universale Wirkung von Sünde und Tod gegengleich zu Christi Erlösung und Auferstehung stellt. Im vorliegenden Fall sah daher Origenes Josua als Vorprägung Jesu, wozu er schon in seiner ersten Homilie festhält:

„Woraufhin weist dies alles für uns voraus? Natürlich dahin, daß [sic] dieses Buch uns nicht so sehr die Taten des Sohnes Nuns verkündet, als uns vielmehr die Sakramente Jesu, meines Herrn, abbildet.“¹³⁴

Ergänzend dazu sagt er in einer späteren Homilie:

„Wir hatten bereits festgestellt, daß [sic] man das, was von Jesus gesagt wird, auch auf unsern Herrn und Heiland übertragen kann.“¹³⁵

[Anmerkung: In dieser Übersetzung wird immer der Name Jesus verwendet, auch wenn es sich um den alttestamentlichen Josua handelt]

b) Die allegorische Auslegung zur Gewalt im Buch Josua

Neben dem Auslegungsverfahren der Typologie bedient sich Origenes jenes des mehrfachen Schriftsinnes, wie schon oben bei den Homilien zum Buch Exodus dargelegt wurde. Er ist sich bewusst, dass seine Zuhörer Gewalttexte nicht annehmen wollen, sonst würde er sie nicht zu Beginn seiner achten Homilie, in der es um die Zerstörung von Ai in Jos 8 geht, bitten:

„Wir bitten euch, ihr Hörer der Heiligen Schriften, nicht mit Widerwillen und Überdruß [sic] die Lesung anzuhören, da die Erzählung anscheinend wenig anziehend für euch ist.“¹³⁶

Origenes klärt sie dahingehend auf, dass es sich bei der Heiligen Schrift zwar um den Ausspruch des Heiligen Geistes handelt, gleichzeitig sei jedoch derselbe Heilige Geist notwendig, um das Gehörte zu verstehen. So sagt er:

„Ihr müsst nämlich wissen, daß [sic] das Gelesene zwar würdig ist, als Ausspruch des Heiligen Geistes zu gelten, um es aber auszulegen, brauchen wir die Gnade des Heiligen Geistes.“¹³⁷

¹³³ Vgl. GRONDIN, Jean, Einführung in die philosophische Hermeneutik, 2. überarb. Aufl., Darmstadt 2001, 46.

¹³⁴ ELBNER, Thomas R./HEITHER, Theresia, Die Homilien des Origenes zum Buch Josua. Die Kriege Josuas als Heilswirken Jesu, Stuttgart 2006, 20.

¹³⁵ Ebd. 88.

¹³⁶ Ebd. 50.

¹³⁷ Ebd.

Was bedeuten nun die Feinde, die Kriege und die Kämpfe auf Leben und Tod im Buch Josua? Es geht Origenes wirklich um einen Kampf auf Leben und Tod, allerdings im Inneren eines jeden Menschen. Die Feinde sind das Böse in jeder Gestalt, die Dämonen, die den Menschen lähmen, und die Laster, die den Menschen angreifen. Zu den Stichworten „Kampf“, „Feinde“, „Dämonen“, „Kriege“ und „Völker“ sollen nun einige Beispiele angeführt werden, die über mehrere Homilien verteilt sind.

Im Zusammenhang mit Jos 4,13, wo davon die Rede ist, dass vierzigtausend Männer gegürtet und gerüstet vor dem Herrn zum Kampf auszogen, um die Stadt Jericho zu erobern, schreibt Origenes unter anderem:

„Ziehen wir aus zum Kampf, damit wir die Hauptstadt dieser Welt, die Bosheit, erobern und die hochragenden Mauern der Sünde zerstören. Du überlegst vielleicht, auf welchem Weg du vorrücken kannst, welches Schlachtfeld du aufsuchen willst. Vielleicht scheint dir neu, was ich sagen will, aber es ist dennoch wahr: Außer dir selbst sollst du außen kein Schlachtfeld suchen. In dir ist der Kampf, den du führen, im Inneren ist das morsche Gebäude, das du abreißen mußt [sic]; dein Feind kommt aus deinem Herzen. Das ist nicht meine, sondern Christi Stimme; höre, wie er selbst sagt: ‚Aus dem Herzen kommen die bösen Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsches Zeugnis, Lästerungen‘ (Mt 15,19). Du siehst, welch großes Heer von Feinden in deinem Herzen gegen dich aufsteht. Ihnen müssen wir zuerst eine Niederlage beibringen, zuerst müssen wir sie niederwerfen. Wenn wir es geschafft haben, ihre Mauern zu Fall zu bringen und sie selbst dem Untergang zu weihen, so daß [sic] keiner von ihnen übrig bleibt (vgl. Jos 11,14), der es melden kann und am Leben bleibt, wenn keiner von ihnen mehr in unseren Gedanken zu neuem Leben erwacht, dann wird uns von Jesus die Ruhe geschenkt, so daß [sic] jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum ausruhen kann, weil niemand mehr da ist, der die Kinder Israels aufschrecken könnte (vgl. Mi 4,4).“¹³⁸

Bei dieser Homilie, in der Origenes deutlich vom Kampf mit den Feinden im eigenen Herzen spricht, handelt es sich vor allem um Taufkatechese. Er weist seine Zuhörer darauf hin, dass der eigentliche Kampf erst nach der Taufe richtig beginnt und das Leben ein ständiger Kampf gegen die Feinde bleibt.

Es lässt sich jedoch nicht leugnen, dass es in der Bibel öfters um konkrete feindliche Völker geht, deren Land das Volk Israel einnehmen sollte, z. B. die Kanaaniter, Hetiter, Amoriter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter, von denen schon bei der Berufung des Mose im Buch Exodus die Rede ist (vgl. Ex 3,8). Man hat zunächst den Eindruck, als ob Gott selbst den Befehl zu ihrer Vertreibung gegeben hätte, wenn es heißt: Darauf sagte Josua zu den Israeliten: Kommt

¹³⁸ Ebd. 37.

her und hört die Worte des Herrn, eures Gottes! Dann sagte Josua: Daran sollt ihr erkennen, dass ein lebendiger Gott mitten unter euch ist: Er wird die Kanaaniter, die Hetiter, Hiwiter, Perisiter, Girgaschiter, Amoriter und Jebusiter vor euren Augen vertreiben. (Jos 3,9f)

Origenes deutet die Vertreibung dieser Völker aber als Vertreibung der Dämonen und der Laster. Dazu schreibt er in seiner ersten Homilie:

„Es gibt einige gegnerische Mächte von diabolischen Völkern, gegen welche wir kämpfen sollen und diese Kämpfe müssen wir mit großer Anstrengung führen. Wie viele wir von diesen Völkern auch immer uns unterworfen, wie viele wir auch immer im Kampf besiegt haben, wir werden deren Gebiete, deren Provinzen und Königreiche in Besitz nehmen, indem sie Jesus, der Herr, unter uns aufteilt.“¹³⁹

Weiter unten fügt er hinzu:

„Es ist sicher, daß [sic] auch dieses unser Land, in welchem wir Kämpfe haben und Streitigkeiten ertragen, nur durch die Macht des Herrn Jesus von Kriegen ausruhen kann. In uns nämlich sind alle diese Völker von Lastern, welche die Seele dauernd und unablässig angreifen. In uns sind die Kanaanäer, in uns sind die Perisiter, hier sind die Jebusiter. Wie müssen wir uns anstrengen, wie müssen wir wachsam sein oder wie lange Zeit müssen wir beharrlich fortfahren, damit endlich ‚unser Land von Kriegen ruht‘, nachdem alle diese Völker von Lastern aus uns vertrieben sind?“¹⁴⁰

An dieser Stelle soll noch einmal auf die bereits oben erwähnte Zerstörung der Stadt Ai zurückgegriffen werden, womit sich Origenes in seiner achten Homilie beschäftigt. Besonders grausam erscheint die Textstelle:

„Sie schlugen sie mit scharfem Schwert, sodaß [sic] keiner von ihnen übrig blieb, der sich in Sicherheit bringen oder entkommen konnte (Jos 8,22-24)“¹⁴¹

Nach Origenes verstehen die Juden diesen Text falsch, weil sie nicht die Mysterien erkennen, die dieser Text andeutet. Schon vorher wies er darauf hin, dass Ai Chaos bedeute und das Chaos der Wohnort der feindlichen Mächte sei, deren Fürst und Anführer der Teufel sei.¹⁴² Mit den Bewohnern von Ai sind daher die Dämonen gemeint, welche die Menschen zum Sündigen veranlassen und diese müssen vernichtet werden. Der Untergang der Dämonen geschieht, sobald die Menschen nicht mehr sündigen, denn das ist ihr Untergang. Deshalb erklärt Origenes:

¹³⁹ Ebd. 23.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Ebd. 54.

¹⁴² Vgl. ebd. 51.

„Wir vertilgen die Dämonen, vernichten aber nicht ihr Wesen selbst; sondern weil ihr Wirken und Bestreben darauf zielt, die Menschen zum Sündigen zu veranlassen, und es ihr Leben ist, wenn wir sündigen, ist es zweifellos ihr Untergang, wenn wir nicht sündigen. Jeder Heilige vernichtet also die Bewohner von Ai, sie gehen zugrunde und keiner von ihnen entkommt. Zweifellos sind es diejenigen, die mit aller Umsicht ihr Herz bewahren, damit nicht böse Gedanken daraus hervorgehen (vgl. Mk 7,21), aber auch diejenigen, die ihren Mund bewachen, damit kein böses Wort daraus hervorgeht (vgl. Eph 4,29). Wenn ihnen auch nicht ein böses Wort entschlüpft, dann bedeutet das, keinen übriglassen, der entflieht.“¹⁴³

Gerade die bösen Gedanken und Worte sind für Origenes ein Zeichen, dass die Dämonen im Menschen wirken. Aus diesem Grund fordert er zum Kampf auf, wenn er sagt:

„Macht euch also auf! Rüsten wir uns zu einem solchen Kampf, schlagen wir Ai mit scharfem Schwert und vernichten wir alle Bewohner des Chaos, alle feindlichen Mächte! Könnte doch auch ich, indem ich euch das Wort Gottes verkünde, das Herz des Sünders erreichen! Wenn ich es täte, würde ich sicher mit dem Schwert meines Mundes Unzucht und Bosheit vernichten, den Zorn unterdrücken, und wenn es noch anderes Böses gibt, es mit scharfem Schwert, d. h. mit dem Wort meines Mundes (vgl. 2 Thess 2,8) vertilgen, so daß [sic] ich ‚keinen von ihnen übrig ließe, der sich in Sicherheit bringen oder entkommen konnte‘ (Jos 8,22)“¹⁴⁴

Wie oben angemerkt, dienten die Homilien des Origenes vielfach als Taufkatechese. Darauf soll jetzt noch näher eingegangen werden.

c) Land als Leben nach der Taufe

Origenes geht von der hermeneutischen Grundüberzeugung aus, dass die Geschichte des Volkes Israel im Leben jedes Menschen nachvollzogen wird. In diesem Sinn verliert die Eroberung des Landes ihren negativen Sinn bezüglich Gewalt und Vernichtung.

Wenn man davon ausgeht, dass sich der Katechumene von seinem alten Leben (= Ägypten) verabschiedet und die Gebote empfangen hat, so ist er nach dem Durchzug durch die Wüste beim Durchgang durch den Jordan getauft worden und jetzt im Land angekommen. Daher deutet Origenes das Buch Josua als Beschreibung des christlichen Lebens nach der Taufe. Das Land Gottes wird nach der Taufe betreten. Allerdings ist die Taufe nicht das Ende des Kampfes, sondern eher der Auftakt zu einem neuen Kampf mit neuen Feinden. Dazu schreibt er in der elften Homilie:

„Wenn sich die menschliche Seele mit dem Wort Gottes verbunden hat, darf sie nicht daran zweifeln, daß [sic] sie sofort Feinde haben wird, und jene, die sie vorher als Freunde hatte, sich in

¹⁴³ Ebd. 54f.

¹⁴⁴ Ebd. 55.

Gegner verwandeln. Sie soll nicht nur erwarten, dies von den Menschen zu erleiden, sondern sie soll auch mit Sicherheit wissen, daß [sic] ihr dies von den feindlichen Mächten und den bösen Geistern droht. Und so geschieht es, daß [sic] derjenige, der die Freundschaft Jesu erstrebt, weiß, daß [sic] er die Feindschaft vieler gegen sich ertragen muß [sic]. Höre den Apostel Paulus, der das bestätigt, wenn er sagt: ‚Alle, die in Christus ein frommes Leben führen wollen, werden Verfolgung leiden‘ (2 Tim 3,12).¹⁴⁵

Origenes hat diese Verfolgung aufgrund seines Glaubens nicht nur selbst erlebt, sondern er ist bemüht, seine Zuhörer darauf einzustellen, was sie möglicherweise erwarten könnte. Dabei geht es ihm zunächst nicht nur um die Bedrohung von Leib und Leben, sondern auch um die psychische Belastung, die ein bekennender Christ damals aushalten musste. Freunde haben sich abgewandt, möglicherweise nur aus Unverständnis, doch oft aus Verachtung bis hin zu Verleumdung und Verrat. Daher will Origenes in seinen Homilien den Menschen Mut machen und sie zum Durchhalten animieren, selbst wenn schwere Zeiten auf sie zukommen. Die verschiedenen Stadien des neuen christlichen Lebens vergleicht Origenes mit der zweiten Beschneidung, die Josua an den Israeliten vornahm (Jos 5,2-12). Wie die Wunde nach und nach heilt und sich mit einer Narbe überzieht, so geschieht die Veränderung des Lebens eines Christen erst allmählich, vergleichbar mit der Eroberung und Besitznahme des Landes. Zu diesem Thema äußert er sich in seiner sechsten Homilie. Am Beginn spricht er zunächst über die Unbeschnittenen als diejenigen, die den Geboten Gottes nicht gehorchen. Dann setzt er fort, was die Beschnittenen zu beachten haben:

„Es genügt nämlich nicht, beschnitten zu werden, sondern man muß [sic] auch nach der Beschneidung gesund werden, d. h. die Wunde unserer Beschneidung muß [sic] von einer Narbe überzogen sein. Wann also wird die Wunde unserer Beschneidung von einer Narbe überzogen? Ich glaube, die Beschneidung durch unseren Jesus bedeutet dies: Sich von Fehlern enthalten, schlechte Gewohnheiten und üble Grundsätze ablegen, häßliche [sic] und unordentliche Sitten und was von der Regel der Ehrbarkeit und Frömmigkeit abweicht, entfernen.“¹⁴⁶

Im weiteren Abschnitt seiner Homilie ist von den Schwierigkeiten die Rede, mit denen ein Neugetaufter zu kämpfen hat. Denn es ist nicht leicht, alte Gewohnheiten abzulegen:

„Aber wenn wir damit anfangen, werden wir gleichsam durch die Schwierigkeit des Neuen bedrängt und vertauschen unter Mühen und inneren Schmerzen die schuldhafte alte Gewohnheit mit den neuen Grundsätzen. Daher besteht, wie ich sagte, am Anfang eine gewisse Gefahr, und kaum und nur mit Mühe können wir das Frühere entfernen und das Folgende annehmen. Das

¹⁴⁵ Ebd. 67.

