

Norbert Lohfink

Der gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft¹

Noch immer ist unser Bewußtsein zutiefst davon geprägt, daß die Vernunft und das Recht der Gewalt bedürfen, um durchzukommen, wenn alles andere versagt. Auch für Konflikte zwischen den Völkern und zwischen den großen Machtblöcken denken wir nicht anders. Die Folgen der in solchen Zusammenhängen entfesselten Gewalt werden allerdings immer unabsehbarer. Wir setzen die Existenz großer Teile der Menschheit aufs Spiel, ja die Bewohnbarkeit des Planeten Erde. Die Gewalt ist heute im Blick auf ihre Folgen zum Unrealistischsten geworden, das es gibt, soll eine konfliktgeladene Situation entspannt werden. Es ist gegen die Vernunft, ja es grenzt an Wahn, den gesellschaftlichen Frieden und die internationale Ordnung auf das Prinzip der Gewaltandrohung gründen zu wollen. Mag das früher einmal sinnvoll gewesen sein, bald wird es das überhaupt nicht mehr sein.

Wir sehen das. Zugleich sind wir ratlos. Will ein Stück »atomarer« Abrüstung gelingen, erhebt sich der Ruf nach größerer »konventioneller« Rüstung. So geht das Wettrüsten dennoch weiter. Wer nennt das Mittel, um hier Einhalt zu gebieten, wer auch nur den Weg, auf den darunterliegenden Ebenen des menschlichen Zusammenlebens den immer noch zunehmenden Hang zur Gewalttätigkeit zu bremsen?

1 Der folgende Beitrag wurde als Gastvorlesung am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom (9. 12. 1983) und an der Harvard Divinity School in Cambridge, MA (9. 4. 1986) auf englisch, an der Universität Mainz (12. 7. 1984) und an der Technischen Hochschule Darmstadt (27. 11. 1984) auf deutsch gehalten. Er ist bisher nur auf italienisch veröffentlicht (CivCatt 3211 [1984] II, 30-48) und wird auf englisch in einem Sammelband über René Girard erscheinen. Eine gekürzte und auf die Probleme christlicher Friedensbewegungen zugeschnittene Fassung findet sich in meinem Buch: Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg 1987, 200-216. Sie entspricht einem Vortrag vor der Pax-Christ-Delegiertenversammlung in Bonn am 26. 10. 1984. Für die hier vorliegende volle deutsche Veröffentlichung habe ich den Text im Blick auf die Fragestellung dieses Bandes überarbeitet. Vor allem habe ich die Schlußreflexion hinzugefügt. Doch habe ich die ursprüngliche Zuspitzung auf die Gestalt, in der das Problem Markions gerade von der heutigen christlichen Friedensbewegung erfahren wird, beibehalten. Ebenso habe ich die spezifisch römisch-katholische Formulierung des Lösungsansatzes bewußt nicht gelöscht. Sie ließe sich natürlich variieren, etwa in die Sprache eines »Canonical Criticism« von B. S. Childs hinein - was wiederum nicht notwendig heißt, daß Childs meinen Thesen zustimmen würde.

Aber je mehr wir verzweifeln, desto leuchtender werden auch die kompensatorischen Träume: die *Träume von einer gewaltlosen Gesellschaft der Zukunft*. Gegen alle Hoffnung entwerfen sie eine neue und letzte Hoffnung. Wir schütteln über uns selbst den Kopf. Und doch: Tausende und Abertausende von Menschen, so viele junge Menschen vor allem, sind einfach nicht gewillt, ihre kindlichen Träume von einer gewaltlosen Welt zu lassen. Zugleich sieht keiner, wie sie sich erfüllen könnten.

Gewaltlose Gesellschaft – eine christliche Verlegenheit

Der Traum von einer gewaltlosen Gesellschaft der Zukunft ist so etwas wie das Zentrum einer neuen Spiritualität. Man könnte sie die Spiritualität der Friedensbewegung nennen. Wir Christen fragen uns vielleicht, ob hier im Herzbezirk der Sehnsüchte unserer Tage auch eine christliche Stimme vernehmbar sei.

Spontan mögen wir zunächst mit Ja antworten. Die Antwort ist auch nicht falsch. Vor allem zwei Texte der Bibel werden heute immer wieder zitiert und genannt (sie mögen daher seit einiger Zeit die bekanntesten Bibeltex-te überhaupt sein): aus dem Neuen Testament die »Bergpredigt« (Mt 5,3–7,27), und aus dem Alten Testament »Micha 4«, vom Umschmieden der Schwerter in Pflugscharen (Mi 4,1–5; vgl. Jes 2,2–5).

Eine andere Frage ist allerdings, ob es die Christen waren, die diese Schlüsseltexte der Friedensbewegung entdeckt haben. Zumindest die heute so hohe Bedeutung von Micha 4 mag auf das von Moskau gebaute Friedensdenkmal vor dem Hochhaus der Vereinten Nationen in New York zurückgehen. Und wie die Sowjets an die Bibel gerieten? Hier rühren wir an das Geheimnis des Zynismus, ohne den man nicht auskommt, will man in einer von Waffen starrenden Welt die Kontrolle in der Hand behalten².

Selbst wenn nicht wir Christen die biblische Botschaft der Gewaltlosigkeit entdeckt haben sollten – von einem bestimmten Augenblick an haben auch wir diese Texte zitiert und uns auf sie gestützt. Päpste und Bischofskonferenzen ermutigen uns³. Als Wächter einer uralten Tradition mögen sie einen etwas altertümlichen Zungenschlag haben. Trotzdem besteht kein Zweifel: Sie rufen auf zum Abbau der Gewalt, ja zum Gewaltverzicht, und sie scheuen sich nicht, die allseits zitierten biblischen Texte auch selbst zu zitieren.

Doch wenn wir diese Texte vernehmen und wenn wir sie selber zitieren, melden sich in unserm Innern neue Fragen an – wir müssen wohl sagen:

2 Vgl. P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft II* (edition suhrkamp 1039), Frankfurt a.M. 1983, 403–461: »Der Militärzynismus«, »Der Staats- und Vormachtszynismus«.

3 Vgl. etwa: *Dienst am Frieden. Stellungnahmen der Päpste, des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 23), Bonn 1980.

die Skrupel der christlichen Friedensbewegten. Gibt es nicht auch ganz anders klingende Texte im Alten Testament, ja sogar im Neuen? Sind wir uns dessen sicher, daß diese Träume von einer Welt der Gewaltlosigkeit, die uns mit so vielen Nicht-Christen verbinden, wirklich christlich sind? Lauert nicht, irgendwo in den Kellerräumen unseres Denkens versteckt, eine fahle und kaum zu fassende Unsicherheit bezüglich dessen, was die Bibel im letzten will? Liegt hier nicht der Grund, weshalb viele in der Friedensbewegung engagierte Christen eher den Eindruck machen, ihrem moralischen Pflichtgefühl angesichts einer erschreckenden Weltsituation zu folgen, als den, etwas zu tun, was aus der Botschaft von der mit Jesus gekommenen Gottesherrschaft stamme?

Derartige Analysen unserer geheimen Empfindungen angesichts der verbreiteten Sehnsüchte nach einer gewaltlosen Welt führen uns, so scheint mir, auf die Spur eines Verdrängungsprozesses, dessen Opfer Theologen wie Nichttheologen unter den Christen sind. Man hat das Gefühl, die christliche Tradition könnte bisher eigentlich ein recht ungestörtes Verhältnis zur Gewaltanwendung gehabt haben. Man empfindet das als peinlich, man schiebt es ab.

Besonders sensibel werden wir, wenn es um die Bibel geht. Wir wissen zu genau, wieviel Gewalttätigkeit in der Bibel zu finden ist – in ihren Erzählungen, aber auch in ihren Zukunftsentwürfen, selbst in den endzeitlichen. Und wir lesen da auch nicht nur von menschlicher Gewalt, Gewalt durch Männer, Gewalt auch durch Frauen. Gott selbst ist ein gewalttätiger Gott⁴. Daher ziehen wir es vor, uns nicht auf die Bibel zu berufen und uns an den Spruch des eigenen Gewissens zu halten.

Die Bibelwissenschaftler unter uns haben es gelernt, in mehreren Welten gleichzeitig zu leben. In einer Bibliographie zum Thema »Gewalt«, die ich 1982 zusammengestellt habe, mußte ich für die dort dokumentierten 20 Jahre etwa 50 wissenschaftliche Monographien und Artikel über »Heiligen Krieg in Israel« und etwa 30 Bücher und Artikel über »Jahwe den Krieger« aufzeichnen⁵. Wir lesen diese Literatur. Wir gehören zu ihren Autoren. Wir diskutieren darüber in unseren Vorlesungen. Aber wenn wir dann sonntags predigen, sprechen wir nur über den Gott des Friedens und der Versöhnung.

Doch nicht erst die neuzeitliche Bibelwissenschaft hat in der Bibel die Gewalt und den gewalttätigen Gott entdeckt. Die in der Bibel so breit zur Sprache kommende Gewalt hat die Christen von den Anfängen an in Schwierigkeiten gestürzt.

Schon im zweiten Jahrhundert sah sich Markion nicht mehr in der Lage, den gerechten Gott des Alten Testaments und den Vater Jesu, der ein

4 Vgl. R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978, 58-81.

5 N. Lohfink, Literaturverzeichnis, in: Ders. (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD 96), Freiburg 1983, 225-247, bes. 236-238 und 240f.

Gott der Liebe war, als einen und denselben anzusehen⁶. Er unterschied zwei verschiedene Götter und entfernte das Alte Testament (ja sogar auch Teile des Neuen, die dessen Einfluß noch zu sehr zu unterliegen schienen) aus dem von ihm definierten Kanon der Heiligen Schriften. Die römische Kirche reagierte darauf, indem sie ihn ausstieß. Doch Markions Problem konnte sie nicht exkommunizieren. Es kommt im Gang der Geschichte immer wieder zu Tage, in dieser oder in jener Gestalt. In unseren Tagen scheint es Christen Schwierigkeiten zu machen, wenn sie ein volles Ja zur Gewaltlosigkeit sagen möchten.

Eine der Methoden, die wir Katholiken angewendet haben, um an diesem Problem vorbeizukommen, war die, einfach zu vergessen, daß es so etwas wie das Alte Testament gibt. Zumindest haben viele Katholiken niemals eine vollständige Ausgabe desselben benutzt. Da wir uns seit geraumer Zeit neu der Bibel zuwenden, geht das nicht mehr. Die liturgischen Reformen im Gefolge des 2. Vatikanischen Konzils haben das Alte Testament sogar wieder in die liturgischen Leseordnungen zurückgebracht. Allerdings beurteilen einige Theologen diese Reformen als einen späten Sieg des Ketzers Markion über die Kirche, die ihn einst exkommunizierte. Denn bei der Perikopenabgrenzung wurden jene Verse oder Versteile, die Gott mit der Gewalt verbinden, sorgfältig ausgespart. In den Psalmen des Stundengebets wurden alle Stellen gestrichen, wo zu Gott gebetet wird, er möge die Bösen bestrafen.

Als sich herumsprach, daß derartige Dinge in Vorbereitung waren, gab es warnende Stimmen⁷. Doch offenbar trugen »pastorale Erwägungen« den Sieg davon. Was waren die »pastoralen« Gründe? Zunächst einmal sagt das Wort »pastoral« sicher, daß diejenigen, die die Streichungen im Bibeltext vornahmen, sich selbst nicht als Markioniten betrachteten. Sie wollten vermutlich sogar die markionitischen Empfindungen, die sie bei vielen Katholiken voraussetzten, auf die Dauer abbauen. Doch sollte das schrittweise geschehen, eben »pastoral«. Zuerst sollten die Leute dem Alten Testament überhaupt einmal auf den Geschmack kommen, und dafür benötigte man dessen problemlose Teile. Was die problematischen Teile betraf, so konnte man sie für eine spätere Liturgiereform aufheben. So ungefähr muß der Gedankengang gelaufen sein.

Akzeptieren wir ihn! Treten wir ein in diesen Stil »pastoralen« Denkens! Dann wäre der erste Schritt also inzwischen erfolgreich geschehen. Das bedeutet: Wir können inzwischen darüber nachzudenken beginnen, wie man den zweiten vorbereiten kann, und das am besten von der Sache her. Dann müssen wir uns zumindest jetzt endlich dem wirklichen Problem zuwenden, das viele Katholiken zu geheimen Markioniten gemacht hat und

6 Das klassische Werk zu Markion ist: *A. von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (TU 45), Berlin ²1921.

7 Zum Beispiel *N. Füglistner, Vom Mut zur ganzen Schrift. Zur Elimination der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen Römischen Brevier, StZ 184 (1969) 186–200.*

sie heute in Verlegenheit bringt, wenn sie das Wort »Gewaltlosigkeit« hören.