¹⁴⁶ Ebd. 40.

scheint meiner Meinung nach die Zeit zu sein, in der von uns gilt, daß [sic] wir wegen des Schmerzes unserer Beschneidung an einem Ort bleiben, bis wir geheilt sind und die Wunde von einer Narbe überzogen ist. Die Wunde wird aber von einer Narbe überzogen, wenn wir ohne Schwierigkeit die neuen Grundsätze erfüllen und uns zur Gewohnheit wird, was früher ungewohnt und daher schwierig war. Wenn wir von Fehlern frei sind und durch die neue Gewohnheit die Tugend zur Natur verwandeln, werden wir wirklich als geheilt bezeichnet.“¹⁴⁷

Gleicht die Eroberung des Landes dem Kampf gegen die alten schlechten Gewohnheiten, so bedeutet nach Origenes die Tugend als neue Gewohnheit die Besitznahme des Landes. Das neue Leben in Christus ist das Land, das die Gläubigen nach der Taufe betreten. Dieses Land ist laut Origenes gleichbedeutend mit dem Wort Gottes, zu dem sie nun nach der Taufe Zutritt haben und dadurch Gott näher kennenlernen können. Dazu stellt Origenes in seiner zweiten Homilie Überlegungen an. Er spricht darüber, dass Gott den Israeliten zusagte, ihnen jeden Ort, den sie betreten würden, zu geben, und er fragt:

„Was sind das für Orte, die wir betreten? Der Buchstabe des Gesetzes ist unten auf dem Boden und liegt unten. Wer dem Buchstaben des Gesetzes folgt, steigt also niemals auf. Wenn du dagegen vom Buchstaben zum Geist und vom geschichtlichen zum höheren Verständnis aufsteigst, dann hast du einen hohen und erhabenen Ort bestiegen, den du von Gott als Erbe empfängst.“¹⁴⁸

An dieser Stelle wird deutlich, wie Origenes seine Zuhörer vom wortwörtlichen Verständnis der Schrift zu einem höheren geistigen Verständnis führen will: Das Wort Gottes ist die Heilige Schrift, die uns geistig, in Christus verstanden, als Erbe gegeben wird. Die Abkehr vom wortwörtlichen Verständnis zur allegorischen Auslegung der Schrifttexte ist offensichtlich das größte Anliegen, das Origenes bei seinen Zuhörern verwirklichen will. Das ist zu seinen Verdiensten zu rechnen.

Allerdings wendet er sich gleichzeitig auf polemische Art und Weise in mehreren Texten gegen die Juden, denen er ein nur wortwörtliches Schriftverständnis vorwirft. Das hat in der Folge zu vielen Missverständnissen und antijüdischen Ressentiments geführt. Daher ist es notwendig, Origenes differenziert zu lesen: Einerseits will er zum Verständnis so manch anstößiger Texte in den Büchern Exodus und Josua beitragen und auf diese Weise eine Brücke zwischen dem Gott Israels und dem Gott Jesu schlagen, der doch ein und derselbe Gott ist. Andererseits vermittelt er mit seiner Polemik gegen die Juden einen negativen Eindruck, der dieser Brückenfunktion entgegensteht und in der Wirkungsgeschichte wieder

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Ebd. 26.

viel Gewalt und Blutvergießen gegen Juden auslöste, was Origenes so sicher nicht beabsichtigte.

Nachdem in zwei Beispielen Bilder der Gewalt aufgezeigt wurden, sollen im folgenden Abschnitt Gegenbilder zur Gewalt zur Sprache gebracht werden. Denn es darf nicht übersehen werden, dass der Grundton der Bibel, betrachtet man sie im Gesamten, Gewaltüberwindung ist. Nicht überall ist von Gewalt die Rede.

3.2 Gegenbilder zur Gewalt

Wie bisher zu sehen war, rufen bestimmte Bibeltexte den Eindruck hervor, Gott selbst ordne Gewalt an. Dabei ist jedoch zu beachten, dass es sich beim Bild eines gewalttätigen Gottes vielfach um ein Spiegelbild handelt, das von gewalttätigen Menschen auf ihren Gott geworfen wird. Nur wer selbst der Gewalt verhaftet ist, projiziert diese Gewalt auch auf Gott. Liest man jedoch das Alte Testament genau, kann man einen stufenweisen Ausstieg Israels aus dem Teufelskreis der Gewalt erkennen. Aussagen der Gewalt haben sich im Lauf der Geschichte verändert. Nicht Verherrlichung der Gewalt ist das prägende Thema der Bibel, sondern es wird ein Weg gezeigt, wie aus der Gewalt herauszukommen ist.

Im Folgenden soll dieser stufenweise Ausstieg aus der Gewalt in zwei Schritten dokumentiert werden: Einerseits in der Minimierung der Gewalt durch das alttestamentliche Recht, andererseits in der Aufdeckung und Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit.

Besonders hilfreich war bei dieser Studie der Beitrag von Ludger Schwienhorst-Schönberger „Recht und Gewalt im Alten Testament“, der daher mehrfach zitiert wird. In gleicher Weise soll der Bibelwissenschaftler Walter Dietrich (Altes Testament) zu Wort kommen, der sich in dem gemeinsam mit Moisés Mayordomo (Neues Testament) verfassten Werk mit dem bezeichnenden Titel „Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel“ ebenfalls mit dieser Thematik beschäftigte.

3.2.1 Minimierung der Gewalt durch das alttestamentliche Recht

Bereits in der Urgeschichte zeigt sich eine Eingrenzung der Gewalt durch Gott selbst. So wird Kain das sogenannte „Kainsmal“ als Schutzzeichen von Gott gegeben, um eine mögliche Gewaltspirale zu durchbrechen (vgl. Gen 3). Ebenso wird in der Sintfluterzählung nicht die letzte Konsequenz einer Vernichtung der Menschheit durchgeführt, sondern durch die Institution der Blutrache werden potentielle Opfer durch Androhung von Gewalt vor Gewalteinwirkung geschützt.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Recht 329.

Die gleiche Funktion übt in der Folge das alttestamentliche Recht aus. Es versucht, die Gewalt unter Menschen einzugrenzen. Als Beispiel gilt die Talionsformel „Auge um Auge, Zahn um Zahn“. Es gibt kaum einen Text, der für das Thema der Gewalt im Alten Testament berühmter und berüchtiger ist als dieses sogenannte Talionsgesetz in Ex 21,22-25, das zum Bundesbuch in Ex 21-23 gehört, dem ältesten Rechtskodex der Bibel.¹⁵⁰ Der genaue Wortlaut sei an dieser Stelle angeführt:

²² Wenn Männer miteinander raufen und dabei eine schwangere Frau treffen, so dass sie eine Fehlgeburt hat, ohne dass ein weiterer Schaden entsteht, dann soll der Täter eine Buße zahlen, die ihm der Ehemann der Frau auferlegt, er kann die Zahlung nach dem Urteil von Schiedsrichtern leisten. ²³ Ist weiterer Schaden entstanden, dann musst du geben: Leben für Leben, ²⁴ Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß, ²⁵ Brandmal für Brandmal, Wunde für Wunde, Strieme für Strieme.(Ex 21,22-25)

Es ist verständlich, dass dieser Text zunächst heftige Reaktionen hervorruft, wenn man davon ausgeht, dass die Bibel als Wort Gottes zu verstehen ist. Doch ist zu beachten, dass hinter diesem Text eine längere Traditionsgeschichte stehen dürfte. So findet sich der Talionsgrundsatz bereits im Codex Hammurabi, wo er auf weite Strecken eine normsetzende Bedeutung hat. Dagegen kommt er im Alten Testament nur an drei Stellen vor: neben oben genannter Stelle noch in Lev 24,18.20 und Dtn 19,21.¹⁵¹ Es ist anzunehmen, dass die Talionsformel aus der Gerichtsbarkeit der Nomaden stammt und zwar aus einer Gesellschaftsstruktur, wo ein viel stärker gruppenbezogenes Rechtsdenken vorlag. Der Beitrag in Herders Neuem Bibellexikon präzisiert das so:

„Ist einem Mitglied der einen Gruppe ein Schaden zugefügt worden, so ist die Kraft der Gruppe geschädigt; ein Ausgleich kann nur so gefunden werden, dass auch die andere Gruppe entsprechend geschädigt wird. Die Absicht ist dabei also nicht auf die Schädigung als solche gerichtet (so klingt sie in unseren Ohren), sondern sie zielt auf die Begrenzung der Schädigung. Es geht darum, den Mechanismus der Blutrache auf ein Maß zu begrenzen, wodurch das Überleben der betroffenen Gruppen ermöglicht wird.“¹⁵²

Wichtig zu bedenken ist, dass dieses Recht darauf zielt, das gegenseitige Verhältnis der Menschen im Gleichgewicht zu halten. Es soll nicht zu einer Eskalation der Vergeltung kommen, wie es z. B. im sogenannten Lamechlied geschildert wird:

¹⁵⁰ Vgl. DIETRICH, Walter/MAYORDOMO, Moisés, Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005, 157.

¹⁵¹ Vgl. ERNST, Michael, Art.: „Ius talionis“, in: KOGLER, Franz, Herders Neues Bibellexikon, Freiburg im Breisgau 2008, 340.

¹⁵² Ebd.

²³ Lamech sagte zu seinen Frauen: Ada und Zilla, hört auf meine Stimme, ihr Frauen Lamechs, lauscht meiner Rede! Ja, einen Mann erschlage ich für eine Wunde und einen Knaben für eine Strieme.

²⁴ Wird Kain siebenfach gerächt, dann Lamech siebenundsiebzigfach. (Gen 4,23f)

Die Urgeschichte gibt hier ein erschreckendes Beispiel von ausufernder Gewalt: Lamech, der ein Nachkomme Kains und Steppenbewohner war (also kein Bürger eines geordneten Staatswesens, sondern Anführer einer umherziehenden Nomadensippe), drohte jedem, der ihn oder einen seiner Stammesgenossen anrührte, mit vielfacher, schrecklicher Rache. Vielleicht durfte Lamech, der in der Steppe allein war und sich und die Seinen schützen musste, so reden, aber in einem geordneten Gemeinwesen durfte das keiner tun. In diesem Sinne bedeutete die Talionsbestimmung rechtshistorisch einen Fortschritt.¹⁵³

Schwienhorst-Schönberger spricht bei der Talionsformel von einer „Humanisierung des Strafrechts“. Denn es handle sich nicht „um eine spiegelbildliche Verstümmelungssprache, sondern um die Angemessenheit der Schadenersatzleistung im Fall fahrlässig verursachter Körperverletzung mit und ohne Todesfolge.“¹⁵⁴ Mit anderen Worten, wenn solch eine fahrlässig verursachte Körperverletzung geschehen ist, solle dafür eine angemessene Zahlung dem entsprechenden Wert eines Lebens, Auges, Zahnes usw. geleistet werden. Auf jeden Fall handelt es sich um eine Begrenzung und Minimierung der Gewalt. Der Kreislauf der Gewalt wird zumindest dahingehend eingeschränkt, dass nunmehr Vergeltung nur mehr im Verhältnis 1:1 vollzogen wird.

Auch die jüdische Tradition wusste um die Diskussion zum Talionsgesetz und behandelte das Thema im Talmud, worauf Walter Dietrich hinweist:

„Die jüdischen Gelehrten wussten sehr wohl, dass man den Wortlaut des Bibeltextes auch im Sinne einer Körperstrafe verstehen konnte – und wussten ebenso, dass in der faktischen jüdischen Rechtspflege Körperverletzung so gut wie nie mit Körperstrafen, sondern mit Kompensationszahlungen geahndet wurde.“¹⁵⁵

Aufgrund dieser Ausführungen müsste das Talionsgesetz eher als durchwegs humane Regelung betrachtet werden und nicht, wie es oft geschieht, als Inbegriff alttestamentarischer Grausamkeit und Gewalttätigkeit, die einen gewalttätigen Gott impliziert.

¹⁵³ Vgl. DIETRICH/MAYORDOMO, Gewalt 158f.

¹⁵⁴ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Recht 331.

¹⁵⁵ DIETRICH/MAYORDOMO, Gewalt 160.

War nun die Minimierung der Gewalt durch das alttestamentliche Recht der erste Schritt zu einem stufenweisen Ausstieg aus der Gewalt, so handelt es sich beim zweiten Schritt um die endgültige Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit.

3.2.2 Aufdeckung und Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit

Bei diesen Überlegungen muss vorweg beachtet werden, dass das Recht genaugenommen selbst Gewalt ausübt. In einem Rechtsstaat kann das Recht nicht ohne Gewalt aufrecht erhalten werden, sonst würde das Gegenteil, die Anarchie, ausbrechen.

Welche Antwort gibt hier die Bibel?

3.2.2.1 Das „messianische“ Konzept des Gewaltverzichts in Jes 11

Schwienhorst-Schönberger weist darauf hin, dass sich in Jes 11,1-9 bereits ein Übergang von der Eingrenzung der Gewalt zur Überwindung der Gewalt zeigt, wobei es gleichzeitig um die Verwirklichung des Rechts geht.¹⁵⁶

Doch aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis empor, ein junger Trieb aus seinen Wurzeln bringt Frucht.

²Der Geist des Herrn lässt sich nieder auf ihm: der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht.

³[Er erfüllt ihn mit dem Geist der Gottesfurcht.] Er richtet nicht nach dem Augenschein und nicht nur nach dem Hörensagen entscheidet er,

⁴sondern er richtet die Hilflosen gerecht und entscheidet für die Armen des Landes, wie es recht ist.

Er schlägt den Gewalttätigen mit dem Stock seines Wortes und tötet den Schuldigen mit dem Hauch seines Mundes.

⁵Gerechtigkeit ist der Gürtel um seine Hüften, Treue der Gürtel um seinen Leib.

⁶Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein.

Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Knabe kann sie hüten.

⁷Kuh und Bärin freunden sich an, ihre Jungen liegen beieinander.

Der Löwe frisst Stroh wie das Rind.

⁸Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter, das Kind streckt seine Hand in die Höhle der Schlange.

⁹Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg; denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist.(Jes 11,1-9)

¹⁵⁶ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Recht 335.

Dieser Text bildet gemeinsam mit Jes 7, wo es um die Verheißung eines Königssohnes geht, und Jes 9 – hier wird die Feier seiner Geburt geschildert - ein kunstvolles Triptychon, in dem ein erneuertes, „messianisches“ Königtum verheißen wird, das sowohl als Kontrast zum vorexilischen Jerusalemer Königtum als auch zum assyrischen Königtum verstanden werden kann. Dieser König, der in Jes 9,5 den Titel „Fürst des Friedens“ trägt, übt sein Amt nicht mehr mit brachialer und militärischer Gewalt aus, sondern schafft in der Vollmacht des Geistes JHWHs Recht und Gerechtigkeit mit der Autorität seines Wortes.¹⁵⁷ Besondere Aufmerksamkeit erfordert der Vers Jes 11,4, denn an dieser Stelle steht das Ende der Gewalt im Zentrum. Der „Stock seines Wortes“ und der „Hauch seines Mundes“ werden zwar in Verbindung von „schlagen“ und „töten“ genannt, doch der Zusammenhang weist darauf hin, dass diese beiden gewaltbesetzten Wörter ihrer ursprünglichen Bedeutung beraubt werden. Die königliche Gestalt setzt zwar das Recht durch, aber bedient sich dazu anderer gewaltloser Mittel.¹⁵⁸

3.2.2.2 Überwindung der Gewalt in den Liedern vom Gottesknecht

Wurde in Jes 11 bereits ein Übergang von der Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt zu einer Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit angedacht, so lässt sich dies durch einen Blick auf die Lieder vom Gottesknecht weiter präzisieren. Insbesondere das vierte Lied vom Gottesknecht präsentiert eine Auseinandersetzung mit dem Thema „Gewaltverzicht“, indem durch die freiwillige Hinnahme von Gewalt der tödliche Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt aufgebrochen wird. Doch bereits im ersten Lied vom Gottesknecht (Jes 42,1-9) wird auf die Gewaltlosigkeit des Knechtes hingewiesen, wenn es in den ersten vier Versen heißt:

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

Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, er bringt den Völkern das Recht.

² Er schreit nicht und lärmt nicht und lässt seine Stimme nicht auf der Straße erschallen.

³ Das geknickte Rohr zerbricht er nicht und den glimmenden Docht löscht er nicht aus; ja, er bringt wirklich das Recht.

⁴ Er wird nicht müde und bricht nicht zusammen, bis er auf der Erde das Recht begründet hat. Auf sein Gesetz warten die Inseln. (Jes 42,1-4)

War in Jes 11,2 noch eine königliche Gestalt gemeint, auf die sich der Geist des Herrn niederließ und welche dem Volk Recht und Gerechtigkeit bringen sollte, wird hier der Titel „Knecht“ dem Volk Israel übertragen, wobei zu beachten ist, dass es sich sowohl um eine

¹⁵⁷ Vgl. ZENGER, Monotheismus 54.

¹⁵⁸ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Recht 335.337.

kollektive als auch individuelle Deutung handeln kann, die oft ineinander übergeht. Dieser Knecht setzt nicht Mittel der Gewalt ein, er erhebt auch kein Kriegsgeschrei, wie sonst üblich, sondern er will das Recht gewaltlos durchsetzen.

In diesem Zusammenhang soll ein weiterer Theologe des Alten Testaments zu Wort kommen: Ernst Haag. Er leistete in dem bereits oben angeführten Werk von Norbert Lohfink „Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament“ seinen Beitrag zum Thema „Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt“. Nach einer exegetischen Analyse der vier Gottesknechtlieder setzt er einen theologischen Schwerpunkt auf die Heilsordnung Gottes. Die Gewaltlosigkeit des Gottesknechtes sei Ausdruck der Vermittlung von Gottes Heil.¹⁵⁹

Zu oben genanntem „Kriegsgeschrei“ meint Haag, die Sendung des Gottesknechtes sei der Designation eines Retters im Jahwekrieg nachgestaltet, doch stellt sich die Frage, welche Art des Jahwekrieges hier gemeint ist.¹⁶⁰

„Hat der Verfasser die Unternehmungen der Retter Israels aus der Vorzeit im Blick, als der Jahwekrieg das bevorzugte Mittel zum Schutz der Gottesherrschaft und zur Bekämpfung ihrer Widersacher unter den Völkern war? Oder denkt der Verfasser an die für die vorexilische Gerichtsprophetie charakteristische Vorstellungen [sic] eines umgekehrten, nämlich gegen Israel selbst gekehrten Jahwekrieges? Schaut man auf die Aussagen, die das Vorgehen des Gottesknechtes bei der Ausführung seines Auftrags beschreiben, dann wird man der letzteren Annahme offenbar den Vorzug geben.“¹⁶¹

Haag begründet seine Aussage mit dem Hinweis, dass der Gottesknecht das geknickte Rohr nicht bricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht, womit im positiven Sinn gemeint ist, dass der Gottesknecht die erlöschende Lampe (bildlich gesprochen das im Exil vergehende Restvolk Israel) wieder auffüllt und auch für das geschädigte Rohr noch Verwendung findet. Hier handelt es sich daher nicht mehr um die prophetische Unheilsverkündigung und noch weniger um einen Gott, der Gewalt anordnet, sondern die Betonung liegt nun, wie das Bild von dem Nichtauslöschten des Dochtes und dem Nichtknicken des Rohres zeigt, auf der Hoffnung eines Erlösergottes, der durch seine Liebe Heilung stiftet.¹⁶² Haag versteht daher die Gewaltlosigkeit des Gottesknechtes in gleicher Weise als Ausdruck der Vermittlung von Gottes Heil. Denn das Recht zu den Völkern zu bringen zeige eine Verbindung zwischen dem Recht als Lebensordnung und dem göttlichen universalen Heilswillen. Dass die

¹⁵⁹ Vgl. HAAG, Ernst, Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt, in: LOHFINK, Norbert (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg im Breisgau 1983, 200.

¹⁶⁰ Vgl. Ebd. 202.

¹⁶¹ Ebd. 202f.

¹⁶² Vgl. ebd. 203.

Verwirklichung des Rechts durch den Gottesknecht eine Heilsoffenbarung meint, sieht Haag in zwei Textstellen belegt. Zunächst in Jes 49,6:

Und er sagte:

Es ist zu wenig, dass du mein Knecht bist, nur um die Stämme Jakobs wieder aufzurichten und die Verschonten Israels heimzuführen.

Ich mache dich zum Licht für die Völker; damit mein Heil bis an das Ende der Erde reicht.

Und in Jes 51,4 heißt es dann:

Horcht her, ihr Völker, hört auf mich, ihr Nationen!

Denn von mir kommt die Weisung und mein Recht wird zum Licht der Völker.¹⁶³

Wenn in diesen Versen der universale Heilswille Gottes betont wird, der sein göttliches Recht zu allen Völkern bringen will und dies gleichzeitig über den Gewaltverzicht des Gottesknechtes geschehen soll, so lässt sich daraus schließen, dass Gott ein Gott der Gegengewalt ist und keinerlei Gewalt verherrlicht wird. Zwar ist laut Haag gleichwohl der Umstand zu beachten, dass bei der Beauftragung des Gottesknechtes nicht die Verwirklichung des Heils, sondern mit Nachdruck das Recht genannt wird. Aber, so betont er:

„Danach gibt das ‚Heil‘ den von Jahwe im Zuge der Erlösung geschaffenen Rahmen an, in dem das ‚Recht‘ als Lebensordnung der Gottesherrschaft seine endgültige Bestätigung und gleichzeitig vervollständigende Überhöhung erfährt. Aufgrund dieser Ausführungen läßt [sic] sich das ‚Recht‘, das der Gottesknecht bringt, als die Lebensordnung der endzeitlichen Theokratie oder als die Heilsordnung Jahwes für die erlöste Menschheit verstehen.“¹⁶⁴

Diese Lebensordnung der Gottesherrschaft, von der oben die Rede ist, lässt sich allerdings, wie in der Folge im zweiten (Jes 49,1-6) und dritten (Jes 50,4-9) Lied vom Gottesknecht zu lesen ist, nicht ganz einfach durchsetzen; der Knecht muss mit Kampf, Bedrohung und Widerstand rechnen. So ist bei Jes 49,2-4 zu lesen:

²Er machte meinen Mund zu einem scharfen Schwert, er verbarg mich im Schatten seiner Hand.

Er machte mich zum spitzen Pfeil und steckte mich in seinen Köcher.

³Er sagte zu mir: Du bist mein Knecht, Israel, an dem ich meine Herrlichkeit zeigen will.

⁴Ich aber sagte: Vergeblich habe ich mich bemüht, habe meine Kraft umsonst und nutzlos vertan.

Aber mein Recht liegt beim Herrn und mein Lohn bei meinem Gott.

Das vergebliche Bemühen des Knechtes, der trotz allem sein ganzes Vertrauen auf Gott setzt, löst schließlich bei seinen Gegnern Widerstand aus, der ihm in Jes 50,6 massiv entgegentritt:

¹⁶³ Vgl. ebd. 201.

¹⁶⁴ Ebd.

Ich hielt meinen Rücken denen hin, die mich schlugen,
und denen, die mir den Bart ausrissen, meine Wangen.
Mein Gesicht verbarg ich nicht vor Schmähungen und Speichel.

Das Besondere und Einmalige an der Reaktion des Knechtes ist seine Fähigkeit, die ihm entgegengebrachte Gewalt und die Schmähungen auszuhalten, sich nicht zu wehren und zurückzuweichen (vgl. Jes 50,5b). Stattdessen vertraut er voll auf die Hilfe seines Gottes, wie es in Jes 50,7 ausgedrückt wird:

Doch Gott, der Herr, wird mir helfen; darum werde ich nicht in Schande enden.
Deshalb mache ich mein Gesicht hart wie einen Kiesel; ich weiß, dass ich nicht in Schande
gerate.¹⁶⁵

Im Rückblick auf die ersten drei Lieder vom Gottesknecht wurde bereits deutlich, dass sich das Thema „Gewaltverzicht“ wie ein roter Faden durch die Texte zieht. Dieser Gewaltverzicht und völliges Gottvertrauen scheinen miteinander eng verbunden. Der Abschluss und Höhepunkt ereignet sich dann im vierten Lied. Da es sich um einen Schlüsseltext bezüglich Gewaltüberwindung in der Bibel handelt, ist es vor allen weiteren Ausführungen angebracht, den kompletten Wortlaut dieses vierten Liedes vom Gottesknecht (Jes 52,13-53,12) an dieser Stelle anzuführen:

¹³ Seht, mein Knecht hat Erfolg, er wird groß sein und hoch erhaben.

¹⁴ Viele haben sich über ihn entsetzt, so entstellte sah er aus, nicht mehr wie ein Mensch,
seine Gestalt war nicht mehr die eines Menschen.

¹⁵ Jetzt aber setzt er viele Völker in Staunen, Könige müssen vor ihm verstummen.
Denn was man ihnen noch nie erzählt hat, das sehen sie nun;
was sie niemals hörten, das erfahren sie jetzt.

53 Wer hat unserer Kunde geglaubt? Der Arm des Herrn – wem wurde er offenbar?

² Vor seinen Augen wuchs er auf wie ein junger Spross, wie ein Wurzeltrieb aus trockenem Boden.
Er hatte keine schöne und edle Gestalt, sodass wir ihn anschauen mochten.
Er sah nicht so aus, dass wir gefallen fanden an ihm.

³ Er wurde verachtet und von den Menschen gemieden, ein Mann voller Schmerzen, mit Krankheit
vertraut. Wie einer, vor dem man das Gesicht verhüllt, war er verachtet; wir schätzten ihn nicht.

⁴ Aber er hat unsere Krankheit getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen.
Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und gebeugt.

⁵ Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt.
Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt.

¹⁶⁵ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Recht 341.

⁶ Wir hatten uns alle verirrt wie Schafe, jeder ging für sich seinen Weg.

Doch der Herr lud auf ihn die Schuld von uns allen.

⁷ Er wurde misshandelt und niedergedrückt, aber er tat seinen Mund nicht auf.

Wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt, und wie ein Schaf angesichts seiner Scherer, so tat auch er seinen Mund nicht auf.

⁸ Durch Haft und Gericht wurde er dahingerafft, doch wen kümmerte sein Geschick?

Er wurde vom Land der Lebenden abgeschnitten und wegen der Verbrechen seines Volkes zu Tode getroffen.