Die »ganze Schrift« als Lösungsansatz

Nur wenn wir das wirkliche Problem benennen, kommen wir weiter. Es besteht, um es noch einmal zu sagen, darin, daß die biblischen Erzählungen und Verheißungen voller Gewalt sind, vor allem aber darin, daß auch der biblische Gott gewalttätige Züge besitzt.

Es gibt eine höchst formale Antwort auf Probleme dieser Art, die aber im Grunde die einzig richtige ist: Sie müssen im Fragenkreis um die *Beziehung zwischen den beiden Testamenten* untergebracht werden. Das 2. Vatikanische Konzil hat es in »Dei Verbum« so gewendet: Der Exeget solle nicht nur jene Aussage erarbeiten, die die biblischen Autoren in ihrer historischen Situation machen wollten, sondern er müsse, um zu erkennen, was Gott selbst denn habe sagen wollen, »den Inhalt und die Einheit der Bibel als ganzer« ins Auge fassen⁸.

Die Gegenüberstellung von Autorenaussage und göttlicher Aussage, die sich in dieser Formulierung findet, scheint mir irreführend zu sein. Denn auch der Sinn der Bibel als ganzer ist zunächst noch einmal ein menschlich gewollter Sinn. Ihn wollten jene, die den Kanon wollten. Ihn wollen immer noch jene, die die Schrift als Kanon akzeptieren. Als menschlich gewollter Sinn ist er auch mit literaturwissenschaftlichen Methoden erhebbar. Erst in einer weiteren, nun strikt theologischen Überlegung kann man hinzufügen, genau er sei der von Gott für die Kirche gemeinte Sinn, und vorausliegende Sinnebenen seien dies nur in dem Maße, in dem sie in ihm bewahrt und übernommen seien.

Die Konzilsformulierung läßt sich mit dieser Differenzierung lesen. Dann besagt sie letztlich, daß das Neue Testament, in dem die christliche Bibel erst ihre Ganzheit findet, und das in ihm zur Sprache kommende Christusfaktum die maßgebende Sinndeterminante des Ganzen liefern und daß sich jeder einzelne biblische Aussagesinn von dort her konstituiert. In der Bibelwissenschaft hat es meist nicht allzu große Sympathie für hermeneutische Regeln dieser Art gegeben. Aber auch dort ändert sich zur Zeit die Lage. Neuere Programmworte wie »Werkinterpretation«, »Rhetorical Criticism«, »Close Reading«, »Synchrone Betrachtung«, »Textlinguistik«, »Rezeptionsforschung« oder »Canonical Shape« weisen auf neue Interessenorientierungen, um nicht zu sagen: »Paradigmata« der Bibelwissenschaft, die sich vielleicht weniger in Opposition zur vorneuzeitlichen christlichen Hermeneutik befinden als die berühmten »historisch-kritischen« Methoden es faktisch gewesen sein mögen – obwohl selbst sie, zu Ende durchgedacht, nach meiner Meinung dazu zwingen, an

8 Dei Verbum, n. 12.

einem bestimmten Punkt des Auslegungsprozesses die Bibel als ganze ins Auge zu fassen⁹.

So lautet die eigentliche Frage, was konkret mit den Texten des Alten Testaments vor sich geht, wenn man bei ihrer Auslegung »die Bibel als ganze« ins Auge faßt. Die Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils helfen hier nicht viel weiter, denn sie bleiben mehr oder weniger formal¹⁰.

9 Vgl. meine Überlegungen in: *N. Lohfink*, Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift, *StZ* 174 (1964) 161-181. Nebenbei: Meine Meinung, die traditionelle Lehre von der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schriften beziehe sich auf den kanonischen Text und nicht auf irgendwelche Stufen seiner Vorgeschichte, bedeutet nicht, daß ich deshalb die Rückfrage nach der literarischen und vorliterarischen Vorgeschichte des kanonischen Texts für überflüssig hielte oder sie für meine eigene wissenschaftliche Arbeit von mir wiese. Wenn ich innerhalb dieser literarhistorischen Rückfrage über bestimmte Thesen oder Methoden streite, ist das ja wohl eine andere Sache. Lothar Perliitt darf gern über Inspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel anders denken oder mag diese Frage beiseite lassen und sich an den literarischen und religiösen Genies des alten Israel orientieren. Dann haben wir eben eine verschiedene Auffassung von dem, was für den Christen »Heilige Schrift« ist. Ich stehe aber etwas ratlos vor der Tatsache, daß er deshalb offenbar meint, mich mit Hilfe von aus dem Zusammenhang herausgerissenen Zitatfetzen zum antiliterarhistorischen Buhmann machen zu müssen - vgl. *L. Perliitt*, Deuteronomium 1-3 im Streit der exegetischen Methoden, in: *N. Lohfink* (Hg.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETHL 68), Löwen 1985, 149-163, bes. 149-151.

10 Man entdeckt allerhöchstens zarte Andeutungen darüber, was die Autoren von »Dei Verbum« wohl zum Problem des gewalttätigen Gottes gedacht haben mögen. Und diese klingen eher fragwürdig. Wir werden eingeladen, das Alte Testament als Zeugnis einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes zu betrachten, bei der es nach dem bedauerlichen Sündenfall der Stammeltern eigentlich nichts als kontinuierliche Aufwärtsentwicklung gegeben zu haben scheint. Vgl. *Dei Verbum*, n. 3: »Suo autem tempore Abraham vocavit, ut faceret eum in gentem magnam, quam post Patriarchas per Moysen et Prophetas *eruditavit* ad Deum solum deum vivum et verum, providum Patrem et iudicem iustum agnoscendum«, und n. 15: »Qui libri, quamvis etiam imperfecta et temporaria contineant, veram tamen *paedagogiam divinam* demonstrant« (Kursivdruck von mir). Joseph Ratzinger hat in seinem Kommentar zu »Dei Verbum« einmal in Klammern angemerkt, der von dem Dokument eingeführte Gedanke der göttlichen Paideia drücke bei Paulus »die Prügel-funktion des Alten Testaments aus«, hier aber scheine er »unter die freundlichere Optik der modernen Pädagogik gerückt« zu sein: *Ders.*, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel*, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch und deutsch, Kommentare, Teil II*, Freiburg 1967, 504-528, bes. 510. Kurz davor meint Ratzinger, man könne kaum die Frage unterdrücken, »ob das Konzil bei seiner Zeichnung von Offenbarung und Heilsgeschichte nicht doch von einer zu ausschließlich optimistischen Sicht ausgegangen ist, der die Tatsache aus dem Auge entschwindet, daß göttliches Heil wesentlich als Rechtfertigung des *Sünders* ergeht . . . Hätte, wenn vom Heil gesprochen wurde, nicht auch das Geheimnis des Zornes Gottes erwähnt werden müssen? . . . Der pastorale Optimismus einer auf Verstehen und Versöhnen bedachten Zeit scheint hier den Blick für einen nicht unwesentlichen Teil des biblischen Zeugnisses doch etwas getrübt zu haben« (a.a.O. 509). Nach üblicher Konzilsdokumenten-Hermeneutik kann man die Anweisung von »Dei Verbum«, von der »Bibel als ganzer« her auszugehen, durchaus ernst nehmen, ohne deshalb den Andeutungen, wie das dann aussehen könne, folgen zu müssen. Am ehesten kann man sich von »Dei Verbum« noch getragen fühlen, wenn gesagt wird, die Bücher des Alten Testaments vermittelten ein Wissen über Gott, das der Situation entspreche, »in der sich das Menschengeschlecht vor der Wiederherstellung des Heils in Christus befand«; ferner im gleichen Zusammenhang: die Bücher des Alten Testaments enthielten durchaus auch »Unvollkommenes und Zeitbedingtes« (n. 15, vgl. den lateinischen Text oben).

Nicht ohne Humanwissenschaften

Im Rahmen dieser Ausführungen muß es bei einer großen Skizze bleiben. Auf die exegetische Diskussion einzelner Texte muß zum Beispiel verzichtet werden, erst recht auf die von textlichen Einzelheiten. Dies ist vor allem auch deshalb nötig, weil dieses Thema sich nicht behandeln läßt, ohne daß *der Alttestamentler den Bereich seiner eigenen Kompetenz überschreitet*.

Wenn wir die übliche Aufgabenzuschreibung für den Alttestamentler voraussetzen, kann er das Thema höchstens in Teilaspekten behandeln, und zwar in solchen, die gewiß unentbehrlich, aber letztlich vielleicht keineswegs ausschlaggebend sind. Ich bin überzeugt, daß es zumindest in der augenblicklichen Situation der Theologie sogar noch ungenügend wäre, nur auf die Exegese des Neuen Testaments und andere theologische Fächer auszugreifen. Natürlich habe ich gerade aus diesen Bereichen entscheidende Hilfe bekommen. Es war für mich zum Beispiel so etwas wie ein Durchbruch, als ich durch die Arbeiten von Jean Daniélou und Henri de Lubac Zugang zur Theorie des »allegorischen« Schriftsinns erhielt, die von den Vätern und von den Theologen des Mittelalters entwickelt worden ist¹¹. Sie stammt aus dem Leiden an unserem Problem und sucht dafür eine Antwort – selbst wenn wir ihre Antwort heute nicht genau in der damals gegebenen Form werden übernehmen können. Binnentheologische Hilfen fehlen also keineswegs. Trotzdem kommen wir heute kaum weiter, wenn wir nicht die Grenzen der theologischen Forschung überschreiten. Was ich im folgenden ausführe, ist vor allem von einem jener heute so selten gewordenen Gelehrten inspiriert, die Detailkompetenz in einem oder mehreren Fächern noch mit echtem Überblick über ganze Fachgebiete verbinden – im konkreten Fall über weite Bereiche der Humanwissenschaften. Es handelt sich um René Girard, der französische und vergleichende Literaturwissenschaften an der Stanford University in Kalifornien lehrt¹². Die Definition seines Lehrstuhls entspricht seinen frühen Publikationen. Über sein Fach hinaus bedeutsam wurde er jedoch durch seine vier letzten Bücher, die um das Problem der Gewalt kreisen: »La violence et le sacré« (1972), »Des choses cachées depuis la fondation du monde« (1978), »Le bouc émissaire« (1982); »La route antique des hommes pervers« (1985), das letzte ein Essay zum Buch Hiob¹³. In diesen Büchern ver-

11 Vgl. J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Étude sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950; H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* (4 Bde.), Paris 1959–1964.

12 Vgl. meine Präsentation von Person und Werk im Vorwort zu R. Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg 1983, 5–8.

13 Alles bei Grasset, Paris. Bibliographie über Girards Schriften zum Thema »Gewalt« und über Reaktionen darauf: *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (s.o. Anm. 5) 245–247. Ins Deutsche übersetzt ist nur »Des choses cachées depuis la fondation du monde«, und dies gekürzt (vgl. vorige Anmerkung). Eine Besprechung hierzu von U. Rütterswörden findet sich in diesem Band, S. 248–256. Ausführliche Bibliographie zu Girard: *Stanford French Review* 10,1–3 (1986) iii–xxxii.

bindet Girard zentrale Fragen der Ethnologie, der Soziologie, der Religionsgeschichte, der Tiefenpsychologie und der Theologie miteinander – nicht zu vergessen seinen Ausgangspunkt und seine Liebe: die Literatur, vor allem die antike Tragödie und den europäischen Roman. Neuerdings arbeitet er an einem Buch über Shakespeare. Im Juni 1983 fand in seinem Beisein auf dem Schloß von Ceresy-la-Salle (Normandie) ein einwöchiges Symposium über seine Theorien statt. Kaum ein Feld moderner Wissenschaft fehlte, auch Molekularphysiker, Nationalökonomien, Politologen – um Beispiele zu nennen – waren voll an den Diskussionen beteiligt¹⁴. Natürlich wird der Spezialist auf seinem jeweiligen Feld einem solchen Mann immer wieder Belehrungen erteilen können. Trotzdem gelingt den Theorieansätzen Girards offenbar an Stellen, wo die Einzelwissenschaften ratlos werden, ein wirklicher Zugriff. Für die Frage nach Gewalt und Gewaltlosigkeit in der Bibel scheinen sie eine sonst bisher noch nirgendwo auffindbare Erklärungskraft zu besitzen.

Anthropologische Voraussetzungen

Ich beginne mit einer Offenlegung der anthropologischen Voraussetzungen, die die späteren Analysen des biblischen Befunds leiten werden. Dabei gehe ich von den Ansätzen von René Girard aus.