⁹ Bei den Ruchlosen gab man ihm sein Grab, bei den Verbrechern seine Ruhestätte, obwohl er kein Unrecht getan hat und kein trügerisches Wort in seinem Mund war.

¹⁰ Doch der Herr fand Gefallen an seinem zerschlagenen (Knecht), er rettete den, der sein Leben als Sühnopfer hingab.

Er wird Nachkommen sehen und lange leben.

Der Plan des Herrn wird durch ihn gelingen.

¹¹ Nachdem er so vieles ertrug, erblickt er das Licht. Er sättigt sich an Erkenntnis.

Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; er lädt ihre Schuld auf sich.

¹² Deshalb gebe ich ihm seinen Anteil unter den Großen und mit den Mächtigen teilt er die Beute, weil er sein Leben dem Tod preisgab und sich unter die Verbrecher rechnen ließ.

Denn er trug die Sünden von vielen und trat für die Schuldigen ein.

Der Knecht, der Gottes Recht gegenüber Israel und den Völkern verteidigt, bleibt seinem Auftrag treu und stirbt einen gewaltsamen Tod. Allerdings stellt sich für den einfachen Bibelleser, der diesen Text zum ersten Mal liest oder hört, zunächst die Frage: „Was ist das für ein Gott, der dieses Unrecht zulässt? Ist Gott so grausam oder unbeeindruckt, dass er einen Unschuldigen leiden lässt, der ihm doch immer treu war?“ Das Bild eines gewalttätigen Gottes, der hier zwar nicht selbst Gewalt anordnet und dennoch zulässt, drängt sich bei dieser Bibelstelle förmlich in den Vordergrund. Doch muss man den Text genauer betrachten, wie Schwienhorst-Schönberger näher ausführt. Vor allem ist zu beachten, dass Gott gleich zu Beginn von Erfolg und Erhöhung seines Knechtes spricht, wenn er sagt: Seht, mein Knecht hat Erfolg, er wird groß sein und hoch erhaben. (Jes 52,13) Daraus ist ersichtlich, dass Gewalt nicht von Gott ausgeübt wird, sondern von denen, die sich seinem Plan widersetzen. Die Vielen, von denen im mittleren Teil des Textes (Jes 53,1-11) die Rede ist, glauben zuerst, der Knecht sei ein von Gott Verworfener, der die Strafe Gottes für seine Sünden verdient hat (vgl. Jes 53,4). Erst nach und nach wird ihnen bewusst, dass sie einer schweren Täuschung erlegen sind. Denn das Leiden des Knechtes war nicht die Folge seines eigenen Tuns, sondern die

Folge *ihres* Tuns. Infolgedessen kommen sie durch das göttliche Orakel (Jes 52,13), das für sie unglaublich erschien, zu einer doppelten Erkenntnis:

- 1) Der getötete Knecht war ein Gerechter und ein von Gott Erwählter, der mit der Verkündigung des göttlichen Rechts beauftragt war.
- 2) Sie selbst waren die Feinde dieses Gerechten, die sich gegen Gottes Plan stellten und den von Gott Erwählten verworfen und getötet haben.¹⁶⁶

Durch diese Erkenntnis kommt es zu einem Umdenkprozess der Vielen, ihre Gewalt, die sich gegen einen Unschuldigen entladen hat, wird aufgedeckt. Gottes Plan setzt sich durch, aber nicht mit Gewalt gegen die Gewalttätigen, sondern mit der Selbsterkenntnis dieser Gewalttätigen, dass ein Gerechter ihre Gewalt auf sich genommen hat. Auffällig ist nun bei diesem vierten Lied vom Gottesknecht – und das spricht gegen das Bild eines gewalttätigen Gottes, dass es sich nicht mehr um die Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt handelt, sondern um die Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit. Denn die Gewalttäter werden nicht geschlagen, weder von Gott noch von seinem Knecht, sondern sie werden zur Erkenntnis gebracht, dass sie ihr Leben neu ausrichten sollten. Auf diese Art und Weise setzt sich die Gerechtigkeit Gottes durch das Leiden des Knechtes durch:

¹¹ Nachdem er so vieles ertrug, erblickt er das Licht. Er sättigt sich an Erkenntnis.

Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; er lädt ihre Schuld auf sich.

¹² Deshalb gebe ich ihm seinen Anteil unter den Großen und mit den Mächtigen teilt er die Beute, weil er sein Leben dem Tod preisgab und sich unter die Verbrecher rechnen ließ.

Denn er trug die Sünden von vielen und trat für die Schuldigen ein (Jes 53,11f)¹⁶⁷

In ähnlicher Weise sieht Haag die Botschaft vom Gottesknecht als einen Weg zur Überwindung der Gewalt. Wie schon oben gezeigt, verbindet er die Gewaltlosigkeit des Gottesknechtes mit Gottes universalem Heilswillen. Gewalt sei Ausdruck der Sünde und des Missbrauchs geschöpflicher Macht, die vom Gottesknecht entlarvt wird. Die Überwindung der Gewalt erfolge aufgrund der Heilsinitiative Gottes und sei daher der Sache nach mit dem Werk der Erlösung identisch, da erst die mit der Erlösung geschaffene Heilsgemeinschaft mit Gott den Zustand der Sünde, welche die Gewalttaten verursacht, beseitigt.¹⁶⁸ In dem Verhalten des Gottesknechtes zeige sich die Auswirkung der neuen Heilsgemeinschaft mit Gott, was Haag folgendermaßen erklärt:

¹⁶⁶ Vgl. ebd. 342.

¹⁶⁷ Vgl. ebd. 343f.

¹⁶⁸ Vgl. HAAG, Botschaft 210f.

„So kennt der Gottesknecht bei der Konfrontation mit dem Widerstand und den Angriffen der gewalttätigen Sünder weder die Mimesis der Gewalt noch die Rivalität mit den Bösen. Was den Gottesknecht prägt, ist vielmehr die Heilsgemeinschaft mit Gott und das Zeugnis seiner erlösenden Liebe. Die entscheidende Tat zur Vollendung der Erlösung und damit auch zur Überwindung der Gewalt vollbringt jedoch der Gottesknecht in der von Gottes Selbstmitteilung getragenen stellvertretenden Sühne für die Sünder.“¹⁶⁹

Wenn auch bei Haag die Vermittlung von Gottes Heil und die damit verbundene Überwindung der Gewalt eine zentrale Aussage bei den Liedern vom Gottesknecht ist, weist er im Folgenden doch darauf hin, dass „die neue Lebensordnung der Erlösten auch eine legitime Form der Selbstbehauptung des Menschen und seiner Verteidigung kennt.“¹⁷⁰ Mit dieser Annahme stimmt er weitgehend mit Schwienhorst-Schönberger überein, der auf die Ambivalenz des Rechts hinweist:

„Das Verhältnis von Recht und Gewalt ist ambivalent. Einerseits soll die Gewalt durch das Recht überwunden werden, andererseits scheint dies wiederum nur durch Anwendung oder Androhung von Gewalt möglich zu sein. So ist die Gewalt sowohl der zu bekämpfende Feind des Rechts, als auch der verbündete Freund des Rechts im Kampf gegen die das Recht bedrohende Gewalt.“¹⁷¹

Für Schwienhorst-Schönberger vertritt der Gottesknecht das göttliche Recht, das er nach Enthüllung und Überwindung der Gewalt durchsetzt. Das geschieht zwar auch nicht ohne Gewalt, die allerdings nicht von Gott oder seinem Beauftragten ausgeübt wird, sondern von denen, die sich Gottes Plan entgegenstellen.¹⁷²

Haags Position ist etwas differenzierter zu lesen, obwohl er letztendlich das gleiche Ergebnis erzielt. Er geht davon aus, dass die Anwendung des Rechts auf Selbstbehauptung und Verteidigung beim Gottesknecht von seiner Stellung als Mittler zwischen Volk und Gott bestimmt ist. Er habe zwar gegenüber dem Volk trotz der ihm entgegenschlagenden Ablehnung durch die Sünder keine Gewalt angewendet.¹⁷³ Dennoch habe er die Opposition der Sünder gegen seine Sendung nicht ohne Widerstand hingenommen, stattdessen hat er, so führt Haag weiter aus:

„... aufgrund der Erkenntnis, daß [sic] sich in der Opposition gegen ihn und seine Sendung das Unrecht einer letzten Endes gegen Gott selbst gerichteten Auflehnung der Sünder manifestiert,

¹⁶⁹ Ebd. 211.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Recht 318.

¹⁷² Vgl. ebd. 343.

¹⁷³ Vgl. HAAG, Botschaft 212.

demgegenüber in seinem Vorgehen die Macht des von ihm vertretenen ‚Rechtes‘ mit der gebotenen Unnachgiebigkeit und Härte zur Geltung gebracht.“¹⁷⁴

Die oben genannten Formulierungen „keine Gewalt angewendet“ und „nicht ohne Widerstand hingenommen“ vermitteln zunächst den Eindruck, als spreche Haag von zwei verschiedenen Arten des Widerstandes. So ist es jedoch nicht zu verstehen. Denn er spricht bereits vorher von der Durchsetzung des göttlichen Rechts – genauer formuliert, von der Lebensordnung der Gottesherrschaft. Diese würde zwar ohne physische Gewaltanwendung, aber doch mit, wie er sagt, einer gewissen „Unnachgiebigkeit und Härte zur Geltung“ gebracht. Damit liegt er mit der Position Schwienhorst-Schönbergers bezüglich der Durchsetzung von göttlichem Recht durch die Gewaltlosigkeit des Gottesknechtes auf gleicher Ebene. Was die Diskrepanz zwischen legitimer und illegitimer Gewalt betrifft, ist sich Haag der Vielschichtigkeit des Problems bewusst, wenn er abschließend feststellt:

„Der Zusammenhang zwischen Gewalt und Gewaltverzicht einerseits und dem Recht auf Selbstbehauptung und Verteidigung andererseits beleuchtet die Vielschichtigkeit des hier anstehenden Problems, die eine für alle Fälle geltende Handlungsmaxime praktisch unmöglich macht.“¹⁷⁵

Zusammenfassend lässt sich bei einem Vergleich der beiden Zugänge von Haag und Schwienhorst-Schönberger zum Thema „Ein Weg zur Überwindung der Gewalt“ feststellen, dass man zunächst die Zeitspanne bedenken muss, die zwischen ihren beiden exegetischen Forschungen besteht. Der Beitrag von Haag liegt mehr als dreißig Jahre zurück, wogegen jener von Schwienhorst-Schönberger zur aktuellen Forschung zu zählen ist. Auffällig ist daher ein Unterschied in sprachlichen Ausdrücken; so spricht Haag von der Ebed-Jahwe-Dichtung in Zusammenhang mit den Liedern vom Gottesknecht, daher auch von Jahwe als Bezeichnung Gottes. Obwohl Haag die Betonung mehr auf den Zusammenhang zwischen der Gewaltlosigkeit des Knechtes und dem göttlichen Heilswillen setzt, so verbindet er dies dennoch mit der Verwirklichung des Rechts. Daher lässt sich insgesamt ein Konsens dahingehend feststellen, dass beide Autoren in den Liedern vom Gottesknecht einen Weg sehen, wie mit der Durchsetzung von göttlichem Recht Gewalt nicht nur eingedämmt, sondern überwunden werden kann.

Nach der etwas ausführlichen Darlegung über „Bilder der Gewalt“ und „Gegenbilder zur Gewalt“ soll in einem letzten Abschnitt noch ein kurzer Blick auf das Neue Testament geworfen werden. Denn dieser Teil der Heiligen Schrift beinhaltet ebenfalls gewaltbesetzte

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ Ebd. 213.

Texte, die Irritationen bei den Lesern hervorrufen. So stammen aus dem Mund Jesu Worte wie: Ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen. Wie froh wäre ich, es würde schon brennen! (Lk 12,49) oder im Matthäusevangelium heißt es: Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert. (Mt 10,34). Diese Aussprüche Jesu wirken verstörend auf die Bibelleser, da sie in keinsten Weise den friedlichen, gewaltfreien Eindruck hinterlassen, der dem Neuen Testament normalerweise zugesprochen wird. Eine ähnlich gegenteilige Wirkung erfolgt im letzten Buch der Bibel, der Offenbarung des Johannes. Daher sollen nun einige Schriftstellen dieses Buches näher behandelt werden.

4. Ausblick in das Neue Testament am Beispiel Offenbarung des Johannes

Dieses letzte Buch des Neuen Testaments und der Bibel überhaupt ist für den einfachen Bibelleser mit Sicherheit eines der schillerndsten und am schwersten zugänglichen Bücher der Heiligen Schrift. Daher ist es auch mit einigen Missverständnissen und Fehlinterpretationen verbunden, vor allem was die Gewaltthematik betrifft. Bei vielen Stellen wird die Frage nach einem gewalttätigen Gott gestellt, wie etwa: „Ist Gott ein gewalttätiger Kämpfer, ein konsequenter Rächer?“ „Ist diese Gewalt gerechtfertigt?“

Es steht ohne Zweifel, dass viele Bilder göttlicher Gewalt in den Texten vorhanden sind. Dennoch werden den Bildern der Angst und des Schreckens großartige Hoffnungsbilder und die Verheißung endzeitlichen Heils entgegengesetzt. Die Johannesoffenbarung ist daher zugleich eine Schrift mit Hoffnungsperspektive, was im Folgenden dargelegt werden soll.

4.1 Entstehungssituation

Um die gewaltbesetzten Schriftstellen der Offenbarung des Johannes zu verstehen, gilt es vor allem die Entstehungssituation zu bedenken. Nach Heinz Giesen, der seinen Kommentar zur Johannes-Apokalypse in den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts verfasste, schrieb der Seher Johannes sein Buch auf der Insel Patmos, wohin er wegen seines Glaubenszeugnisses in den letzten Regierungsjahren des Kaisers Domitian (81-96 n. Chr.) verbannt worden war.¹⁷⁶ In erschreckenden Bildern werden die Erfahrungen mit der Gewaltherrschaft dieses römischen Kaisers beschrieben, besonders die Inszenierung des Kaiserkultes. Wer sich der göttlichen Verehrung des Kaisers widersetzte, musste mit Repressalien rechnen bis hin zu

¹⁷⁶ Vgl. GIESEN, Heinz, Johannes- Apokalypse, 3. Aufl. Stuttgart 1992, 10.