Zunächst einmal gilt: *Die Gewalt ist bei allen bekannten menschlichen Formen von Gesellschaft Voraussetzung und originäres Strukturelement*. Wir müssen so grundsätzlich beginnen. Alle neuzeitlichen Theorien über Ursprung und Notwendigkeit menschlicher Gesellschaft beginnen so oder so mit dem alten, Plautus zugeschriebenen Satz »Homo homini lupus« – man denke nur an Thomas Hobbes. Und das ist auch der einzig mögliche Ansatz einer Lehre von der Gesellschaft. Gesellschaft, wie wir sie kennen, muß sein, weil sonst der Kampf aller gegen alle wüten würde. Am Anfang unserer Gesellschaften steht der menschliche Hang zur Gewalttätigkeit. Die Gesellschaft ist die Form, ihn in Schranken zu weisen. Doch es kommt mehr hinzu. Allen uns bekannten menschlichen Gesellschaften gelang die Bändigung des allgemeinen Chaos der Gewalt nur selbst wieder durch Gewalt. Und ist der gesellschaftliche Frieden einmal gewonnen, dann läßt er sich auch wieder nur durch Gewalt oder zumindest durch Androhung von Gewalt aufrechterhalten¹⁵.

Diesen Aussagen stimmen allerdings nicht alle Theoretiker zu. Es war zum Beispiel lange Zeit Brauch, als Anfang der menschlichen Gesellschaft einen auf Vernunftüberlegungen zurückgehenden »contrat social«

14 Die Dokumentation dieses Symposions ist inzwischen erschienen: P. Dumouchel (Hg.), *Violence et vérité: Autour de René Girard*, Paris 1985.

15 Klassische Analyse: W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 47 (1920/21), 809–832.

zu postulieren. Vor allem aber gibt es unter uns einen linguistischen Taschenspielertrick, der die Gewaltbestimmtheit der Gesellschaften, in denen wir leben, verdecken hilft. Wir pflegen zwischen »legitimer« und »illegitimer« Gewalt zu unterscheiden. In anderen Sprachen geht das noch weiter. Man gebraucht sogar verschiedene Wörter, etwa im Englischen einerseits »force«, andererseits »violence«. Natürlich haben diese Unterscheidungen ihren Sinn. Aber im Zusammenhang unserer Diskussion kann davon ausgegangen werden, daß es zwischen legitimer und illegitimer Gewalt genügend Gemeinsamkeiten gibt, um alles in dem einen Wort »Gewalt« zusammenfassen zu können.

Die Unterscheidung von legitimer und illegitimer Gewalt setzt im übrigen wohl schon bestimmte, als »Staat« organisierte Gesellschaften voraus. Wie ist es bei den »primitiven« Gesellschaften? Dort fehlen Dinge wie Polizei, Strafgesetz, durchsetzbare Hoheits- und Gerichtsentscheidungen. Kommen vielleicht zumindest diese Gesellschaften zur Aufrechterhaltung der Ordnung ohne Gewalt aus?

René Girard hat gerade an ihrem Beispiel die Allgegenwärtigkeit der Gewalt in den menschlichen Gesellschaftskonstruktionen nachgewiesen.

Die ersten Formen menschlicher Gesellung entstanden nicht durch Ver-nunftvertrag, sondern aufgrund dessen, was Girard den Sündenbockmechanismus nennt. Das Chaos des Kampfes aller gegen alle hebt sich in einem bestimmten Augenblick auf durch die Ausstoßung, ja Vernichtung eines (menschlichen) »Sündenbocks«¹⁶. Über dessen blutender Leiche schließen die Überlebenden Frieden. Dies ist kein rationaler Vorgang. Wir kennen ihn alle, vermutlich sogar aus unseren eigenen Lebenserfahrungen oder aus gruppendynamischen Sitzungen.

Waren primitive Gesellschaften einmal auf diese Weise entstanden, dann war es für sie typisch, ihren gesellschaftlichen Zusammenhalt durch religiöses Ritual zu sichern. Dieses Ritual¹⁷ bestand – wenn man hier einmal von dem gleichzeitig vorhandenen und den Theologen oft allein interes-

16 Girards Rede vom »Sündenbock« ist mehrfach kritisiert worden, vor allem durch Alttestamentler. Girard hat den Begriff jedoch ursprünglich der heutigen Alltagssprache entnommen, nicht seinem biblischen Ursprungsort (Lev 16). Dies hat er inzwischen auch explizit klargestellt; vgl. *Les routes antiques* (s.o. bei Anm. 13) 13: »Quand je parle du bouc émissaire, je ne songe pas à l'animal utilisé dans les sacrifices, dans le fameux rite du Lévitique. J'emploie l'expression au sens ou nous l'employons tous sans y penser, face aux circonstances politiques, professionnelles, familiales.« Ursprünglich hatte der Begriff zweifellos eine andere Nuancierung und bezeichnete aus zwei Böcken, die in einem Ritual eine Rolle spielten, gerade nicht den, der dann als Opfer dargebracht wurde. Doch diese ganze Diskussion geht letztlich nur um die Wortwahl, nicht um die Sache.

17 Girard gebraucht in diesen Zusammenhängen häufig das Wort »sacrifice«, das er aber dann in dem offenbar nicht allen christlichen Theologen geläufigen, sehr breiten Verständnis vieler Ethnologen und allgemeinen Religionswissenschaftler benutzt. Ihm geht es dabei auch nicht um die Theorien, mit denen die Rituale in den einzelnen Kulturen, auch in der Bibel, von ihren Verwaltern und Partizipanten selbst gedeutet werden, sondern um das, was sich als tatsächlicher Vorgang in dem, was der unendlichen Vielfalt einzelner traditioneller Vollzüge gemeinsam zu sein scheint, vermuten läßt. Manche Polemik hätte sich erübrigt, hätte man stets auf diesen Sachverhalt geachtet.

sierenden Aspekt des Kultes von Gottheiten absieht – in einer Art liturgischer Repetition und je neuer Antizipation des soeben benannten Entstehungsvorgangs der Gesellschaft.

Der Ritus beschwor ein Bild des sozialen Chaos herauf, stellte durch ein blutiges Opfer den Umschlag zu Frieden und Ordnung dar und feierte diese in Riten wie zum Beispiel einem heiligen Mahl. Die rituelle Wiederholung des Gründungsmordes stabilisierte von neuem den sozialen Zusammenhalt, zumindest für eine gewisse Zeit, bis zum nächsten Fest. Daher benötigten diese Gesellschaften keine anderen Gewaltmittel mehr, um die Ordnung aufrechtzuerhalten.

Im Laufe der Zeit wurden die Menschenopfer meist durch Tieropfer, ja schließlich durch unblutige Opfer ersetzt (obwohl es historisch natürlich auch Fälle von Rückkehr zur ursprünglichen Grausamkeit gibt). Wie sehr aber auch äußerlich der Gewaltcharakter des Rituals zurückgenommen wurde, die Symbole wirkten auf die alte Weise weiter. Daher gilt, daß auch in der primitiven Gesellschaft der Ausbruch realer Gewalttätigkeit nur durch eine andere Art von Gewalt verhindert wird, die rituelle.

Diese prophylaktischen Systeme verloren ihre Wirkkraft in dem Maß, in dem die einzelnen Gesellschaften umfänglicher und komplexer wurden. Deshalb wurden andere Formen der kanalisierten Gewalt eingeführt, etwa Leibesstrafen und Hinrichtung. Als deren Voraussetzung wiederum mußte ein Rechtswesen entwickelt werden. Dieses brauchte von einem gewissen Punkt der Entwicklung an spezialisierte Exekutivorgane, die Gewaltbefugnis und zugleich Gewaltmonopol hatten.

Der Wahrung des Friedens mit Außengruppen diente der Aufbau militärischer Potentiale. Sie verlangten dann irgendwann den Aufbau von Rüstungsindustrie. Die Kriegsbereitschaft machte es möglich, den Frieden durch Kriegsandrohung zu sichern. Krieg ist eine Extremform von Gewalt, wenn auch die, die einen Krieg entfesseln, diesen einen Krieg gewöhnlich als einen gerechten (und vielleicht sogar als den letzten aller Kriege) betrachten.

Das mag ironisch klingen. Trotzdem ist es nicht meine Absicht, die heutigen gesellschaftlichen Systeme – um sie handelt es sich ja – zu verurteilen. Nur: Wer durchschaut, wie sie funktionieren, kann sich schwer davor bewahren, ironisch zu werden. Und das, obwohl man zugleich weiß: Diese menschlichen Gesellschaftskonstruktionen sind die bessere Lösung, wenn man als einzige Alternative das soziale Chaos hätte. Sie sind daher für ihre einzelnen Mitglieder durchaus eine Quelle ethischer Normen¹⁸.

18 Hier ist der Ort für den größeren Teil der traditionellen und augenblicklichen katholischen »kirchlichen Soziallehre«, speziell der Lehre über die internationale Ordnung. Lehren wie die über einen »gerechten Krieg« richten sich nicht an Christen, insofern sie Christen sind, sondern an jedermann, der innerhalb der existierenden sozialen Konstrukte lebt. Durchaus zu Recht unterstellen sie die faktische Notwendigkeit solcher Konstrukte, solange keine bessere Alternative durch göttliche Initiative gebracht und unter Menschen frei

Eines allerdings sollte klar sein: Die Gewaltbestimmtheit gehört zum Wesen unserer Gesellschaften. Daher kann keine dieser Gesellschaftskonstruktionen die an ihr haftenden Gewaltelemente wie einen alten Anzug ausziehen und sich dann in Gewaltfreiheit hüllen. Sie würden ihre Identität verlieren. Gewalt sitzt an der Wurzel aller bekannten Gesellschaften, offen oder verborgen. Jeder in diesen Gesellschaften bekommt daher notwendig mit der Gewalt zu tun, in dieser oder jener Form.

Es gibt überdies keine ansteckendere Krankheit als die Gewalt. Man muß damit rechnen, daß die Mechanismen, die die Gewalt durch Gewalt verhindern, von Zeit zu Zeit nicht funktionieren, im ganzen oder bei einzelnen Gliedern. Dann gibt es Vulkanausbrüche der Gewalt. Neu in unseren Jahren ist nur die früher nicht gekannte Dimension, die ein solcher Ausbruch annehmen kann. Was die grundlegende Struktur angeht, so gibt es nichts Neues zu melden.

Nun ein weiterer Schritt: *Unsere Gotteserkenntnis ist gesellschaftlich bedingt.*

Ich habe mich bisher bemüht, den religiösen Aspekt möglichst aus der Diskussion herauszuhalten. Das war, zumindest für die primitiven Gesellschaften, nicht leicht. Denn in dieser Phase der menschlichen Gesellschaftsgeschichte waren Gesellschaft und Religion fast koextensiv. Wäre ich ins einzelne gegangen, wäre die Abstinenz vom Religiösen selbst hinsichtlich höher entwickelter Gesellschaftsformen schwergefallen. Denn in allen Gesellschaften ist der Bezug zur Transzendenz und zum letzten Grund etwas, was zur Gesellschaft selbst, nicht (nur) zum Individuum gehört. Die Integration des Individuums in seine Gesellschaft hängt weithin an der Übernahme einer gemeinsamen Sinnwelt. Diese ist aber ohne einen letzten Fluchtpunkt undenkbar¹⁹.

Um nun eher theologisch anzusetzen: Es gibt ein Wissen um Transzendenz, das dem Menschen von Natur zukommt. Jeder Mensch hat seine persönliche Erfahrung des Göttlichen, gleich ob die Sinnwelt, die er in seiner Kindheit verinnerlicht hat, in einem persönlichen Gott gipfelt oder nicht. Doch eines ist dieses niemals fehlende letzte Wissen um das Göttliche, etwas anderes ist das Gottesbild, in dem dieses Wissen sich konkretisieren kann. Wo es vorhanden ist, wird man auch für diese Erkenntnis immer das alte scholastische Axiom anwenden können: »Quidquid recipitur

akzeptiert ist. Im Raum des Protestantismus gibt es teilweise eine vergleichbare Sicht der ethischen Verpflichtungen innerhalb der faktisch existierenden gesellschaftlichen Konstruktionen. Sie leitet sich von Luthers Zweireichelehre her. Es hängt mit dem bedingten Charakter dieser Art ethischer Verpflichtung zusammen, daß das römische Reich im Neuen Testament einerseits den Kräften des Bösen zugeordnet wird (vgl. Offb 13), andererseits als gottgesetzte Autorität auch für die Christen erscheint (vgl. Röm 13).

¹⁹ Ich verweise hierzu vor allem auf die Überlegungen der Wissenssoziologie, z.B. die Arbeiten von Peter Berger und Thomas Luckmann. Daß Religion Privatsache sei, ist bürgerliche Ideologie. Sie ist selbst für den bürgerlichen Gesellschaftstyp falsifizierbar, wenn dort auch das allen gemeinsame »Göttliche« historisch völlig neue, höchst abstrakte Formen angenommen hat.

secundum modum recipientis recipitur.« Der Gott, den wir haben, entspricht dem, was wir sind²⁰.

Das ist auch der Wahrheitskern in Feuerbachs und anderer These, Gott sei eine Projektion des Menschen. Auch wenn es Gott gibt und wenn wir von ihm wissen, so ist doch zugleich unser jeweiliges Bild von ihm unlösbar mitgeprägt durch unsere in ihn projizierte Welterfahrung. Und zwar nicht nur durch unsere individuelle Welterfahrung. Wir entwickeln ja diese individuelle Erfahrung stets in einem dialektischen Vorgang zwischen dem Subjekt und der sprachlich und institutionell objektivierten gesellschaftlichen Weltansicht. So hängt unser Gottesbild auch am Sosein unserer Gesellschaft.

Je mehr die inneren Mechanismen einer Gesellschaft offen oder verdeckt gewaltgelenkt sind, desto mehr muß bei ihren Gliedern das Element der Gewalt auch in das Gottesbild eintreten. Eine gewalttätige Gesellschaft hat gewalttätige Götter.

Dabei wird sogar noch ein verstärkender Faktor wirksam. Die religiöse Erfahrung entwickelt sich vor allem in Momenten der Erschütterung und der inneren Bewegung, der Angst oder der Zuversicht, dann, wenn das Ganze eines Menschen in Frage steht. Nun sind aber Menschen niemals mehr durcheinander und erregter als in gewaltbesetzten Situationen: wenn jemand gegen andere rast, oder wenn er selbst durch Gewalt von außen getroffen wird. Unser wahres Gottesbild entsteht nicht in der Routine des Alltags, sondern in solchen Extremsituationen.

Girard glaubt sogar, die typischen Weisen der primitiven Gotteserfahrung vom Sündenbockmechanismus ableiten zu können. Nach der bekannten Formel von Rudolf Otto erfahren vor allem die primitiven Gesellschaften das Heilige auf eine doppelte Weise: als »mysterium tremendum« und als »mysterium fascinans«²¹. Wenn die offen ausgebrochene Gewalttätigkeit einer Gruppe sich auf einen Sündenbock konzentriert, wird er durch Projektion und Abschiebung zur Verkörperung alles Schrecklichen und Furchtbaren. Doch diese Zuteilung ist ambivalent. Denn gleichzeitig wird die Tötung des einen durch die vielen als der Ursprung von Friede, Freude und neuer Gemeinschaft erlebt. So erscheint der Sündenbock, durch eine zweite Projektion, zugleich als der Inbegriff von allem Positiven und Ersehnbaren. Er ist »tremendus« und »fascinans« zugleich. Da die intensivsten religiösen Erfahrungen im Zusammen-

20 Auch auf ein anderes Axiom der traditionellen Theologie wäre in diesem Zusammenhang hinzuweisen: Es gibt keine intuitive Gotteserkenntnis. Wir können von Gott nur in Analogie zu seinen Geschöpfen sprechen. Um dieses Axiom zu illustrieren, greift man gewöhnlich zu Beispielen aus der Natur oder aus der inneren Erfahrung. Doch das wichtigste Analogatum, von dem unsere spontane Gotteserkenntnis ausgeht, sind unsere gesellschaftlichen Erfahrungen. Man sollte, nachdem in der Neuzeit ein ganz neues Bewußtsein für gesellschaftliche Sachverhalte entstanden ist, in der systematischen Theologie das innere Funktionieren unserer Gotteserkenntnis von hier aus neu zu beschreiben versuchen.

21 Vgl. R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Stuttgart 1917.

hang solcher Gründungsmorde gemacht werden, der realen oder ihrer rituellen Repetitionen, muß in solchen Gesellschaften auch das Göttliche selbst als »mysterium tremendum« und »mysterium fascinans« erfahren werden.

Zusammen: Wir wissen von Gott. Aber was wir wissen, ist von unserer Gesellschaft her mitdefiniert. In dem Maße, in dem sie von Gewalt durchsetzt ist, tritt die Gewalttätigkeit auch in das Bild des Göttlichen ein.

Gesellschaft und Gewalt in der Bibel

Nach dieser Offenlegung der anthropologischen Voraussetzungen soll nun der biblische Befund erhoben werden. Es geht dabei zunächst um den Zusammenhang von Gesellschaft und Gewalt – die Frage nach dem Gottesbild sei noch zurückgestellt. Wegen der eher am einzelnen orientierten Perspektive, in der wir heute die biblischen Aussagen wahrzunehmen pflegen, muß vor allem klargestellt werden, wie zentral in der ganzen Bibel die Frage nach der Gesellschaft ist.

Der biblischen Offenbarung geht es weder nur um die Einzelseele noch nur um das Leben nach dem Tode. Sie zielt auf menschliche Geschichte und entfaltet gesellschaftliche Dimensionen.

Dies stand leider durch Jahrhunderte hindurch keineswegs im Vordergrund des christlichen Bewußtseins. Durch die Religionsauffassung der bürgerlichen Gesellschaft ist es nochmals und noch stärker verdunkelt worden. Aber das eigentliche Thema des Alten Testaments ist ein »Volk«, seine Vergangenheit wie seine Zukunft. Die Evangelien enthalten zentral die Verkündigung des Kommens der »Königsherrschaft Gottes«. »Gottesherrschaft« ist aber ein gesellschaftlicher Begriff – vom Ursprung her und dann vor allem seit dem Anfang der Apokalyptik im Buche Daniel²². Die übrigen Bücher des Neuen Testaments sind ihrem Ursprung nach Lebensäußerungen der sich ausbreitenden frühen christlichen Gemeinden. Sie betrachteten sich als die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, die von Gott einberufene Versammlung, und als den (gesellschaftlich erscheinenden) »Leib Christi«²³.

Dies alles war zweifellos ein zentrales Anliegen des 2. Vatikanischen Konzils. Es hat deshalb den Gedanken des »Volkes Gottes« so sehr betont. Leider ist dieser Gedanke, der durchaus wörtlich verstanden sein wollte, gar schnell zu einer Metapher geworden. »Gottesvolk« war bald eine ab-

22 Vgl. meinen Beitrag »Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen«, in: J. Schreiner (Hg.), *Unterwegs zur Kirche. Aspekte des Alten Testaments* (QD 110), Freiburg 33–86. Ebenfalls in: Lohfink, *Jüdische* (s.o. Anm. 1) 71–102. Vgl. dort auch vor allem 48–70: »Das Jüdische am Christentum. Wider die Entscheidung der Christen zur Weltlosigkeit«.

23 Vgl. G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg 1983.

gegriffene Wortmünze, ein neues Wort für eine altbekannte Sache: die Kirche, wie sie ohnehin war. Der Gedanke, irgendetwas müsse vielleicht geändert werden, verband sich nicht mehr damit.

Die alten Juden hatten kein Wort, das unserem Wort »Gesellschaft« genau entsprochen hätte. Wollten sie die damit gemeinte Sache ausdrücken, dann mußten sie zum Beispiel »Volk« sagen. Jetzt reden wir wieder von Gottes »Volk«, aber zugleich akzeptieren wir, was unsere westlichen Gesellschaften von uns erwarten. Wir verzichten darauf, im Namen Gottes eine andere Gesellschaft sein zu wollen. Wir lassen uns von der komplexen Großgesellschaft die Verwaltung ihres auf die Ausübung einer bestimmten Funktion begrenzten religiösen Subsystems zuteilen. Wir wissen durchaus, was das bedeutet. Aus den anderen, jeweils mehr oder weniger selbständigen Subsystemen dieser Gesellschaft hat der Glaube sich immer mehr zurückziehen: aus dem politischen System zum Beispiel, aus der Wirtschaft, aus der Fürsorge und aus der Erziehung, auf die Dauer sogar aus dem Intimsystem, das sich »Familie« nennt und für das sich die Kirche so bewegt einsetzt, oder aus den anderen Teilsystemen der Freizeitbewältigung, deren eines ja die Religion selber ist: aus dem Sport, der Kultur, dem Tourismus. Ahnt eine Christenheit, die bereit ist, alle diese Regionen des Gesellschaftlichen dem Glauben entwinden zu lassen, überhaupt noch, was der Ausdruck »Gottesvolk« eigentlich meint? Er ist für sie nur noch ein Wort, eine Metapher, austauschbar mit anderen, ein modischer Sprachschnörkel²⁴.

Für die Bibel sind »Volk« und »ἐκκλησία« alles andere als Metaphern. Diese Wörter weisen auf eine Wirklichkeit, die Gesellschaft im strengen Sinn des Wortes ist und von anderen vorhandenen Gesellschaften abgehoben werden kann. Wie verhält sie sich ihnen gegenüber genauer? Diese Frage führt zu einem weiteren Schritt.

Die neue Gesellschaft Gottes ist gegenüber allen vorhandenen Gesellschaften eine Kontrast-Gesellschaft. Eines ihrer wesentlichen Merkmale ist Gewaltlosigkeit.

Auch wenn sich zur Zeit bei manchen Vertretern der Forschung ein Gefühl ausbreitet, als wüßten wir, je weiter wir vorankommen, über die Anfänge Israels immer weniger²⁵, scheint es mir eher deutlicher zu werden, daß Israel als Kontrast-Gesellschaft zu den kanaänischen, in Stadtstaa-

24 Für eine Auseinandersetzung mit den augenblicklichen Tendenzen, das Christentum in unserer Gesellschaft durch Anverwandlung zu integrieren, vgl. N. Lohfink, Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg 1982.

25 Diese Empfindung kann einerseits mit dem Zusammenbruch alter Globalhypothesen zusammenhängen: etwa der von der Herkunft Israels aus landhungrigen Randnomadengruppen oder der von einer frühisraelitischen Amphiktyonie nach dem Muster der früh antiken griechischen und italischen Amphiktyonien. Andererseits wird sie wohl durch einen zur Zeit herrschenden Trend verstärkt, der für die meisten biblischen Bücher redaktionskritische Entstehungsmodelle und nachexilische Datierungen bevorzugt. Vgl. N. Lohfink, Warum brauchen wir überhaupt Hypothesen über die Frühzeit Israels?, BiKi 38,2 (1983) 47-50; ders., Warum wir weiter nach Israels Anfängen fragen müssen, ZdZ 39 (1985) 173-179.

ten organisierten und dem ägyptischen Kolonialreich eingefügten Feudal-Gesellschaften entstand und daß auch sein neuer Gott von Anfang an im Gegensatz zu den Göttern Kanaans stand. Diesen ersten Ansatz hat Israel, so sehr sich die Gestalten wandelten, im Laufe seiner Geschichte auch niemals preisgegeben²⁶.

Erst später in der Geschichte Israels sahen die Propheten, daß es Gott nicht nur um das eine Volk Israel, sondern um die ganze Menschheit ging. So wandelte sich in ihren Augen Israels Rolle. Aus der Kontrast-Gesellschaft wurde so etwas wie eine Modell-Gesellschaft. Dieses neue Wort klingt vielleicht noch überheblicher als schon das erste, »Kontrast-Gesellschaft«²⁷. Aber wie kann man einen Text wie Micha 4 ohne das Wort »Modell-Gesellschaft« adäquat deuten? Da heißt es, eine Zeit werde kommen, in der der Berg mit dem Tempel Jahwes der höchste aller Berge sei. Und dann ereigne es sich, daß alle Völker sich auf den Weg machen und zum höchsten der Berge strömen. Dort wollen sie Weisung suchen, wie man menschlich leben kann. Und an dieser Stelle erscheint dann außerdem jenes Element, auf das es uns in unserem Zusammenhang ankommt. Das ganze Prophetenwort gipfelt in der Verheißung, daß es mit den Kriegen ein Ende haben werde. Die Schwerter würden umgeschmiedet zu Pflugscharen²⁸.

26 Vgl. *N. Lohfink*, Gesellschaftlicher Wandel und das Antlitz des wahren Gottes. Zu den Leitkategorien einer Geschichte Israels, in: *Dynamik im Wort* (FS Katholisches Bibelwerk in Deutschland), Stuttgart 1983, 119–131.

27 Der im Umkreis der »Integrierten Gemeinde« in München benutzte und zum Beispiel bei dem Wissenssoziologen Peter Berger gebrauchte Begriff der »Kontrast-Gesellschaft« hat in katholischen Kreisen Widerspruch hervorgerufen. Vgl. vor allem *D. Seeber*, Kontrastgesellschaft, HK 38 (1984) 49–51; dazu die Replik in: HK 38 (1984) 189–192 (*G. und N. Lohfink*). Für eine positive und differenzierte Diskussion des Begriffs im Rahmen eines Neuentwurfs der katholischen Soziallehre vgl. *H. Büchele*, Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre (Soziale Brennpunkte 12), Wien 1987. In den Vereinigten Staaten werden, wenn auch in anderer Begrifflichkeit, analoge Konzeptionen von *Stanley Hauerwas* entwickelt, vor allem im Rahmen der moraltheologischen Friedensdiskussion. Vgl. sein Buch: *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, London 1983. Vgl. ferner: *S. C. Mott*, *Biblical Ethics and Social Change*, New York 1982.