Verfolgung und Martyrium. Daraus ist ersichtlich, dass die Offenbarung des Johannes aus historischer Sicht das Produkt einer Krisenerfahrung ist. Dieser Meinung schließt sich in gleicher Weise Moisés Mayordomo im Kapitel „Gewaltphantasien in der Offenbarung des Johannes“ in dem bereits erwähnten Werk „Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel“, das er gemeinsam mit Walter Dietrich verfasste, an. Er präzisiert darin seine Forschungsergebnisse folgendermaßen, wenn er über Gestalt und Ausmaß der Krise reflektiert:

„Über Gestalt und Ausmaß dieser Krise bestehen jedoch sehr unterschiedliche Auffassungen. Gewiss ist auf der einen Seite die traditionelle Sicht einer systematischen Christenverfolgung unter Kaiser Domitian (81-96) als Hintergrund der Offb nicht haltbar. Auf der anderen Seite sind Hypothesen, die davon ausgehen, dass sich der Seher nur nach innen wende, wenig glaubwürdig. Die Visionen des Johannes sind am ehesten Ausdruck eines komplexen Traumas, ausgelöst durch soziale Ausgrenzung, Armut, Instabilität in Kleinasien, die neronische Verfolgung, die Zerstörung des Tempels und einzelne Fälle von Martyrium. Diese Befindlichkeit setzt eine aktuelle Verfolgung zwar nicht voraus, befürchtet diese aber für die Zukunft.“¹⁷⁷

Das Ziel der Johannesoffenbarung war daher, die verunsicherten und bedrängten Christen in den Gemeinden im Glauben zu stärken und trotz widriger Umstände zum treuen Festhalten an der christlichen Botschaft zu ermutigen. Bei der Frage nach dem gewalttätigen Gott gilt es deshalb, diese Grundintention der Schrift im Auge zu behalten.

Wie oben bereits angedeutet, gibt es in der Offenbarung des Johannes sowohl Bilder der Gewalt als auch Hoffnungsbilder bzw. Gegenbilder zur Gewalt. Dazu sollen nun drei Aspekte beleuchtet werden: Es handelt sich erstens um Texte, in denen Gewalt ganz offensichtlich von Gott bzw. Christus ausgeht (Offb 14,9-11.19f; 19,11-16.21). Zweitens soll ein Text Beachtung finden, bei dem die bedrängten Christen im Ruf nach Vergeltung von Gott her Gewaltanwendung erwarten (Offb 6,9-11). Schließlich gibt es Texte, die in gewisser Weise ein Gegenbild zur Gewalt zeigen, weil nicht mehr physische Gewalt, sondern die Kraft des Wortes im Vordergrund steht (Offb 1,16; 2,12.16).

4.2 Bilder der Gewalt - Gott als Verursacher von Gewalt

Bereits in den Plagen und Katastrophen, die in den Kapiteln sechs bis elf geschildert werden, wird deutlich, dass Gewalt im Auftrag Gottes ausgeübt wird. Allerdings sollen nun zu diesem Thema zwei Textabschnitte aus dem 14. Kapitel angeführt werden, bei denen es sich um das göttliche Gericht handelt und die eine besondere Grausamkeit Gottes beschreiben und daher

¹⁷⁷ DIETRICH/MAYORDOMO, Gewalt 177.

vielfach Irritationen hervorrufen. Denn wer würde nicht erschrecken vor der Schilderung von Gottes Zorn und seinen Auswirkungen oder einem riesigen Blutsee bzw. einem gewaltigen Leichenschmaus? Bezüglich Gottes Zorn wird Folgendes angekündigt:

⁹ Ein anderer Engel, ein dritter, folgte ihnen und rief mit lauter Stimme: Wer das Tier und das Standbild anbetet und wer das Kennzeichen auf seiner Stirn oder seiner Hand annimmt, ¹⁰ der muß [sic] *den Wein des Zornes* Gottes trinken, der unverdünnt *im Becher seines Zorns* [sic] gemischt ist. Und er wird mit *Feuer und Schwefel* gequält vor den Augen der heiligen Engel und des Lammes.

¹¹ Der Rauch von ihrer Peinigung *steigt auf in alle Ewigkeit*, und alle, die das Tier und sein Standbild anbeten und die seinen Namen als Kennzeichen anbeten, werden bei Tag und bei Nacht keine Ruhe haben. (Offb 14,9-11)

Die Qualen, die hier geschildert werden, gehen eindeutig von Gott aus, da der Engel in seinem Auftrag spricht. Allerdings richten sie sich gegen die Anhänger des Kaiserkultes. [Anmerkung: Damit ist, wie aus dem Zusammenhang des Textes hervorgeht, das Tier gemeint] Diese Schilderung des Gerichts über die Gottlosen zeichnet ein negatives Gegenbild zur Beschreibung des zukünftigen Schicksals der treuen Christen.¹⁷⁸ Die Botschaft des dritten Engels ist daher zugleich Warnung vor Glaubensabfall und Ermutigung zum Festhalten am Glauben. Was aber ist der Sinn dieser für heutige Leser besonders befremdlichen Aussage? Diese Frage stellte sich auch der in Erlangen wirkende evangelische Theologe Jürgen Roloff in seinem Kommentar „Die Offenbarung des Johannes“, erschienen in der Reihe der Zürcher Bibelkommentare:

„Man wird sie [gemeint ist diese befremdliche Aussage] von dem für die Apk. zentralen Gedanken der Selbstdurchsetzung Gottes gegen die seine Herrschaft bestreitenden Mächte her sehen müssen. Nicht darum geht es, daß [sic] Gott sich an den Qualen seiner Widersacher weiden will, sondern darum, daß [sic] er sie auf immer ausschaltet und daß [sic] sie in ihrem Vernichtetwerden [sic] seiner Herrschaft, die sie nicht anerkennen wollen, gewahr werden müssen. Trotzdem bleibt hier freilich ein Rest, der nicht aufgeht.“¹⁷⁹

Die Erklärung, die Roloff für die Qualen gibt, für die Gott offensichtlich selbst verantwortlich ist, überzeugt in zweifacher Hinsicht. Einerseits deutet sie darauf hin, dass Gott keine Freude an den Qualen seiner Gegner hat, sondern vielmehr sein Recht in der Welt durchsetzen will und zwar zugunsten der bedrängten und leidenden Christen. Dies stellt eine Verbindung zum Gott des Alten Testaments, der das ebenfalls leidende und unterdrückte Volk Israel aus der Knechtschaft Ägyptens nur mit Mitteln der Gewalt befreien konnte, her. Andererseits lässt

¹⁷⁸ Vgl. GIESEN, Johannes-Apokalypse, 115.

¹⁷⁹ ROLOFF, Jürgen, Die Offenbarung des Johannes, 3. Aufl., Zürich 2001, 153.

Roloff offen, ob diese Erklärung restlos überzeugen kann, denn ein gewisses Unbehagen bleibt bestehen.

Ähnlich spricht Mayordomo davon, dass die Vorstellung der vergeltenden Rache Gottes, die Qual der Ungerechten und die Freude am Unglück anderer die hermeneutische Geduld auf eine harte Zerreißprobe stellen.¹⁸⁰ Dabei verweist er auf die Berücksichtigung der besonderen Sprache der Offenbarung, denn diese bewege sich am Rande des Sagbaren. Referenzpunkt der Sprache sei zwar die Vision, doch dabei sei zu beachten, dass der Seher Johannes selbst um Worte ringt, wie an der häufigen Verwendung der Partikel „wie, als ob“ und dem Adjektiv „ähnlich, gleich“ deutlich würde. Das bedeutet daher, dass die Worte des Sehers nur einen ungefähren Einblick in das Geschaute geben und die verwendeten Wörter zuweilen ihre Schwerkraft verlieren und ihre Konturen fließend werden.¹⁸¹ Von Interesse zur Gewaltthematik ist sodann seine Feststellung:

„Im Hinblick auf die Gewaltfrage ergibt sich ein besonderes Problem, das ich zugespitzt formulieren will: Wir ‚sehen‘ zwar Gewalt, aber wir können nicht mit Gewissheit sagen, ob das Blut, das da fließt, ‚echt‘ ist.“¹⁸²

Mit dieser aufschlussreichen Erklärung hinsichtlich der geschilderten Gewalt könnten daher auch die folgenden Verse gelesen werden, bei denen es um die sogenannte Stunde der Ernte geht und ein Engel seine Sichel auf die Erde wirft:

¹⁹ Da schleuderte der Engel seine Sichel auf die Erde, erntete den Weinstock der Erde ab und warf die Trauben in die große Kelter des Zornes Gottes. ²⁰ Die *Kelter* wurde draußen vor der Stadt *getreten*, und Blut strömte aus der Kelter; es stieg an, bis an die Zügel der Pferde, eintausendsechshundert Stadien weit. (Offb 14,19f)

Die verschiedenen Kommentare geben keine befriedigende Erklärung zu der Brutalität, die hier geschildert wird. Sie verweisen zwar auf alttestamentliche Stellen, wie z. B. Jes 63,1-3, wonach Gott die Völker in seinem Zorn in der Kelter zertreten hat.¹⁸³ Möglicherweise soll damit angedeutet werden, dass das Strafgericht Gottes so gewaltige Ausmaße haben wird, dass das Blut der Getöteten bis an die Zügel der Pferde reicht, so Roloff, der ebenfalls nach einer angemessenen Deutung sucht. Demnach wäre der Sinn dieser Stelle, dass die ganze

¹⁸⁰ Vgl. DIETRICH/MAYORDOMO, Gewalt 176.

¹⁸¹ Vgl. ebd. 176f.

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ Vgl. GIESEN, Johannesapokalypse 119; vgl. MÜLLER, Ulrich B., Die Offenbarung des Johannes, 2., durchgesehene und ergänzte Aufl., Würzburg 1995, 271.

Welt von der Vernichtung erfasst würde.¹⁸⁴ Vielleicht könnte aber folgender Hinweis von Bedeutung sein, wenn Roloff feststellt:

„Wichtiger für die Erfassung der Botschaft des Abschnitts dürfte jedoch der betonte Hinweis darauf sein, daß [sic] sich das Strafgericht ‚außerhalb der Stadt‘ vollzogen habe. Damit wird ein aus Jo. 4,16 [sic] übernommenes Motiv theologisch zur Deutung des Geschehens ausgewertet: Die Heilsgemeinde, die sich auf dem Zion versammelt (14,1), ist Gottes Stadt, das endzeitliche Jerusalem. Sie allein bleibt bewahrt und hat Zukunft (21,2), während die Stadt des gottfeindlichen Widerstandes (11,8) der Vernichtung anheimfallen muß [sic].“¹⁸⁵

Die Erklärung Roloffs gibt einen deutlichen Hinweis darauf, wie die gewaltbesetzten Texte zu verstehen sind: Nur die gottfeindlichen Mächte werden dem Strafgericht Gottes unterstellt, wogegen den glaubenstreuen Christen das Heil gewiss ist. Das ist die Grundaussage dieser drastischen Gewaltbilder, sie dienen vorwiegend der Motivation. Es handelt sich daher weniger um eine Information, wie es sich abspielen wird, sondern um einen Text mit performativem Charakter, der bei den bedrängten Gemeinden Hoffnung und Glaubenstreue bewirken soll.

Schließlich soll noch ein weiterer Text zur Sprache kommen, in dem Christus als Endzeitkrieger auf einem weißen Pferd erscheint, um die Gegner so vernichtend zu schlagen, dass sich die Vögel an ihrem Fleisch sättigen.¹⁸⁶

¹¹Dann sah ich den *Himmel offen*, und siehe, da war ein weißes Pferd, und der, der auf ihm saß, heißt „Der Treue und Wahrhaftige“; *gerecht richtet er* und führt er Krieg. ¹² *Seine Augen* waren wie *Feuerflammen*, und auf dem Haupt trug er viele Diademe; und auf ihm stand ein Name, den er allein kennt. ¹³ Bekleidet war er mit einem blutgetränkten Gewand; und sein Name heißt „Das Wort Gottes“. ¹⁴ Die Heere des Himmels folgten ihm auf weißen Pferden; sie waren in reines, weißes Leinen gekleidet. ¹⁵ Aus *seinem Mund* kam *ein scharfes Schwert*; mit ihm wird er die Völker schlagen. Und *er herrscht über sie mit eisernem Zepter*, und er *tritt die Kelter* des Weines, des rächenden Zornes Gottes, des Herrschers über die ganze Schöpfung. ¹⁶ Auf seinem Gewand und seiner Hüfte trägt er den Namen: „König *der Könige* und *Herr der Herren*“.

²⁰ Aber das Tier wurde gepackt und mit ihm der falsche Prophet; er hatte vor seinen Augen Zeichen getan und dadurch alle verführt, die das Kennzeichen des Tieres angenommen und sein Standbild angebetet hatten. Bei lebendigem Leib wurden beide in den See von brennendem Schwefel geworfen. ²¹ Die übrigen wurden getötet mit dem Schwert, das aus dem Mund des Reiters kam; und *alle Vögel fraßen sich satt an ihrem Fleisch*. (Offb 19,11-16.20f)

¹⁸⁴ Vgl. ROLOFF, Offenbarung, 155.

¹⁸⁵ Ebd. 155f.

¹⁸⁶ Vgl. DIETRICH/MAYORDOMO, Gewalt 175.

Der erste Eindruck, den diese Verse hinterlassen, ist das Bild eines gewalttätigen Christus, der mit dem Reiter auf dem weißen Pferd zu identifizieren ist und im Auftrag Gottes das Gericht vollstreckt. Daher verstehen Giesen, Müller und Roloff unter dem Blut, in welches das Gewand des Reiters getaucht ist, das Blut der Feinde Gottes; sie berufen sich auf Jes 63,1-6. Es solle von vornherein Christus als siegreichen Kämpfer darstellen.¹⁸⁷

Zu beachten ist jedoch die ambivalente Bedeutung des „Schwertes, das aus seinem Mund kam“. Auf der einen Seite verstärkt sich zwar noch die Vorstellung eines messianischen Kriegers, der die gottfeindlichen Mächte durch sein richtendes Wort vernichtet. Auf der anderen Seite erinnert diese Aussage an Jes 49,2 (Er machte meinen Mund zu einem scharfen Schwert) und an Jes 11,4b (Er schlägt die Gewalttätigen mit dem Stock seines Wortes und tötet den Schuldigen mit dem Hauch seines Mundes), was aber nach Jesaja auf Eingrenzung und Überwindung von Gewalt hinweist. Dessen ungeachtet deuten sowohl Giesen als auch Müller diese Texte aus dem Jesajabuch auf die Vorstellung eines messianischen Kriegers, der die gottlosen Völker besiegt. Vor allem Müller betont, das furchtbare Strafgericht an den Völkern stehe allein im Blick.¹⁸⁸ Doch diese Argumentation greift zu kurz, denn das Wort vom „Schwert des Mundes“ hat in gleicher Weise mit Minimierung von Gewalt zu tun, wie die oben angeführten Jesajatexte zeigen. Dies wird weiter unten näher beleuchtet. Doch vorher gilt es, im Zusammenhang mit göttlicher Gewalt einen Aspekt zu behandeln, bei dem Gott um gewalttätiges Eingreifen angerufen wird. Es ist dies der Schrei der Märtyrer: “Wie lange noch...?” in Offb 6,10.

4.3 Der Ruf nach Vergeltung

Die Szene, die sich unter dem himmlischen Altar und damit in unmittelbarer Nähe Gottes abspielt, erweckt zunächst den Eindruck eines Rufes nach persönlicher Rache und Vergeltung. Die Seelen all derer, die wegen ihres christlichen Zeugnisses hingeschlachtet wurden, erheben lautstark ihre Stimme:

Sie riefen mit lauter Stimme: *Wie lange zögerst du noch, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, Gericht zu halten und unser Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen?* (Offb 6,10)

Dieser Ruf nach Vergeltung erinnert an verschiedene Klagepsalmen, wie z. B. an Psalm 13, wo es heißt:

² Wie lange noch, Herr, vergisst du mich ganz? Wie lange noch verbirgst du dein Gesicht vor mir?

¹⁸⁷ Vgl. GIESEN, Johannes-Apokalypse 152; MÜLLER, Offenbarung 327; ROLOFF, Offenbarung 185.

¹⁸⁸ Vgl. GIESEN, Johannes-Apokalypse 153; MÜLLER, Offenbarung 327f.

³ Wie lange noch muss ich Schmerzen ertragen in meiner Seele, in meinem Herzen Kummer Tag für Tag? Wie lange noch darf mein Feind über mich triumphieren? (Ps 13,2f)

Doch handelt es sich weder in den Psalmen noch bei dieser Textstelle aus der Offenbarung um persönliche Racheforderungen an Gott, sondern vielmehr um einen Ausdruck der Ohnmacht in einer Krisensituation, verbunden mit der Hoffnung, dass sich Gottes Recht und seine Gerechtigkeit durchsetzen werden. Konrad Huber, der an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck Neutestamentliche Bibelwissenschaft lehrt, spricht in seinem Artikel zur „Gewalt in der Johannesoffenbarung“ in der Zeitschrift „Bibel und Kirche“ von einer „Perspektive von unten“, die diese Visionsszene ins Bild setzt.¹⁸⁹ Das ganze Buch sei aus dieser Perspektive von unten entstanden, nämlich in der Situation von Gefährdung und Marginalisierung durch ein übermächtig erlebtes gesellschaftliches Umfeld und der dahinterstehenden Staatsmacht. Die dadurch empfundene Wehrlosigkeit führe zu gesteigerten Erwartungen für die unmittelbare Zukunft, wobei jedoch die erwünschte Rache nicht selbst in die Hand genommen wird, sondern ganz allein Gott überantwortet wird. Daher stehe nicht blinde Vergeltung im Blick, sondern es gehe vielmehr darum, dass Gott sein eigenes Recht durchsetzt und auf diese Weise das Heil seiner Treuen bewirkt.¹⁹⁰ Die Märtyrer, die bereits vor Gott stehen und somit gerettet sind, leihen ihre Stimme den Christen in der Bedrängnis, die noch darauf warten, dass sich Gott machtvoll erweist. So stellt dieser Text bereits einen Übergang zu jenen Schriftstellen, in denen Gewalt minimiert wird, her.

4.4 Gegenbilder zur Gewalt

4.4.1 „Das Schwert, das aus seinem Munde kam“

Bereits in den ersten beiden Kapiteln der Offenbarung ist von dem „Schwert aus seinem Mund“ die Rede:

In seiner Rechten hielt er sieben Sterne, und aus seinem Mund kam ein scharfes, zweischneidiges Schwert, und sein Gesicht leuchtete wie die machtvoll strahlende Sonne. (Offb 1,16)

¹² An den Engel der Gemeinde in Pergamon schreibe: So spricht Er, der das scharfe, zweischneidige Schwert trägt.

¹⁶ Kehr um! Sonst komme ich bald und werde sie mit dem Schwert aus meinem Mund bekämpfen. (Offb 2,12.16)

¹⁸⁹ Vgl. HUBER, Konrad, Schrei nach Vergeltung, göttliche Gewalt und Sieg des Lammes. Gewalt in der Johannesoffenbarung, in: Bibel und Kirche, 3/2011, 165.

¹⁹⁰ Vgl. ebd.

Nach einstimmiger Meinung der Exegeten handelt es sich dabei nicht um die an Menschen verübte Gewaltanwendung, sondern um die Kraft des Wortes, das von Gott ausgeht. Müller spricht vom symbolischen Gewicht dieser Worte, wenn er sagt:

„Wie 2,12.16 zeigen, wo 1,16 bewußt [sic] aufgenommen wird, symbolisiert das Schwert des Christus die richterliche Gewalt seines Mundes, mit der er die ketzerischen Gemeindemitglieder zurückweist. Das Bild selbst stammt aus Jes 49,2 bzw. Jes 11,4.“¹⁹¹

Weiter unten betont er noch einmal, dass der wiederkommende Christus als einziger Waffe im Kampf gegen seine Feinde des „Schwertes aus seinem Mund“ bedürfe, d. h. der Kraft des göttlichen Wortes.¹⁹² Giesen und Roloff bringen in diesem Zusammenhang noch eine weitere Deutung ins Spiel, nämlich die reinigende Wirkung des richtenden Wortes:

„Wer sich nicht von der Irrlehre abwendet, den trifft das richtende und strafende Wort des Erhöhten, der die Gemeinde auf diese Weise reinigt.“¹⁹³

„Wird sie verweigert [gemeint ist die Umkehr], so wird Jesus selbst die Schuldigen durch die Macht seines richtenden und scheidenden Wortes bestrafen. Nicht Rache an den Frevlern ist allerdings dabei sein Ziel, sondern die Erhaltung und Reinigung seiner Gemeinde.“¹⁹⁴

Bei den oben genannten und zitierten Autoren fällt auf, dass sie einer Meinung sind, was die positive Bedeutung des Ausdrucks „Schwert aus seinem Mund“ in den ersten beiden Kapiteln der Offenbarung betrifft. Dennoch verbinden sie den gleichen Ausdruck im 19. Kapitel mit einem kriegerischen, gewalttätigen Christus. Das wirkt nicht plausibel. Gewiss, so stellt Mayordomo fest:

„Das ‚Schwert des Mundes‘ steht in der Offb immer im Zusammenhang mit dem Zornesgericht und wird entsprechend von Gewaltbildern umgeben.“¹⁹⁵

Doch ist zu bedenken und das ist wesentlich:

„Die Tatsache, dass das Schwert aus dem Mund ragt und nicht in der rechten Hand geführt wird, deutet jedoch eine Verfremdung auf der Sachebene an: Nicht die physische Gewalt, sondern die Kraft des Wortes steht im Zentrum.“¹⁹⁶

¹⁹¹ MÜLLER, Offenbarung 84f.

¹⁹² Ebd. 114.

¹⁹³ GIESEN, Johannes-Apokalypse 45.

¹⁹⁴ ROLOFF, Offenbarung 55.

¹⁹⁵ DIETRICH/ MAYORDOMO, Gewalt 101.

¹⁹⁶ Ebd.

Eine ähnliche Meinung vertritt diesbezüglich der bereits oben angeführte Innsbrucker Theologe Konrad Huber, der in Zusammenhang mit Offb 19,11-21 zu folgender Feststellung gelangt:

„Von Christus in Gestalt des siegreichen Reiters heißt es, dass er Krieg führt und zusammen mit dem Heer der vollendeten Christen in die eschatologische Schlacht gegen das Aufgebot der widergöttlichen Mächte zieht (Offb 19,11.19). Vordergründig legt sich damit vielleicht der Eindruck eines weitgehend gewalttätig-martialischen Christusbildes nahe. Zu beachten ist aber, dass in diesem Kampf allein das scharfe, zweischneidige Schwert aus seinem Mund tatsächlich und als einzige ‚Waffe‘ zum Einsatz kommt. Nicht durch den Einsatz von irgendwelchem Kriegsgerät, sondern allein mit seinem Wort – so der Sinngehalt dieses Bildes –, allein mit der ebenso wirkungsvollen wie unbezwingbaren Macht seiner Botschaft tritt Christus seinen Kontrahenten entgegen und erringt den endgültigen Sieg.“¹⁹⁷

Diese Argumentation klingt überzeugend, zumal sie sich gut mit den bereits oben angeführten Versen aus Jes 11,4b und Jes 49,2 in Einklang bringen lässt. Verwiesen sei hier auf die Kapitel 3.2.2.1 (Das „messianische“ Konzept des Gewaltverzichts in Jes 11) und 3.2.2.2 (Überwindung der Gewalt in den Liedern vom Gottesknecht) der vorliegenden Arbeit.

Was das blutgetränkte Gewand in Offb 19,15 betrifft, versteht Huber darunter nicht, wie die anderen Exegeten, das Blut der Feinde Gottes, sondern Christi eigenes Blut. Denn gerade der Tod Jesu Christi weise auf seine gewaltfreie Lebenshingabe hin, die zwar einem Sieg über die gottfeindlichen Mächte gleichkomme, bei dem aber nicht eigene Gewalt ausgeübt, sondern erlitten und dadurch überwunden wurde.¹⁹⁸

4.4.2 Das „Lamm“

In diesem Zusammenhang muss auch auf die ambivalente Bedeutung des Wortes „Lamm“ in der Offenbarung hingewiesen werden, welches Macht und Ohnmacht in gleicher Weise ausdrückt. Das ergibt sich aus der Vorstellung des Lammes in Offb 5,6.9.12:

⁶ Und ich sah: Zwischen dem Thron und den vier Lebewesen und mitten unter den Ältesten stand *ein Lamm*; es sah aus wie *geschlachtet* und hatte sieben Hörner und *sieben Augen*; die Augen sind die sieben Geister Gottes, die *über die ganze Erde* ausgesandt sind.

⁹ Und sie sangen *ein neues Lied*:

Würdig bist du,
das Buch zu nehmen und seine Siegel zu öffnen;
denn du wurdest geschlachtet

¹⁹⁷ HUBER, Gewalt 167.

¹⁹⁸ Vgl. ebd.

und hast mit deinem Blut
Menschen für Gott erworben
aus allen Stämmen und Sprachen;
aus allen Nationen und Völkern.

¹² Sie riefen mit lauter Stimme:

Würdig ist *das Lamm, das geschlachtet wurde*,
Macht zu empfangen, Reichtum und Weisheit,
Kraft und Ehre, Herrlichkeit und Lob.

Die sieben Hörner geben zwar einen Hinweis auf die Macht des Lammes, denn das Horn ist als Symbol der Macht (vgl. Num 23,22; Dtn 33,17), aber auch als der königlichen Würde (vgl. Dan 7,7.20; 8,3) zu verstehen.¹⁹⁹ Dennoch fällt die starke Betonung der Schächtwunde auf, die auf die Kreuzigung Jesu hinweist, wodurch der Tod die notwendige Voraussetzung für die Inthronisation des Lammes wird. Giesen deutet diese dreimalige Betonung der Schächtwunde als besondere Absicht des Sehers in Hinblick auf die christliche Gemeinde:

„Christus als das geschlachtete Lamm wird nämlich für die verfolgte Gemeinde wichtig, insofern ihr vor Augen geführt wird, daß [sic] auch sie nur wie ihr Herr letztlich im Tod ihren Sieg erringt. Das Geschick der Christen ist dem des Lammes, dem sie folgen, nachgezeichnet.“²⁰⁰

Zu diesem Ausspruch Giesens ist allerdings anzumerken, dass die Texte in der Johannesoffenbarung nirgends ausdrücklich zum Martyrium auffordern (worauf man vielleicht schließen könnte), wohl aber dessen Möglichkeit implizit vorhanden ist. Ihre primäre Aussageabsicht liegt vielmehr darin, die Christen in ihrem Glauben zu stärken und ihr Vertrauen auf den endgültigen Sieg Gottes über alle bösen Mächte hinzulenken. Dieser Sieg hat jedoch nichts mit einem Aufruf zu Gewalt zu tun, denn der Sieg wurde bereits errungen durch das Blut des Lammes am Kreuz. Daher gilt die Lebenshingabe Christi als Handlungsmodell, das als „ein Überwinden durch Ausdauer und Standfestigkeit nach dem Vorbild des Weges Jesu“ verstanden werden soll.²⁰¹

Zusammenfassend lässt sich zu den geschilderten Gewaltbildern der Offenbarung feststellen, dass man sie nicht isoliert sehen und keineswegs als Fahrplan eines Weltendes verstehen darf. Es sollte deutlich werden, dass die Schreckensbilder eher zur Warnung und Ermutigung der bedrängten Christen dienten und nicht das Bild eines Gottes darstellen, der Gewalt verherrlicht. Daher spannt die gesamte Schrift einen Bogen von den Bildern des Schreckens

¹⁹⁹ Vgl. GIESEN, Johannes-Apokalypse 58.