28 Zur Auslegung von Mi 4 = Jes 2 vgl. *N. Lohfink*, Die messianische Alternative. Adventsreden, Freiburg 1982, 13–26. Ich halte es nicht für richtig, in diesem Text die Wallfahrt der Völker nur als einen Zug zum Jahweorakel zu interpretieren und die Realität des Gottesvolkes auf dem Zion zu übersehen. Gerade wenn man den Text eher spät ansetzt, kann man das Wort חוֹרָה nicht unter Absehung von Israels damals längst vorhandener »Tora« ein fach als Einzelweisung durch Orakel verstehen. Begriffs Theorie von der »priesterlichen Tora« ist sowieso höchst fragwürdig, und mit Jes 2,3 = Mi 4,2 ist Begriff recht seltsam (und trotzdem eigentlich noch nicht einmal sehr förderlich für seine These) umgegangen, indem er übersetzte: »daß er uns etwas lehre von seiner Tora« (sic!); vgl. *J. Begrich*, Die priesterliche Tora, in: *Ders.*, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 21), München 1964, 232–260, hier 234. Es geht in diesem Text auch keineswegs um Ratholen über »heilig und profan, rein und unrein«, was nach Begriff typisch für die priesterliche Tora wäre. Es geht um Streitbeendigung, und zwar offenbar um eine, die nach dem Modell von Dtn 17,8–13 gedacht ist. Dort ist mit חוֹרָה durchaus die deuteronomische gemeint: vgl. *N. Lohfink*, Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dtn 16,18–18,22), in: *H. Wolter* (Hg.), *Testimonium*

Auch in anderen Texten des Alten Testaments wird eine gewaltlose messianische Wirklichkeit verheißen. Allerdings: Oft stehen nicht weit davon entfernt andere Texte, die voll sind von apokalyptischen Visionen, voll von Kriegsschrecken, Zerstörung, Tod und Untergang. Im ganzen gilt wohl: Wenn auch das Prinzip der Kontrast-Gesellschaft schon so alt ist wie das Volk Israel selbst, so sind seine auf Gewaltlosigkeit hinauslaufenden Implikationen doch niemals vor dem Neuen Testament unzweideutig und ohne verdunkelnde Konkurrenzaussagen ausgesprochen worden. Erst im Neuen Testament lesen wir sie ohne Wenn und Aber. So zum Beispiel in der Bergpredigt. Diese große programmatische Rede Jesu im Matthäusevangelium ist an die Vertreter des alten Volkes Gottes adressiert, das Jesus von neuem und definitiv sammeln und auf die Völker der Welt übergreifen lassen will. Sie versteht sich als die messianische Interpretation der Tora vom Berge Sinai. So ist sie zentral. Und es wird niemandem gelingen, den Widerstandsverzicht und die Feindesliebe aus ihr herauszudisputieren²⁹.

Noch bedeutsamer aber ist es, daß Jesu Leben gewaltfrei war. Er wurde verfolgt. Er wurde am Ende umgebracht, weil er nicht zur Gewalt griff, um sich zu verteidigen. Gott hat ihn aus dem Tod erweckt. Das bedeutet, daß Gott sich auf die Seite dieses freiwillig wehrlosen Opfers der Gewalt stellte. Jesu Auferweckung ist der definitive, von Gott gesetzte Anfang der Möglichkeit einer gewaltlosen Gesellschaft inmitten der so ganz auf Gewalt aufgebauten Gesellschaften unserer Welt. Der Name dieser neuen Gesellschaft heißt »Kirche«³⁰.

Wenn in älteren Büchern der Bibel die Kontrast-Gesellschaft Gottes durchaus noch Züge der Gewalt zeigt, ist das nicht schlimm. Hier gilt jetzt das Prinzip, daß die Bibel als ganze zu lesen ist. Im Licht der neutestamentlichen Aussagen erhalten die früheren einen Kontext, der ihnen erst

Veritati (FS W. Kempf), Frankfurt a.M. 1971, 143–155, bes. 152f. Andererseits bedürfen die Bilder der Berge und Hügel der Aufschlüsselung. Die Umkehrung ihrer Höhenverhältnisse kann doch nur auf einen Vergleich der gesellschaftlichen Wirklichkeiten hinauslaufen. Die Gesellschaft der Völker ist nach dem Thema des Gesamttextes offenbar zerstritten und deshalb zur flachen Hügelwelt geworden, während der Zion als der Bereich einer friedlichen Gesellschaft hoch emporragt. Zur Auslegungsgeschichte des wichtigen Textes vgl. G. Lohfink, »Schwerter zu Pflugscharen«. Die Rezeption von Jes 2,1–5 par Mi 4,1–5 in der Alten Kirche und im Neuen Testament, ThQ 166 (1986) 184–209. Vor diesem Aufsatz gab es zur Auslegungsgeschichte fast nichts. H.J. Sieben, Exegesis Patrum. Saggio bibliographico sull' esegesi biblica dei Padri della Chiesa (Sussidi Patristici 2), 1983 hat neben dem oben in Anm. 23 zitierten Buch von G. Lohfink (dort 196–203) nur zwei kleine Artikel von J. Doignon und M. Simonetti zu melden. Es gibt allerdings eine umfangreiche lateinische Dissertation, die jedoch bezeichnenderweise unveröffentlicht geblieben ist: J. van Dijk, De pace messianica in vat.: Is 2:2–4, Mich. 4: 1–4, ratione habita historiae interpretationis eorumque quae recenter de hac re collata sunt (Diss. Univ. Pont. Comillensis 1944/45).

29 Vgl. G. Lohfink, Wem gilt die Bergpredigt? Eine redaktionskritische Untersuchung von Mt 4,23–5,2 und 7,28f, ThQ 163 (1983) 264–284.

30 Vgl. N. Lohfink, Der Weg aus der Gewalt, in: *Ders.*, Kirchenträume (s.o. Anm. 24) 112–135.

ihren definitiven Stellenwert verleiht. Hier erst konvergieren Gottes Wege in der Geschichte, und alles Frühere ist Zeugnis der gottgewirkten Geschichte auf ihrem Weg.

Gottes Geschichtsplan will auf die Überwindung der gewaltbestimmten Welt hinaus. Allein deshalb brachte Gott eine Kontrast-Gesellschaft in Gang, die sich von jenen Gesellschaften unterscheidet, die aus der Gewalt stammen und niemals ohne Gewalt auskommen können. Wenn das Herz unserer Generation höher zu schlagen beginnt, sobald von einer gewaltlosen Welt die Rede ist, dann stellt sie sich also in Gottes eigene Gedanken hinein. Ohne es zu ahnen, träumt sie von etwas, das uns schon seit zweitausend Jahren angeboten wird. Wie seltsam ist es doch, daß jene gewaltlose Gesellschaft, deretwegen Gott so Riesenhaftes durch so lange Zeiten hindurch in Gang gesetzt hat, unter uns so unbekannt ist. Es ist, als hätte sie nirgends auf unserer Erde eine Spur hinterlassen. Es ist, als hätten viele Christen keine Ahnung davon, weshalb man eigentlich Christ ist.

Daß die Christenheit weithin die Rede der Bibel von einer eschatologischen und gewaltfreien Gesellschaft vergessen hat, muß seinen Grund in deren tiefgreifender Andersartigkeit gegenüber den uns begegnenden Gesellschaften haben. Diese sei deshalb nun noch ein wenig überdacht. Ich möchte dabei, obwohl sich alles zweifellos auch vom Neuen Testament her entwickeln ließe, bewußt auf die dogmatische Tradition zurückgreifen, die ja die biblischen Aussagen weiterdenken will. Auf diese Weise kann vielleicht der Verdacht vermieden werden, die schon so oft malträtierte Bibel werde wieder einmal neu gegen ihr traditionelles Verständnis ausgespielt.

Um zunächst thesehaft zu formulieren: *Der gewaltfreien Gesellschaft Gottes kann man sich nur freiwillig anschließen (» Glaube«). Von der empirisch nachweisbaren Allgegenwart bösen Freiheitsgebrauchs her (theologisch: » Erbsünde«) muß diese Gesellschaft als unmögliches Konstrukt bezeichnet werden. Sie kann weder auf irgendeinem administrativ-organisatorischen Weg noch durch die moralische Anstrengung vieler einzelner verwirklicht werden. Sie ist, wo es sie gibt, ein Wunder – obwohl sie inmitten normalen menschlichen Alltags durch gewöhnliche menschliche Handlungen zustandekommt.*

Nun im einzelnen. Zu der durch Christus gekommenen Heilswirklichkeit gibt es nach der traditionellen Lehre nur einen Zugang: den Glauben. Der Akt des Glaubens aber ist nach der gleichen Lehre frei. Kein auch noch so subtiler Zwang kann an seine Stelle treten.

So müssen wir, wenn diese Heilswirklichkeit überhaupt gesellschaftliche Züge trägt, mit einer Gesellschaft rechnen, die niemals durch naturhafte Vorgänge zu ihren Mitgliedern kommt – sei es durch Abstammung, durch Volks- oder Klassenzugehörigkeit, sei es durch territoriale Definition, etwa dadurch, daß sich der Wohnort eines Gläubigen in einem bestimmten Gebiet oder Land befindet. Allein durch freien personalen Entschluß kann man zu einer solchen Gesellschaft gehören und in ihr bleiben.

Kann aber auf solche Weise jemals etwas zustande kommen, was man mit Recht eine »Gesellschaft« nennt? Muß der Begriff der Gesellschaft nicht von vornherein so gefaßt werden, daß Allgemeinheit entsteht, daß irgendwie alle Menschen zumindest eines bestimmten Gebiets oder einer bestimmten Gruppe gewissermaßen automatisch dazugehören? Wie kann man aber, wenn die Zutrittsbedingung zu einer »Gesellschaft« der freie Entschluß zur Gewaltlosigkeit ist, darauf hoffen, daß diese Gesellschaft jemals zustandekommt? Und sollte sie zustandekommen: besteht nicht jeden Augenblick die Gefahr, daß viele einzelne in dieser Gesellschaft in der gleichen Freiheit, in der sie in sie hineingingen, bei der ersten kritischen Situation auch wieder aus ihr herausfallen? Ist das nicht eine Gesellschaft, die wegen der geforderten Freiheit von Anfang an den Keim ihres Versagens in sich trägt?

Derartige skeptische Fragen decken sich genau mit heute oft vor lauter Evolutionsoptimismus vergessenen, in Wirklichkeit aber zentralen Aussagen der traditionellen Theologie. Ich denke zum Beispiel an die Lehre von der Allgemeinheit der Sünde, die engstens mit der Lehre von der Erbsünde zusammenhängt. Nach dieser Lehre ist der falsche und böse Freiheitsgebrauch immer das zu Erwartende, das, wozu der Mensch aus sich selber neigt. Auch im Sinne der traditionellen kirchlichen Lehre muß man die Kirche, den Raum des gottgewirkten Heils in unserer Welt, als etwas vom Menschen her Unmögliches bezeichnen. Dasselbe gilt von unserer erträumten gewaltfreien Gesellschaft. Sie scheitert an der menschlichen Freiheit. Daher läßt sie sich weder organisieren noch durch moralische Appelle an die einzelnen Menschen hervorbringen. Die Dame aus dem Bundesverteidigungsministerium, die mich einmal in einen langen Briefwechsel verwickelte, weil sie mich als Mitstreiter dafür gewinnen wollte, daß die Bergpredigt in das Grundgesetz aufgenommen würde, und die sich davon dann erhoffte, daß die Gewaltlosigkeit in die Welt einzöge, hatte im Grunde keinen Zugang zum Phänomen der menschlichen Freiheit. Ich habe irgendwann den Briefwechsel abgebrochen. Denn was sie wollte, war auch gegen alle Theologie. Es lief auf die Leugnung der Erbsünde hinaus.

Wie geht die Theologie mit der hier sich zeigenden Aporie um? Weder, indem sie an der Freiheit des Glaubens, noch, indem sie an der menschlichen Neigung zum Mißbrauch der Freiheit irgendetwas abstreicht. Sie hält beides durch, und sie kann beides durchhalten, weil sie eine dritte Aussage hinzufügt: daß das Heil aus reiner göttlicher Gnade lebt, daß alles den Charakter des Wunders hat, eines Wunders, das Gott aber zu wirken imstande und gewillt ist. Wir werden daher nie daran vorbeikommen, auch jene gewaltlose menschliche Gesellschaft, auf deren Ansage die Bibel hinausläuft, als ein Wunder zu bezeichnen und auf sie nur als auf ein Wunder zu hoffen. Anders wird sie niemals zu haben sein, und wer sich nicht auf Wunder verlassen will, der lasse jede Hoffnung auf eine gewaltlose Gesellschaft fahren.