²⁰⁰ Ebd. 62.

²⁰¹ HUBER, Gewalt 168.

zu wunderbaren Bildern der Herrlichkeit Gottes. Gott hat das letzte Wort und führt seine Schöpfung zur Vollendung, was sich am Ende in der wundervollen Vision vom neuen Jerusalem zeigt. (Vgl. Offb 21,1-22,5) Hier wird an den paradiesischen Anfang der Bibel zurückgeblickt – am Anfang steht ein Garten, am Ende eine Stadt. So geschieht von Anfang und Schluss der Bibel her eine Verschränkung von Vergangenheit und Zukunft, von Erinnerung und Hoffnung – verbunden durch das Wort Gottes.

5. Zusammenfassung

Ausgangspunkt dieser Studie zur Gewalt im Alten und Neuen Testament war das Problem vieler Bibelleser, dass sich vor allem im Alten Testament Gott als einer offenbart, der nicht nur Gewalt zulässt, sondern auch ausübt. Wie lässt sich die Rede vom guten Gott mit seinem gewalttätigen Wort, das in vielen Bibeltexten zu finden ist, in Einklang bringen? In der vorliegenden Arbeit sollte gezeigt werden, wie mit dem Bild eines gewalttätigen Gottes umzugehen ist bzw. es sollte versucht werden, den Vorwurf, Gott sei gewalttätig, zu entkräften.

Zu einer ersten Annäherung an dieses Thema wurde zunächst allgemein die Theorie des französischen Literaturwissenschaftlers René Girard betrachtet, der Gewalt im Menschen verankert sah, die auf Rivalität und Nachahmung beruht. Positive Rezeption erfuhr seine Theorie vom Innsbrucker Dogmatikprofessor Raymund Schwager, der im Alten Testament diesen Gewaltmechanismus verwirklicht fand und von daher auch das Bild eines gewalttätigen und grausamen Gottes erklärte. Allerdings lässt sich Girards Theorie und mit ihm Schwagers Rezeption heute nicht mehr halten, da sie zu einseitig ist. Girard versuchte nämlich, seiner Theorie das Image von zeitloser Gültigkeit zu geben, obwohl er von archaischen Strukturen sprach. Dabei übersah er, dass Gewalt heutzutage viele Facetten hat. Man denke neben physischer Gewalt an psychische Formen bis hin zu sozialer und struktureller Gewalt, in welche die Gesellschaft hinein verwoben ist. Ebenso kann die Nachahmung und Rivalität, die er als Ursache für Gewalt ansah, in gleichem Maße positive Auswirkungen haben, wie weiter oben bereits erklärt wurde. (vgl. 2.3) Aus diesem Grund bleibt Girards Theorie zwar eine interessante These, ist aber für aktuelle Überlegungen nicht mehr anzuwenden.

Dagegen blieb die These von Jan Assmann, nach welcher der Monotheismus Ursache für Gewalt sei, bis heute im Blickfeld des Interesses, obwohl schon mehrfach modifiziert bzw. zurückgenommen. Stand am Anfang von Assmanns Forschung die Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“ als Ursache für das Gewaltpotential des Monotheismus im Mittelpunkt,

so änderte er im Laufe der Zeit, auch aufgrund vieler Kritiken, seine Meinung dahingehend, dass er jetzt von einem Monotheismus der Treue spricht, bei dem die Unterscheidung zwischen Sklaverei und Freiheit eine Rolle spielt. Von Assmann her lässt sich daher das Bild eines gewalttätigen Gottes nicht mehr begründen.

Das gibt jedoch noch keine befriedigende Antwort auf die Frage: „Ist Gott ein gewalttätiger Gott?“ Viele Bibeltexte lassen doch auf eine Gewalttätigkeit Gottes schließen, wie im weiteren Verlauf der Studie in einigen Beispielen dargelegt wurde. Sowohl die Schilfmeererzählung aus dem Buch Exodus als auch die Erzählung über die Eroberung der Stadt Jericho im Buch Josua vermitteln zunächst den Eindruck grausamer Gewalt, ausgehend von Gott selbst. Erst die genauere Betrachtung von literarischem Kontext und geschichtlichen Aspekten zeigten ein anderes Bild.

Was die Schilfmeererzählung betrifft, muss man vor allem die Ausgangsposition der Geschichte kennen, besonders ist das Verhalten des Pharaos zu beachten, der alle männlichen Neugeborenen der Israeliten töten wollte. Ebenfalls nicht unwichtig ist der Hinweis von Exegeten, dass es sich beim Kampf zwischen JHWH und dem Pharao um den Kampf zwischen zwei Göttern handelt, die einen Heiligen Krieg führen.

Bei der Landnahmeerzählung aus dem 6. Kapitel des Buches Josua irritieren vor allem jene Verse, die zur Vernichtung aller Einwohner der Stadt aufrufen. Vom Kontext her ergibt sich aber das Bild einer völlig unblutigen Einnahme der Stadt und jene gewaltbesetzten Verse sind als Folge einer Texterweiterung zu sehen, die erst viel später eingefügt wurde. Diese Vernichtungsweihe, von der die Rede ist, hat sich wahrscheinlich nie ereignet.

Sowohl bei der Erzählung aus dem Buch Exodus als auch jener aus dem Buch Josua ergibt die historische und archäologische Forschung, dass die Ereignisse so, wie sie geschildert werden, gar nicht stattgefunden haben. Besonders die Forschungsergebnisse der Archäologen bezeugen, dass die Städte Jericho und Ai zu der angenommenen Zeit der Landnahme längst ein Trümmerfeld waren. Bezüglich der Schilfmeererzählung ist zu beachten, dass der theologische Aspekt der Befreiung aus der Sklaverei bedeutender ist als die Frage nach der Historizität.

Dieser theologische Aspekt, der auf Gott als Befreier und Retter hinweist, kann vielleicht den Vorwurf an die Bibel mildern, dass bei aller Erklärung hinsichtlich von Kontext, verschiedenen Textschichten, historischer Plausibilität und archäologischen Forschungsergebnissen die Frage bleibt, warum denn in der Heiligen Schrift, die als Wort Gottes verstanden wird, solche Texte vorkommen, die von einem gewalttätigen Gott handeln.

In der Frühzeit des Christentums beschäftigte sich bereits Origenes mit diesen Fragen und fand eine mögliche Lösung in der allegorischen Auslegung der Texte. Bei seinem geistigen Verständnis der Schrift interpretierte er den Kampf mit den Feinden nicht von Gott ausgehend, sondern als Kampf im eigenen Herzen des Menschen. Für die Hörer der Predigten des Origenes war das sicher eine plausible Möglichkeit, besser mit den Gewalttexten umzugehen, doch für heutige Bibelleser bringt das noch keine ausreichende Erklärung.

In letzter Zeit reflektierte Assmann über diese Sprache der Gewalt und wies unter anderem historisch gesehen auf das assyrische Königsrecht und dessen Übertragung auf den Gott Israels hin. Aber das allein kann ebenfalls zu keiner befriedigenden Lösung des Problems, warum Gottes Handeln auf solch gewaltsame und grausame Weise dargestellt wird, führen. Vielmehr müssen hier mehrere Aspekte betrachtet werden, zunächst der oben genannte theologische Aspekt, den einige Autoren angemerkt haben. Er lässt sich auf zweifache Weise betrachten: Erstens handelt es sich um eine Geschichte Gottes mit seinem Volk, der es aus der Sklaverei Ägyptens befreite und ihm das versprochene Land schenkte. Obwohl das Gottesbild oft widersprüchlich erscheint, so war und ist Gott zuerst ein Gott des Heils, der auf der Seite der Schwachen und Unterdrückten kämpft. Dieser theologische Aspekt zeigt zweitens aber nicht nur den Gott der Befreiung, sondern auch den Gott der Gegen-Gewalt. Bei einem Blick auf die gesamte Bibel lässt sich nämlich feststellen, dass wesentlich mehr Texte vorhanden sind, die statt von ausgeübter Gewalt von Gewaltminderung bis hin zu Gewaltüberwindung durch Gewaltlosigkeit sprechen. Gerade die vier Lieder vom Gottesknecht geben davon ein eindrucksvolles Zeugnis. Es ist darin zwar auch von Gewalt die Rede, aber diesmal geht sie nicht von Gott aus, sondern von den Menschen. Das Erstaunliche ist hierbei allerdings, dass auf den gewaltsamen Tod des Gottesknechtes Gott nicht wieder mit Gewalt antwortet, sondern ein Umdenkprozess bei den Tätern in Gang gesetzt wird, der sie zur Einsicht ihrer Taten und zur Umkehr führt. Der Blick auf den theologischen Aspekt zeigt in besonderer Weise, dass man nicht einzelne Bibeltexte heranziehen darf, um daraus den Schluss zu ziehen, Gott sei gewalttätig. Im Gegenteil, die Bibel von Anfang an gelesen zeigt bereits verschiedene Stationen auf dem Weg aus der Gewalt: Wohl gibt es in den ersten Büchern das Bild eines gewalttätigen Gottes - neben der Schilfmeererzählung und jener von der Landnahme sei auch die Erzählung von der Sintflut erwähnt, doch schon hier nimmt sich Gott am Ende zurück. Die Talionsformel weist bereits auf Eindämmung sonst ausufernder Gewalt hin. Liest man die sogenannten Feindpsalmen, so sprechen sie von Racheabwälzung auf Gott als Gewaltverzicht des Beters. Schließlich wird in den Liedern vom Gottesknecht der

gewaltlose Widerstand demonstriert, der im Neuen Testament im Kreuzestod Jesu seine Bestätigung und seinen Abschluss findet.

Neben dem theologischen Aspekt muss der Blick noch in eine ganz andere Richtung gelenkt werden, was das Problem mit der Gewalttätigkeit Gottes betrifft. Bereits Irmtraud Fischer und Klaus-Stefan Krieger haben dies in ihren Beiträgen angesprochen: Menschen in der heutigen Wohlstandsgesellschaft haben eher Mitleid mit den sterbenden Ägyptern als mit den unterdrückten, leidenden Israeliten und klagen daher Gott wegen seiner Gewalttätigkeit an. Dabei wird sehr leicht die Perspektive der Opfer übersehen, bei denen es sich um Menschen handelt, deren Leben bedroht ist und die aus diesem Grund auf einen Gott hoffen, welcher der Gewalt ein Ende setzt. Darum geht es doch in diesen Texten, dass Gott ein Gott des Lebens ist, der sich mit allen Mitteln, gegebenenfalls auch mit Gewalt für die Unterdrückten einsetzt. Verfolgte und bedrohte Menschen sind daher nicht objektiv; sie loben nicht die guten Seiten ihrer Feinde, sondern schreien hinaus, worunter sie leiden. Daher machen sie sich Mut mit Erzählungen, die einen schlagkräftigen Retter zeigen, der ihre Not beendet.

Aus diesem Blickwinkel heraus muss daher auch die Offenbarung des Johannes gelesen werden, die als Abschluss dieser Studie betrachtet wurde. Diesem letzten Buch der Bibel wird wie dem Alten Testament der Ruf eines gewalttätigen Gottes nachgesagt, was jedoch in keinsten Weise zutrifft. Wie bei den gesamten Erzählungen der Bibel gilt es hier zunächst die folgende Frage zu stellen: „Zu wem wurde was gesagt und für wen wurde der Text geschrieben?“ Ähnlich wie im Buch Exodus handelt es sich in der Offenbarung des Johannes um Menschen, die diskriminiert und verfolgt werden. Die Christen in Kleinasien hatten bereits die imperiale Gewalt Roms mit Blutvergießen erlebt, Rom forderte Menschenleben nicht nur außerhalb der Gemeinschaft, sondern auch von ihnen. Daher brauchen sie in ihrer trostlosen und aussichtslosen Lage den Zuspruch und die Vergewisserung, dass Gott sie nicht vergessen hat, sondern am Ende mit Macht eingreifen wird, um sie zu retten. Sie hoffen auf einen Gott, der das Leid nicht nur sieht, sondern auch beseitigt, wenn nicht anders möglich, dann mit Gewalt. Das ist die Grundaussage der oft drastischen Bilder, die einen Gewalt und Rache ausübenden Gott zeigen. Doch auch hier gilt, wie zuvor im Buch Exodus und Josua, dass Gott auf der Seite derer steht, die schwach und unterdrückt sind. Es ist daher unumgänglich notwendig, den historischen Bezug zu den Gewaltbildern in der Offenbarung herauszustreichen. Nur beim Blick auf die konkreten Zustände in den christlichen Gemeinden Kleasiens im 1. Jahrhundert und auf die trostlose Aussichtslosigkeit, in der sie lebten, kann der Text verstanden werden. Dabei darf gleichfalls nicht übersehen werden, dass die Bilder von Hoffnung und Minimierung der Gewalt die Gewaltbilder deutlich übersteigen.

Rückblickend muss nun zu den Bildern von Gewalt und Gegen-Gewalt festgestellt werden: Die Bibel ist ein realistisches Buch, das ein nüchternes Bild von Welt und Menschen zeigt. Die dunklen Seiten Gottes deuten in gleicher Weise auf die dunklen Seiten der Menschen hin. Es lässt sich nicht leugnen, dass wir in einer von Gewalt besetzten Welt leben, von der bereits die Verfasser der Bibel wussten und sie auf ihre Art und Weise darzustellen versuchten. Dazu soll Gerlinde Baumann zu Wort kommen, die zu Gewalt im Alten Testament Folgendes zu sagen hat:

„Ein Leben ohne Gewalt gibt es nicht. Deshalb ist es wichtig, dass die biblischen Gewalttexte Teil unseres Erbes sind: Sie erinnern uns daran und können uns darauf vorbereiten, im Glauben und im Leben mit der Gewalt umzugehen und gleichzeitig sensibler dafür zu werden, wo um uns herum Gewalt geschieht.“²⁰²

Gleichzeitig spricht sie sich gegen eine Verkürzung des christlichen Gottesbildes aus, das sich nur auf den Aspekt der Liebe konzentriert, denn diese wird dem biblischen Gottesbild nicht gerecht.²⁰³ Dem ist durchaus zuzustimmen, zumal auch das Neue Testament, wie gezeigt wurde, nicht frei von Gewaltbildern ist. Die Schwierigkeit liegt daher im Umgang mit den widersprüchlichen Gottesbildern, die uns die Texte vorlegen. Doch auch hier gilt, dass das biblische Gottesbild nur auf den ersten Blick widersprüchlich und undurchdringlich wirkt. So erscheint Gott als gut und böse in einem und zeigt sich huldvoll und unheilvoll nach Belieben.²⁰⁴ Dennoch:

„Bei näherem Zusehen indes zeichnen sich in der Vielfalt und Dynamik biblischen Redens von Gott doch klare Grundstrukturen und durchgehende Linien ab. Gottes Zorn ist nie grundlos und trifft nicht wahllos; seine Gerichte sind nicht ziellos und maßlos, sondern zielen auf die Beseitigung ungueter und letztlich auf die Herstellung guter, lebensfördernder Verhältnisse.“²⁰⁵

Wie bereits mehrfach betont, legt der oben angeführte Text gleichfalls seinen Schwerpunkt darauf, dass Gott nicht das Unheil der Menschen, sondern ihr Leben fördern und begleiten will. Daher sprechen biblische Gewalttexte neben dem oft berechtigten Zorn Gottes immer wieder davon, dass Gott Reue empfindet und seine eigene Gewalt durch einen Akt des Mitleids überwindet (vgl. die Fluterzählung).

²⁰² BAUMANN, Gerlinde, Gewalt im Alten Testament. Grundlinien der Forschung – hermeneutische Überlegungen – Anregungen, in: FISCHER, Irmtraud (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation, Freiburg im Breisgau 2013, 47.

²⁰³ Vgl. ebd. 49.

²⁰⁴ Vgl. DIETRICH, Walter/LINK, Christian, Die dunklen Seiten Gottes. Band 1: Willkür und Gewalt, 5. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2009, 151f.

²⁰⁵ Ebd. 152.

So lassen sich abschließend nach Georg Fischer drei Grundregeln bei göttlich ausgeübter Gewalt nennen, die in gewisser Weise den Vorwurf, Gott sei gewalttätig, entkräften können:

- „a) Gott beginnt *nie von sich aus*, gewalttätig zu handeln, sondern es ist immer eine Reaktion auf zuvor herrschendes Unrecht oder menschliche Vergehen. Das Achten auf den größeren Kontext hilft, solche Zusammenhänge zu erkennen; [...]
- b) Was Gott mit seinem gewaltsamen Einschreiten macht, steht in einem *maßvollen Verhältnis* zu dem, was andere vorher verbrochen haben. In der Regel hält Gott sich dabei noch zurück gegenüber dem Ausmaß menschlicher Schuld. [...]
- c) Wenn Gott Gewalt anwendet, verfolgt er damit immer ein *höheres Ziel*. Es geht ihm weder um ein Sich-Abreagieren noch um ein Durchsetzen bestimmter Eigeninteressen, sondern um das Erreichen eines größeren Gutes.“²⁰⁶

Fischer bringt mit diesen Grundregeln auf den Punkt, was diese Arbeit vermitteln wollte: Indem Gott auf herrschendes Unrecht reagiert, setzt er sich für die Schwachen ein und zwar auf maßvolle Art im Hinblick auf das höhere Ziel, nämlich die Durchsetzung von Gerechtigkeit und Frieden. Das ist die Grundbotschaft der gesamten Bibel.

²⁰⁶ FISCHER, Georg, Theologien des Alten Testaments, Stuttgart 2012, 286.

Bibliographie

Bibelausgaben und Kommentare:

- Das Neue Testament. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, hrsg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands u. a., 7. Aufl. Stuttgart 1988.
- DOHMEN, Christoph, Das Buch Exodus, in: ZENGER, Erich (Hg): Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, 3. durchgesehene Aufl. Stuttgart 2005, 98-159.
- GIESEN, Heinz, Johannes- Apokalypse, 3. Aufl. Stuttgart 1992.
- MÜLLER, Ulrich B., Die Offenbarung des Johannes, 2., durchgesehene und ergänzte Aufl., Würzburg 1995.
- ROLOFF, Jürgen, Die Offenbarung des Johannes, 3. Aufl., Zürich 2001.
- ZENGER, Erich, Das Buch Josua, in: DERS. (Hg): Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, 3. durchgesehene Aufl. Stuttgart 2005, 370-411.

Sekundärliteratur:

- ASSMANN, Jan, Die Mosaische Unterscheidung. oder der Preis des Monotheismus, München 2003.
- , Monotheismus und die Sprache der Gewalt. 5. Aufl., Wien 2009.
- , Moses, der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. 7. Aufl., Frankfurt am Main 2011.
- , Mose und der Monotheismus der Treue. Eine Neufassung der „Mosaischen Unterscheidung“, in: TÜCK, Jan-Heiner (Hg.): Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, Freiburg im Breisgau 2015, 16-33.
- ANGENENDT, Arnold, Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie, Freiburg im Breisgau 2011.
- BAUMANN, Gerlinde, Gewalt im Alten Testament. Grundlinien der Forschung – hermeneutische Überlegungen – Anregungen, in: FISCHER, Irmtraud (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation, Freiburg im Breisgau 2013, 29-52.
- DIETRICH, Walter/LINK, Christian, Die dunklen Seiten Gottes. Band 1: Willkür und Gewalt, 5. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2009.

- DIETRICH, Walter/MAYORDOMO, Moisés, Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005.
- ELBNER, Thomas R./HEITHER, Theresia, Die Homilien des Origenes zum Buch Josua. Die Kriege Josuas als Heilswirken Jesu, Stuttgart 2006.
- ERNST, Michael, Art.: „Ius talionis“, in: KOGLER, Franz, Herders Neues Bibellexikon, Freiburg im Breisgau 2008.
- FINKELSTEIN, Israel/SILBERMAN, Neil Asher, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2006.
- FISCHER, Georg, Theologien des Alten Testaments, Stuttgart 2012.
- FISCHER, Georg/MARKL, Dominik, Das Buch Exodus, Stuttgart 2009.
- FISCHER, Irmtraud, Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen? Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung, in: Bibel und Kirche 66 (2011) 138-143.
- GIRARD, René, Mimetische Theorie und Theologie, in: NIEWIADOMSKI, Józef/PALAUER, Wolfgang (Hg.), Vom Fluch und Segen der Sündenböcke, Thaur 1995, 15-30.
- GÖRG, Manfred, Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt, 1. Aufl. Düsseldorf 1995.
- GRONDIN, Jean, Einführung in die philosophische Hermeneutik, 2. überarb. Aufl., Darmstadt 2001.
- HAAG, Ernst, Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt, in: LOHFINK, Norbert (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg im Breisgau 1983, 159-213.
- HAFNER, Johann Ev., War der Prozess Jesu Lynchjustiz? Kritik an der Reduktion von Gewalt auf Mimesis in René Girards „Violence and Religion“, in: WALTER, Peter (Hg.): Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg im Breisgau 2005, 191-210.
- HEITHER, Theresia, Predigten des Origenes zum Buch Exodus, Münster 2008.
- HENTSCHEL, Georg, Das Buch Josua, in: ZENGER, Erich u. a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, 6., durchges. Auflage, Stuttgart 2006, 203-212.
- HORNUNG, Erik, Der Eine und die Vielen. Altägyptische Götterwelt. 6., vollständig überarb. und erw. Aufl., Darmstadt 2005.
- HUBER, Konrad, Schrei nach Vergeltung, göttliche Gewalt und Sieg des Lammes. Gewalt in der Johannesoffenbarung, in: Bibel und Kirche, 66 (2011) 164-168.

- KRIEGER, Klaus-Stefan, Gewalt in der Bibel. Eine Überprüfung unseres Gottesbildes, 2. Aufl. Münsterschwarzach 2004.
- LOHFINK, Norbert, Eroberung oder Heimkehr? Zum heutigen Umgang mit dem Buch Josua, in: DERS.: Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltex-te neu erschlossen, Freiburg im Breisgau 1999, 82-103.
- , „Gewalt“ als Thema alttestamentlicher Forschung, in: DERS. (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg im Breisgau 1983, 15-50.
- MIRANDA, Juan Peter, Kleine Einführung in die Geschichte Israels, Stuttgart 2002.
- REITERER, Friedrich Vinzenz, Art.: Sündenbock, in: KOGLER, Franz (Hg.): Herders Neues Bibellexikon, Freiburg im Breisgau 2008.
- SCHWAGER, Raymund, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, 1. Aufl., München 1978.
- SCHWIENHORST, Ludger, Die Eroberung Jerichos. Exegetische Untersuchung zu Josua 6, Stuttgart 1986.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Josua 6 und die Gewalt, in: NOORT, Ed (Hg.): The Book of Joshua, Leuven u. a. 2012, 433-471.
- , Recht und Gewalt im Alten Testament, in: FISCHER, Irmtraud (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation, Freiburg im Breisgau 2013, 318-351.
- WENZEL, Knut, Begehren und Nachahmung in der Theologischen Anthropologie, in: WALTER, Peter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg im Breisgau 2005, 211-229.
- WILLIAMS, Rowan, Origenes/Origenismus, in: TRE Bd. 25 Berlin 1995.
- ZENGER, Erich, Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann, in: WALTER, Peter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg im Breisgau 2005, 39-73.

Abstract

Die Erfahrung zeigt, dass viele Menschen Probleme mit der Gewaltthematik in der Bibel haben. Besonders dem Alten Testament haftet der Ruf an, eine Schlagseite zur Gewalt zu haben: Was vielfach irritiert, sind jene Bibeltexthe, die Gott selbst als gewalttätig darstellen.

Dieses Problembewusstsein ist nicht neu; schon der urchristliche Ketzler Markion unterschied zwischen dem bösen, gewalttätigen Gott des Alten Testaments und dem liebenden, barmherzigen Gott des Neuen Testaments. Die Folge war, dass er das Alte Testament generell verwarf. Ebenso beschäftigten sich die Kirchenväter mit dieser Thematik. So hatten die Hörer der Predigten des Origenes Schwierigkeiten im Umgang mit bestimmten Bibeltexthen, die einen Gott zeigten, der Gewalt ausübte oder zumindest anordnete. Origenes versuchte daraufhin, mit Hilfe der allegorischen Auslegung eine Antwort auf diese Fragen zu finden.

Obwohl der Markionismus zu jeder Zeit latent vorhanden war, so wurde das Thema „Gewalt in der Bibel“ doch erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts wieder aufgegriffen und neu behandelt. Allerdings gab es laut Norbert Lohfink zunächst nur wenige Studien zu diesem Thema in der alttestamentlichen Theologie.

In der Ursachenforschung lassen sich zwei bedeutende Theorien/Thesen nennen:

- 1) *Die Theorie von René Girard*, der Gewalt im Menschen verankert sah und die Erlösung aus der Gewalt in Verbindung mit der Gestalt des Sündenbocks annahm. Seine Theorie wurde von dem Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager rezipiert, der Girards Theorie auf alt- und neutestamentliche Texte bezog.
- 2) *Die These von Jan Assmann*, der den Monotheismus als Ursache für die Gewalt nannte. Er wollte aufzeigen, dass der alttestamentliche Monotheismus mit seinem ausschließlichen Wahrheitsanspruch zwangsläufig ein höheres Gewaltpotential aufweist als die polytheistischen Religionen.

Wenn auch diese beiden Thesen schon einige Zeit zurückliegen und verschiedene Reaktionen hervorriefen, so zeigen sie doch eine gewisse Zeitlosigkeit und Aktualität der stets wiederkehrenden Anfrage an die Bibel:

„Warum so viel Gewalt?“ und „Ist Gott selbst gewalttätig?“

Dazu erschien es wichtig, sich einerseits mit Texten auseinanderzusetzen, die das Bild eines gewalttätigen Gottes zeigen, wie z. B. die Schilfmeergeschichte im Buch Exodus, die in der Pastoral als gewalttätige Geschichte empfunden wird. Das Gleiche gilt für die Landnahmeerzählungen im Buch Josua. Bei beiden Texten ist es notwendig, sowohl den literarischen Kontext als auch die historischen und archäologischen Erkenntnisse zu beachten und ebenso einen Blick auf die allegorische Auslegung des Origenes zu werfen.

Andererseits muss aufgezeigt werden, dass beim genauen Lesen des gesamten Alten Testaments jene Schriftstellen überwiegen, die Minimierung, Aufdeckung und Überwindung der Gewalt als Thema haben. Beispiele sind hierbei das alttestamentliche Recht und besonders die vier Lieder vom Gottesknecht in Deuterocesaja.

In einem Ausblick sollte auch das Neue Testament betrachtet werden, z. B. ist in der Offenbarung des Johannes von einem gewalttätigen Gott die Rede.

Ziel der Arbeit war, zu zeigen, dass das biblische Gottesbild zwar auf den ersten Blick widersprüchlich und undurchdringlich wirkt – Gott erscheint als gut und böse in einem. Doch gilt es zu berücksichtigen, dass Gott nie von sich aus beginnt, gewalttätig zu handeln, sondern erst auf herrschendes Unrecht reagiert. Er setzt sich für die Schwachen ein und zwar auf maßvolle Art in Hinblick auf ein höheres Ziel, nämlich die Durchsetzung von Gerechtigkeit und Frieden. Das ist die Grundbotschaft der gesamten Bibel.