Wunder heißt ja nicht notwendig Spektakuläres. Das völlig Banale, daß Menschen in ihrem alltäglichen Leben und dann in umfassenderen Lebenskreisen es zu ihrem eigenen Erstaunen fertigbringen, nicht zurückzuschlagen, nicht Rivalen zu werden und nicht Gewalt zu gebrauchen, ist schon ein Wunder, ist letztlich spektakulär. Genau diese Erfahrung machen auch heute christliche Gemeinschaften, die aus der Kraft des Evangeliums neu entstehen. Bei allem immer wiederkehrenden Versagen, bei aller Notwendigkeit, immer wieder von neuem aufgeholfen zu bekommen, erleben sie doch zu ihrem eigenen Erstaunen zugleich das Wunder: daß es tatsächlich anders geht, sie wissen selbst nicht, wieso. Das heißt, sie wissen genau, wieso: Es geht, weil dieses Wunder von Christus her in unserer Welt ist und bei denen, die sich darauf einlassen, geradezu mit Macht ans Tageslicht drängt.

Dieses Wunder kann in keiner anderen Gestalt in unsere Welt hineinkommen außer als kontrastierende Gesellschaft. Würde es als solche sichtbar, dann träte gewissermaßen die zweite Phase des Wunders ein: das Staunen der anderen, noch der Rivalität und Gewalttätigkeit verhafteten Gesellschaften, und aus dem Staunen resultierend ihre Bekehrung oder – ihre tödliche Wut. Doch hätten wir unsere Hoffnung auf die mögliche Bekehrung zu richten. Von der Wut getroffen zu werden, müßten wir allerdings zugleich bereit sein. Es wäre unser Anteil am Kreuz Christi.

Es mag uns zutiefst widerstreben, daß nach der Bibel der Weg zur gewaltlosen Welt nur über die Kirche als gewaltlose Kontrast-Gesellschaft läuft – aber es ist so. Es mag uns widerstreben, weil wir immer noch daran glauben, daß wir mit moralischen Appellen weiterkommen, oder gar, indem wir die Angst schüren. Es mag uns widerstreben, weil wir viel lieber mit den unseren üblichen Gesellschaften zugehörigen Mitteln der Machtdemonstration, der Propaganda, der Manipulation von den Schaltstellen her arbeiten würden. Das Evangelium glaubt an all das nicht und verspricht sich davon nichts. Es glaubt an nichts als an das, was nur durch Glauben, d.h. durch das Sich-Einlassen auf Gottes Wunderzusage, zu haben ist. Jede christliche Friedensbewegung steht daher immer wieder schlicht vor der Frage, ob sie wirklich gewillt ist, »christlich« zu sein. Christlich wäre sie noch nicht, wenn sie ganz und gar für den Frieden wäre. Christlich wäre sie erst, wenn sie hinsichtlich der Machbarkeit des Friedens pessimistischer wäre als alle anderen Friedensbewegungen der Welt, gewissermaßen absolut pessimistisch, und wenn sie den Frieden allein vom Glauben an das verheißene Wunder erwartete.

Ich gebe zu, daß meine Rede nun fast penetrant theologisch geworden ist. Doch ich sehe nicht, wie sich die Dinge anders sagen ließen. Vielleicht entpuppt sich angesichts solcher Aussagen manche im Namen des Neuen Testaments geäußerte Verachtung des Alten Testaments als eine Art bürgerliches Mißverständnis. Was man dem Neuen Testament zuschreibt und »christlich« nennt, ist oft durchaus noch aus dem Wertevorrat letztlich gewaltbestimmter Gesellschaften gegriffen. Erst wenn in uns der

Schrecken vor dem wahrhaft Christlichen entstanden ist, ist überhaupt der Maßstab da, um das Vor-Christliche am Alten Testament messen zu können. Vielleicht ist dieses dann gar nicht mehr so weit entfernt von dem, was man selber für »christlich« hält, und die eigene Aversion erklärt sich eher daher, daß das Alte Testament nichts verschleiert und so dieser Art von »Christlichkeit« die Schleier von den Augen reißt und sie die eigene Wahrheit erblicken läßt. Das will ja keiner.

Es wäre daher nützlich, das Auf-dem-Weg-Sein des Alten Testaments zur erst neutestamentlich voll ins Licht tretenden Gestalt des Willens Gottes, eine gewaltlose Kontrast-Gesellschaft zu schaffen, noch ein wenig genauer zu definieren.

Vielleicht läßt sich so sagen: Während der alttestamentlichen Epoche entwickelte sich Gottes Kontrast-Gesellschaft erst langsam aus den vorgegebenen menschlichen Gesellschaften heraus. In ihrem Verhältnis zur Gewalt lassen sich in dieser Zeit drei Aspekte unterscheiden: Teilhabe an der Gewalt, Entlarvung der Gewalt und Verheißung von Gewaltfreiheit für die Gesellschaft der Zukunft.

Die hier angedeutete Analyse der Beziehung der alttestamentlichen Gesellschaft zur Gewalt ist in Gefahr, abstrakt zu bleiben. Deshalb möchte ich, ehe ich sie genauer erläutere, kurz andeuten, welchen höchst verschiedenen gesellschaftlichen Versuchen wir in der Geschichte Israels, die ja über ein Jahrtausend dauerte, begegnen. Es sind deren, wenn man stark vereinfacht, drei.

Israel entstand als Kontrast-Gesellschaft zum ägyptischen Kolonialsystem und, konkreter, zu den innerhalb dieses Systems existierenden feudal angelegten kanaanäischen Stadtstaaten³¹. Die Gegen-Gestalt, die entwickelt wurde, war die einer segmentären und akephalen Bauerngesellschaft³². Sie war offenbar von hoher Leidenschaft für Unabhängigkeit und Egalität geprägt. Um diese Werte durchzusetzen und zu verteidigen,

31 Diese Sicht ist in jüngerer Zeit am kompaktesten vorgelegt worden von *N.K. Gottwald*, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.*, Maryknoll 1979, wenn auch erworben mit sehr fragwürdigen Vorstellungen über das Verhältnis gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Prozesse zu den Aussagen des Glaubens. Als Theorie der Frühzeit Israels hat sie zur Zeit wohl die meiste Plausibilität, selbst wenn nicht alle Einzelheiten der Kritik standhalten können.

32 Bis vor einigen Jahren wurde in wissenschaftlichen Kreisen die Hypothese von einer altisraelitischen Amphiktyonie gepflegt. Sie gerät inzwischen immer mehr in Mißkredit (s.o. Anm. 25). Jetzt scheinen die besten Analogien zu den gesellschaftlichen Strukturen des frühen Israel bei einigen afrikanischen »segmentären« Gesellschaften vorzuliegen, die noch bis um die Mitte unseres Jahrhunderts existiert haben und vor allem von britischen Ethnologen erforscht worden sind. Die klassische Publikation ist das Buch von *M. Fortes - E. Evans-Pritchard* (Hg.), *African Political Systems*, London 1940. Die alttestamentliche Wissenschaft im nichtangelsächsischen Bereich wurde auf dieses Material aufmerksam durch *F. Crüsemann*, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat* (WMANT 49), Neukirchen-Vluyn 1978.

waren die frühen Israeliten eher wehrhaft, wenn nicht streithaft. Und so war auch ihr Gott³³.

In einer zweiten Geschichtsphase versuchten die Israeliten, ihre alten Ideale in einem neuen System durchzuhalten, dem eines Territorialstaates. Dieser war von erheblich größerem Umfang als es die kanaanäischen Stadtstaaten gewesen waren. David, der eigentliche Protagonist dieses gesellschaftlichen Experiments, wurde später zum Typus des erwarteten Heraufführers der Endzeit, jenes »Christus«, der Gottes endgültige Gesellschaft in die Welt bringen sollte. Trotzdem gilt, daß auch dieses zweite gesellschaftliche Experiment Israels gescheitert ist. Ein staatliches System wird niemals mit der Königsherrschaft Gottes vereinbar sein³⁴.

Nach der leidens erfüllten Periode des babylonischen Exils kam es in mehreren Schritten zu einem dritten Versuch einer Kontrast-Gesellschaft. Wir können von einer relativ unabhängigen, sakral orientierten Subgesellschaft innerhalb des jeweiligen Großreichs der Epoche sprechen. Zentrum war der wiedererrichtete Tempel von Jerusalem. Auch dieser Versuch scheiterte. Zweifellos war die Idee einer Subgesellschaft als Lösung für das Problem der Koexistenz der neuen Gesellschaft Gottes mit den alten Gesellschaften der Welt eine Entdeckung. Aber im konkreten Fall bedeutete der sakrale Charakter des Jerusalemer Tempelstaats zugleich einen Rückfall in die Muster früher religiöser Gesellschaften, mit all ihren verborgenen Gewaltmechanismen³⁵.

Vielleicht war gerade dies, zusammen mit den beständigen Erfahrungen von Leid und Verfolgung während des Exils und in der späteren Diaspora, der Grund dafür, daß sich bei den Propheten dieser Epoche die utopischen Visionen einer zukünftigen gewaltlosen Gesellschaft in den Vordergrund drängten. Doch zunächst blieben es Visionen.

In all diesen Epochen hat das Israel des Alten Testaments versucht, auf diese oder jene Weise eine freie, gerechte und egalitäre Kontrast-Gesellschaft zu den existierenden gesellschaftlichen Systemen zu errichten. Doch niemals kam es zu einer definitiven und die Struktur selbst erfassenden Beseitigung der Gewalt. Eine gewaltlose Gesellschaft stand zwar am

33 Gegen *M.C. Lind*, *Yahweh is a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Scottsdale 1980. Ich halte es methodisch für unerlaubt, die Erzählung von der Rettung am Schilfmeer an alle anderen Zeugnisse aus Israels Frühzeit als Maßstab anzulegen. Für diese Erzählung selbst bezweifle ich überdies, daß sie ursprünglich eine »Kriegserzählung« war. Sie war die Nachricht von einer wunderbaren Rettung auf der Flucht vor verfolgenden Feinden. Keiner der Flüchtenden dachte an eine Schlacht. Die Bildwelt des göttlichen Chaosbekämpfers konnte auch in anderen Zusammenhängen als denen von Hilfe im Krieg benutzt werden. Die Schilfmeererzählung ist daher denkbar ungeeignet dazu, ein Urbild von Krieg und göttlichem Verhalten im Krieg zu sein. Diese Rolle teilt ihr Lind für das alte Israel aber zu.

34 Eine innerbiblische Abhandlung darüber findet sich in narrativer Gestalt in den deuteronomistischen Passagen von 1Sam 8–12. Deuterojesaja und andere nachexilische Autoren haben dann die königlichen Prärogativen auf Israel als Volk übertragen.

35 Vgl. meine Analyse der priesterschriftlichen Friedentheologie: *N. Lohfink*, *Die Schichten des Pentateuch und der Krieg*, in: *Ders.* (Hg.), *Gewalt* (s.o. Anm. 5) 51–110, bes. 75–93.

Ende vor Augen, aber nur als Traum. Trotzdem war von den Anfängen an das Problem der Gewalt virulent. Es hat Israel immer im Gang seiner Geschichte beschäftigt. Ich möchte drei Hauptaspekte in der Beziehung des Alten Testaments zur Gewalt unterscheiden³⁶.

Auf einer ersten Ebene der Betrachtung hat das Alte Testament zweifellos eine stellvertretende Funktion. Es repräsentiert innerhalb der Heiligen Schriften die ganze Menschheit: alle Völker und alle Zeiten, alle Gesellschaften und alle Religionen. Und insofern ist es auch ein Spiegel, in dem sich die Gewalt der ganzen Welt bricht. Dadurch, daß wir dieses Alte Testament haben, werden wir davor bewahrt, die wahre Wirklichkeit unserer Welt – und damit unsere eigene Wirklichkeit – zu vergessen.

Doch die normalen Gesellschaften versuchen, ihre gewaltsamen Ursprünge und noch gewaltsameren Mechanismen verborgen zu halten. Im Alten Testament treffen wir dagegen auf einen ständigen Prozeß der Demaskierung des Verborgenen. Die trüben Geheimnisse, die seit der Gründung der Welt verborgen waren³⁷, werden ans Licht gebracht. Genau hier dürfte der Grund dafür zu suchen sein, daß im Alten Testament viel mehr Spuren von Blut zu finden sind als in den anderen antiken oder modernen Literaturen. Die alten Mechanismen der Verdrängung und Verschleierung versagen. Die Ratten kommen auf die Straßen. Das ist keineswegs ein böses Omen. Es ist vielmehr das erste Signal dafür, daß sich in den Tiefenstrukturen der Gesellschaft etwas zu verändern beginnt. Die Dimensionen dieser Veränderung können mit nichts, was in der Gesellschaftsgeschichte der Menschheit zuvor geschah, verglichen werden. In der Kain-Geschichte (Gen 4) werden nicht nur die Stadt, sondern auch die Musik und andere Gestalten menschlicher Kultur auf einen Gründungsmord zurückgeführt. Bei den Propheten und im Psalter werden die kultischen Opfer Israels von Gott verworfen, weil die Hände der Opfernenden rot von Blut sind. So und auf viele andere Weisen deckt das Alte Testament die geheimen gesellschaftlichen Mechanismen der Gewalt auf, nicht zu reden von dem, was es über offene Gewalt berichtet.

Schließlich verheißt es eine messianische Zukunft, die keine Gewalt mehr kennt. Für diese Hoffnung lassen sich sehr frühe Wurzeln benennen. Schon der älteste uns erhaltene Entwurf Israels als einer Kontrast-Gesellschaft, die Gesetzessammlung im sogenannten Bundesbuch (Ex 20,22–23,33), versucht, innerhalb von Israel jede Art von Rivalität zu beseitigen. In einer späteren Gesetzessammlung begegnen wir dem Gebot, den Volksgenossen wie den eigenen Familienangehörigen zu lieben, ja selbst den Fremden, der sich auf Israels Gebiet aufhält (Lev 19,18.34). Nach

36 Die folgenden Aspekte habe ich zum erstenmal und etwas breiter als hier ausgeführt in: *N. Lohfink - R. Pesch, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 87), Düsseldorf 1978, 49–61.

37 Vgl. den Titel des Buches von *R. Girard* aus dem Jahre 1978 (s.o. Anm. 13).

dem Exil entwickelt sich so etwas wie eine Armenspiritualität³⁸. Das sind Signale für einen allmählich wachsenden Erfahrungskern in diesem Volk, der besagte, daß es neue, nicht auf Gewalt angewiesene Möglichkeiten des Zusammenlebens geben könne, wenn nur ein gemeinsames Sichverlassen auf Israels Gott zugrunde liegt.

Es kommt der profunde Zusammenbruch des staatlichen Systems beim Untergang Jerusalems 587 v. Chr. hinzu und, in seinem Gefolge, das Leiden eines ganzen Volkes in der Exilszeit. Hier hat Israel – um das Vorstellungsmuster seiner Klagelieder zu benutzen – gelernt, daß der bessere Ort in der Welt nicht inmitten der Verfolger zu finden ist, sondern bei den Verfolgten, die keinen Widerstand leisten. Das war vor allem die Botschaft Deuterocesajas. Er sah das Volk Israel als den leidenden Knecht Jahwes – ein damals unerhörtes Bild.

Von Deuterocesaja an begegnen wir in den späten Schichten der prophetischen Bücher, mitten zwischen oft ganz anderen Zukunftsvisionen, jenen wunderbaren Hoffnungstexten, nach denen Gott aus der Hilflosigkeit der Armen und den Leiden der Verfolgten eine neue Welt hervorgehen läßt, in der es keine Gewalt mehr geben wird.

Als Jesus kam, war diese Gestalt der eschatologischen Hoffnung, soweit wir sehen können, keineswegs im Vordergrund des Bewußtseins. Aber sie befand sich in den Heiligen Schriften. Und Jesus bewies durch sein Leben und seinen Tod, daß gerade dieser Typ von Verheißung mit Erfüllung gesegnet war. Die neuen Gemeinden derer, die an ihn glaubten, haben diesen Beweis dann weitergeführt.

Damit sind die Überlegungen über die Beziehung von Gewalt und Gesellschaft in der Bibel zu einer gewissen Abrundung gekommen. Nun ist zu fragen, welche Folge all das für das Gottesbild hatte.

Gewalt und Gottesbild in der Bibel

Die Gotteserkenntnis Israels hängt innerlich zusammen mit der sich verändernden Einstellung zur Gewalt. Die Absetzung von den anderen Gesellschaften führte sehr früh dazu, daß ein einziger Gott verehrt wurde. Doch führte derselbe Prozeß in der Frühzeit zugleich zur Konzeption dieses einen Gottes als »Jahwe der Krieger«. Erst als in einer späteren Phase deutlich wurde, daß der Weg zur richtigen Gesellschaft über Verfolgung und Leiden geht, wurde für Israel auch das jede Gewalt verschmähende Antlitz des wahren Gottes ansichtig.

Diese Aussagen seien ein wenig expliziert. Mit der Verwandlung der Gesellschaft begann in der Geschichte Israels auch sofort die Verwandlung

38 Vgl. N. Lohfink, Von der »Anawim-Partei« zur »Kirche der Armen«. Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffs der »Theologie der Befreiung«, Bib. 67 (1986) 153-176.

der Gotteserkenntnis. Doch ging es zunächst um den *einen* Gott, der als solcher gegen jene vielen Götter Kanaans stand, die das vielgeschichtete Gesellschaftssystem der Stadtstaatenwelt legitimierten³⁹. Er war fast notwendig eher streitbar: Jahwe der Krieger⁴⁰. Erst von der exilischen Erfahrung an konnten diese Projektionen von ihm abfallen, so daß sein wahres Antlitz wenigstens in Augenblicken kurzen prophetischen Aufblitzens unverfälscht hervortrat – am deutlichsten wohl im »Knecht Jahwes« des vierten sogenannten Gottesknechtslieds. Es ist nicht nötig, daß ich dies alles hier breiter entfalte. Nur auf einen wichtigen Sachverhalt sei etwas genauer eingegangen.

Solange die mehrfach erwähnten Mechanismen der Verhüllung und Verdrängung in einer Gesellschaft am Werke sind, formt sich das Gottesbild in Analogie zu denen, die wir die »Verfolger« nennen können – in der Sprache Girards: zu den Überlebenden des Sündenbockgeschehens. So wie sie sind, so ist die Gottheit. Wenn sie kriegerisch sind, ist auch die Gottheit kriegerisch. Dieser Zusammenhang zerbricht bei der wahren Gotteserfahrung der Verfolgten. Doch muß das noch weiter erklärt werden.

In unseren normalen Gesellschaften akzeptieren die Sündenböcke die Projektionen, die auf sie geworfen werden. Bis in unser Jahrhundert hinein pflegten in Gesellschaften europäischen Musters zum Tode Verurteilte zum Beispiel zu denken, daß das über sie verhängte Todesurteil gerecht sei und daß es der Weltordnung entspreche, wenn sie nun bald hingerichtet würden. Der Gott, den sie in diesem Lebens-Todes-Zusammenhang erkannten, war möglicherweise ein Gott der Gerechtigkeit. Selbst wenn sie von ihm im Jenseits Vergebung erwarteten, konnte er in dieser Welt die Gerechtigkeit offenbar nicht durchsetzen, ohne daß Menschen gewaltsam getötet wurden. Eine derartige Gotteserfahrung ist noch nicht das, was ich unter der Gotteserfahrung des Verfolgten verstehe.

Diese setzt bei denen an, die wir in unserer üblichen Psalmenklassifikation die »verfolgten Gerechten« nennen, in manchen Fällen auch die »unschuldig Leidenden«. Nur darf man in ihnen nicht einen Ausnahmefall sehen. Jeder verfolgte und ausgestoßene Sündenbock gehörte eigentlich in diese Menschenklasse. Wenn einem menschlichen Sündenbock aufgeht, daß es eigentlich reiner Zufall ist, daß gerade er und nicht irgen-

39 Zu Alter und Wesen der Frühgestalten des »Monotheismus« in Israel vgl. *N. Lohfink*, Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott im Alten Testament, in: *Ders.*, *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg/Neukirchen-Vlyun (1977) ²1985, 127–144. Es gibt eine neuere Tendenz, selbst die Monolatrie Jahwes in Israel ans Ende der staatlichen Zeit oder ins Exil zu verlegen; vgl. die verschiedenen Beiträge in *B. Lang* (Hg.), *Der einzige Gott*, München 1981. Hierzu vgl. *N. Lohfink*, Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel, in: *E. Haag* (Hg.), *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (QD 104), Freiburg 1985, 9–25 sowie die anderen Beiträge in diesem Band.

40 Vgl. die o. in Anm. 5 zitierte Bibliographie zum heiligen Krieg in Israel und zu Jahwe, dem Krieger.

anderer zum Schuldträger der Gruppe geworden ist, und daß eigentlich jedes Mitglied der Gruppe auf diese oder jene Weise zu denen gehört, die für das vorhandene Chaos verantwortlich sind, dann erst kann er zum verfolgten Gerechten und unschuldig Leidenden im strengen Sinn dieser Ausdrücke werden. Denn er ist ein zugunsten eines gewalttätigen Befriedigungsmechanismus Verfolgter. Wenn er das einsieht und dann zu seinem Gott zu schreien beginnt, ist der Punkt erreicht, wo neue Gotteserkenntnis möglich wird.

Schon wenn, wie in manchen Klageliedern des Psalters, einfach der Not-schrei des Unschuldigen oder des der Verzeihung Gottes Gewissen ertönt und dieser die Rache seinem Gott in die Hand gibt, beginnt etwas Neues. Noch bleibt der angerufene Gott einer, der töten muß, damit Gerechtigkeit werde. Aber nicht mehr die irdischen Verfolger definieren ihm, wer das Opfer zu sein hat. So ist er schon nicht mehr ganz eine übernommene Projektion der Verfolger. Und fast schon ist der Augenblick gekommen, wo der Ruf nach Rache in reines Vertrauen auf diesen Gott der Opfer übergeht. Wo das geschieht, hört das Projizieren auf. Der Verfolgte sieht den wahren Gott.

Wie unendlich schwer diese Wende der Sicht Gottes ist, zeigt Girard in seinem letzten Buch, einer Analyse des Ijob-Dialogs. Der Ijob des Dialogs ist im strengen Sinn ein Sündenbock, auf den von seinen Gesprächspartnern die Schuld für das Unheil der Gesellschaft geladen wird. Er wehrt sich mit letzter Leidenschaft gegen die Schuldzuteilungen dieser Verfolger, die sich seine »Freunde« nennen. Er wehrt sich ebenso heftig gegen den von diesen projizierten und von ihm selbst – im Gegensatz zu der Behauptung seiner Schuld – nicht als Projektion durchschauten Gott, indem er auch vor ihm die Behauptung seiner Unschuld nicht aufgibt. Nur an zwei Stellen (16,19–21 und 19,25–27) zerreißt er für kurze Augenblicke das Bild des Gottes der Verfolger. Selbst wenn die Rahmenerzählung dann ihm, nicht den »Freunden«, bestätigt, recht über Gott geredet zu haben (42,8), steht das in einem Zusammenhang, der es ob seiner Banalität eigentlich unverständlich erscheinen läßt, wie es zu diesem Urteil kommen konnte⁴¹.

Aber solche Erkenntnis des Gottes der Opfer muß in Israel gemacht worden sein. Durch sie gelang es Israel allmählich, sich von seinem frühen Bild von Jahwe dem Krieger zu lösen. Jahwe wurde nun zu dem, der auf der Seite des Verfolgten steht, und er ist dies in einer geheimnisvollen und göttlichen Weise. Das Bild des Vaters Jesu Christi deutet sich an.

Es gibt einen Weg des Alten Testaments auf die Passionsgeschichten zu. Die Passion Jesu ist zentral für die Erkenntnis des wahren Gottes. Gott wird mit dem Ausgestoßenen des Gewaltentladungsprozesses identisch. Die Rede von Jahwe, dem zornigen Krieger, die – etwa in der Johannesapokalypse – durchaus auch in den neutestamentlichen Text hineinragt,

41 Girard, *La route antique* (s.o. Anm. 13) 202–213.

ist von der Passion Jesu her völlig uminterpretiert – in der Johannesapokalypse etwa durch die nicht mehr aufzulösende Verbindung mit der Rede von dem Lamm, das geschlachtet wurde. Diesem Lamm ist die neu entstehende Gesellschaft Gottes zugesellt. Ihr steht das Martyrium als eigenes Ende vor Augen. Dennoch ist sie mitten in unserer von apokalyptischen Gewaltereignissen durchherrschten Welt als gottgesetztes Gegenpiel da. Denn das himmlische Jerusalem ist vom Himmel auf die Erde herabgestiegen und ist präsent als Gottes neue Gesellschaft.

Dieser Gott hat zutiefst mit unserer Welt der Gewalt zu tun. Aber er hat das alles dem getöteten Lamm übergeben. Vom Punkt des Lammes aus allein erkennen wir, wer er ist.

Zur Hermeneutik des Alten Testaments

Wenn solch ein verwandeltes Weiterleben der alten Wörter, die einst vom gewalttätigen Gott gesprochen hatten, im Neuen Testament selbst möglich ist, dann ist darin eine Hermeneutik entworfen, die auch den alttestamentlichen Text neu lesbar macht, sobald er als Teil der ganzen Bibel gelesen wird. Wie diese Hermeneutik heute aussehen könnte, soll nun zu sagen versucht werden. Ich beginne auf der theoretischen Ebene.

Da das Alte Testament die Gesellschaften der Welt innerhalb der Heiligen Schriften gewissermaßen stellvertretend repräsentiert, hat es Anteil an deren Gewaltbestimmtheit, auch in seinem Gottesbild. Die hierdurch bedingten Elemente in der Gottesaussage des Alten Testaments verlangen bibeltheologisch nach einer Relativierung. *Wir können vom Neuen Testament her auf das Alte Testament zurückblicken und viele Gottesaussagen des Alten Testaments als historische Stufen auf dem Weg zum Bildeines gar nicht mehr von der Gewalt gezeichneten Gottes ansehen. Wir können in diesem Zusammenhang durchaus von menschlichen Projektionen aus überwundenen Phasen einer sich erst von der Gewalt zur Gewaltlosigkeit entwickelnden Gesellschaft sprechen.*

Diese Antwort wäre allerdings, als Gesamtantwort genommen, entschieden zu einfach. Als praktische Konsequenz aus einer solchen theoretischen Relativierung könnte sich der Verzicht auf das Alte Testament oder doch auf fast das ganze Alte Testament nahelegen. Aber wir können nicht auf der rein theoretischen Ebene verbleiben und auf der praktischen einfach den Verzicht ausrufen. Denn dann würden wir handeln, als befänden wir uns nicht mehr in gewaltbestimmten Gesellschaften und hätten es nicht mehr nötig, durch kanonische Schriften an der Hand genommen und gewissermaßen in den Prozeß der Aufdeckung der Gewalt eingeführt zu werden.

In Wirklichkeit leben wir ja keineswegs in einer Welt, in der die seit Christus mögliche gewaltlose Gesellschaft sich durchgesetzt hätte. Im Gegen-

teil, wir müssen uns fragen, ob wir nicht wieder, wenn auch in äußerlich anderen Strukturen, weit vor jenem Punkt stehen, an dem Israels Geschichte mit der Gewalt überhaupt erst anfing. Selbst wenn wir uns zu Christus bekennen und nach der Bergpredigt leben wollen – zunächst einmal sind wir in eine durchaus gewaltbestimmte Gesellschaft hineinsozialisiert, und von dem, was man einmal verinnerlicht hat, kommt man keineswegs so einfach frei. Selbst unsere Friedens- und Gewaltlosigkeitsprogramme sind oft hoffnungslos oberflächliche Ideologien. Sie liegen verdeckend über tiefer gelagerten Gewalt-Strukturen, ja auch über einem verdrängten, aber gerade deshalb in uns um so wirksameren Bild eines gewalttätigen Gottes.

Daher klingt eine theoretische Relativierung, wie sie oben formuliert wurde, geradezu hochnäsiger. Im Grunde müssen wir dann, wenn wir von der Zeitbedingtheit und Relativität des alttestamentlichen Gottesbildes daherreden, uns immer sofort fragen, ob wir nicht gerade dabei sind, unsere eigene Einstellung zur Gewalt und das damit durchaus zusammenhängende und dem Alten Testament entsprechende Gottesbild zu verdrängen oder auf andere (in diesem Fall: auf Israel!) abzuschieben.

Daher ist das Alte Testament der in der Bibel selbst uns gegebene Weg zur Entlarvung der Gewalt. Wenn wir uns durch seine Lektüre mit ihm zusammen auf den Weg begeben und uns auch nicht scheuen, bei seiner Lektüre uns selbst auf der Seite der Verfolger und Gewalttäter zu suchen, kann es uns auch unsere eigene, verdrängte und abgeschobene Gewalttätigkeit, ja unser eigenes gewaltgesättigtes, wenn auch in unserem Tagesbewußtsein nicht zugelassenes Gottesbild entlarven.

Kein anderes Werk der Weltliteratur ist dazu so geeignet wie das Alte Testament, einfach weil es das wahrhaftigste Buch ist. Es kann uns zum Spiegel werden, in dem wir unsere eigene, genau besehen vorchristliche Wahrheit erkennen.

Darüber hinaus kann es durchaus vom wahren Gott zu uns sprechen. Ich denke jetzt nicht nur an jene prophetischen Texte, die verheißend das Neue Testament vorausentwerfen. Für sie sind die Dinge sowieso klar, und die Kirche stellt sie uns in Liturgie und Stundengebet ja immer wieder vor Augen, vor allem in der Advents- und Weihnachtszeit. Ich denke vielmehr ans ganze Alte Testament, auch gerade an jene Passagen über uns Menschen und über Gott, die wir relativieren müssen, ja die in gewisser Hinsicht falsch sind und es auch bleiben.

Die Bibel ist im Kanon zu einem einzigen Buch geworden. Es steht als ganzes vor den Gliedern jener neuen Gesellschaft, deren frühe Werdegeschichte seine einzelnen Teile aus je verschiedenen Phasen heraus dokumentieren. Auf die frühen Treppenstufen fällt jetzt das Licht der im Zenit stehenden Sonne. Sie legt Sinngehalte des Textes frei, die ihre historischen Verfasser so noch nicht sehen. Insofern erfüllen selbst von der Gewalt geprägte Texte des Alten Testaments weiterhin eine positive Aufgabe.

Die jetzt maßgebenden Sinngehalte der Texte zu erheben dürfte es durch-

aus wissenschaftlich-reflexive Techniken geben, wenn sie heute auch mehr geahnt als entfaltet sind – etwa wenn man von synchroner (im Gegensatz zu diachroner) Textauslegung spricht. Doch sollten wir gerade in diesem Zusammenhang den Anfang nicht von der theoretischen Reflexion erwarten. Im allgemeinen holt diese ja immer nur ein, was zunächst als Lebensvorgang geschehen ist.

Das gewaltdurchzogene Alte Testament als tragenden Text der von Gott gestifteten gewaltlosen Gesellschaft lesen zu können – das sollte zunächst einmal eine Erfahrung sein, die in gewaltlos lebenden christlichen Gemeinden gemacht wird, in denen die Gemeinden des Anfangs endlich wieder in unserer Welt präsent werden. Und diese Erfahrung wird ja in der Tat auch gemacht. Es ist ein sehr spiritueller Vorgang, über den sich gar nicht so leicht sprechen läßt, und ich kann ihn hier am Ende, soweit ich selbst an ihm Anteil habe, gerade nur andeuten. Es bestehen offenbar Analogien zur sogenannten allegorischen Schriftauslegung der Kirchenväter und des Mittelalters – bei allen kulturellen Unterschieden, die eine direkte Übernahme des Damaligen nicht erlauben.

Vielleicht sieht ein erster Schritt so aus: Der Aspekt Gewalt – Gewaltlosigkeit ist sowohl für die Konstruktion der menschlichen Gesellschaft als auch für das Bild Gottes wahrlich zentral. Dennoch ist er nicht der einzige, und selbst in den konkreten Aussagen über Schuld, Gerechtigkeit, Opfer, Zorn Gottes, Gericht und Strafe stecken, oft unauflösbar, zugleich auch entscheidende andere Aspekte. Daß Gottes definitive Gesellschaft eine gewaltlose ist, unterliegt von den letzten Propheten und vom Neuen Testament her keiner Frage. Doch die Texte, die diesen Maßstab setzen, wären allein wohl nicht licht genug, um auch die anderen Aspekte genügend hervortreten zu lassen, die in den alten Gewalt-Texten mit dem Thema der Gewalt zugleich zur Sprache kommen und keineswegs einer Revision bedürfen. Etwa die Tatsache, daß es Gott in der Geschichte wirklich um Gesellschaft geht, nicht nur um den einzelnen und um dessen Geschick nach dem Tod. Oder die andere, daß die neue Gesellschaft Gottes immer wieder der Schuld verfällt und vom Erbarmen Gottes her neu zu sich selbst gebracht werden muß. Oder schließlich die, daß es sich lohnt, für diese Gesellschaft und ihren Gott in letzter Radikalität zu leben.

All dies ist im Neuen Testament durchaus gesagt. Aber es ist zugleich wie im Verweis gesagt und wie selbstverständlich aus dem Alten Testament schon als altbekannt vorausgesetzt. Die Wucht dieser Aussagen erscheint erst dann, wenn man sie aus der ganzen Bibel, vor allem auch aus dem Alten Testament vernimmt. Und dort kann man sie nun einmal gerade auch aus vielen mit dem Thema Gewalt durchsetzten Texten vernehmen. Diese Texte werden dann gewissermaßen in ein anderes Grundmuster hinein transponiert.

Doch in gewissem Sinne wäre das eine Lektüre an der zentralen Intention vieler Texte vorbei – so nötig diese Aspekte der Texte gerade für unser nachbürgerliches Bewußtsein sind. Wir brauchen aber, auf einer zweiten,

noch tieferen Ebene, selbst vor dem Gewaltaspekt der Texte die Augen nicht zu verschließen.

Wenn wir vom Neuen Testament her begriffen haben, wie sehr sich der Gott der Gewaltlosigkeit immer nur vom Punkt der Verfolgung und der Passion her zeigt, können diese Texte gerade dadurch, daß sie dunkel und blutgesättigt sind, zu uns vom wahren Gott sprechen.

Wenn es in ihnen heißt, Gott vernichte seine Feinde im Zorn, dann gilt das Wort vom Zorn weiter. Nur war es ja der Zorn der Gewalttäter, den wir in Gott projiziert hatten. Dieser Zorn rast weiter. Er rast auch heute über die Städte und Menschen. Und Gott gibt der Menschheit die Freiheit, ihn rasen zu lassen. Nur ist er selbst zu den Opfern getreten. Über deren nun gleichsam göttliche Gewaltlosigkeit hinweg rast dieser Zorn der Welt ins Leere.

Genau wie es im Alten Testament steht, bleibt Gott am Ende triumphierender Sieger, wenn auch in dort noch ungeahntem Sinn. Sieger nämlich durch den Tod hindurch. Demgegenüber schwindelt sich jeder Versuch, den Gott der Liebe außerhalb des Zusammenhangs des Zornes zu denken, das Neue Testament ohne das Alte zu lesen, an der Wirklichkeit vorbei und verschleiert damit nur die immer noch allseits herrschende Gewalt.

Diese Möglichkeit, selbst die gewaltbestimmten Texte des Alten Testaments transparent auf eine Welt der Gewaltlosigkeit hin zu lesen und sie dabei doch nicht als ausgewaschen und abgeblaßt, sondern eher als reicher und kräftiger zu erfahren, ist, wie gesagt, zunächst einmal ein sehr spiritueller und an einem neuen Erfahrungskontext gebundener Vorgang. Mit Menschen, die keinen Anteil an solchen Erfahrungen haben, läßt sich darüber nicht rechten, obwohl es, wie schon gesagt, auf die Dauer zweifellos auch Methoden geben wird, solche Erfahrungen wissenschaftlich-theoretisch nachzuvollziehen.

Einige Nachüberlegungen

Ausgangspunkt dieser Überlegungen war die Angst, die auf unserer Welt wegen der in ihr angelegten Gewalt lastet, und die Sehnsucht so vieler Menschen nach einer anderen Gesellschaft, die die Gewalt nicht mehr nötig hat. In diesem Zusammenhang hat sich ein Spezialproblem gezeigt: das schlechte Gewissen der Christen, die für den Frieden eintreten wollen. Ist ihre Sehnsucht nach Gewaltlosigkeit wirklich christlich? Der gewalttätige Gott des Alten Testaments scheint dem entgegengustehen. Die Anfrage Markionstritt in neuer Gestalt höchst vital wieder vor uns. Theologisch ist es die Frage nach der Identität des Gottes der beiden Testamente.

Sie wurde zu beantworten versucht unter der Voraussetzung, daß der Sinn biblischer Texte letztlich von der Bibel als ganzer her bestimmt werden

müsse. Diese Voraussetzung ist nicht erarbeitet, auch nicht diskutiert, sondern übernommen worden. In ihr sehe ich auch nichts grundsätzlich Neues. Natürlich gehört sie auf die Ebene strikt theologischer Rede. Man kommt dann notwendig zu einem hermeneutischen Ansatz, der sich mit dem der Kirchenväterhermeneutik vergleichen läßt. Wo liegen die dennoch vorhandenen Unterschiede, die die konkrete Durchführung bestimmt haben?

Vor allem – scheint mir – darin, daß Kategorien der Weltbetrachtung benutzt wurden, die erst in der Neuzeit voll sichtbar geworden sind.

Dabei handelt es sich zunächst einmal um die Dimension der Geschichte. Sie ist in der modernen Bibelwissenschaft seit langem präsent, ja sie hat diese eigentlich heraufgeführt. Allerdings hat sie zunächst dazu geführt, die Lektüre der Bibel als ganzer zu diskreditieren. Es ging zunächst einmal darum, die einzelnen biblischen Bücher, später auch ihre Vorstadien, in ihrer Entstehungssituation, und damit eine »Geschichte« in den Blick zu bekommen. Die so gewonnene historische Perspektive soll auch nicht in Frage gestellt werden, wenn sich nun doch wieder das Postulat einer Lektüre der Bibel als ganzer ergibt. Die neue Frage ist vielmehr, ob es – neben der in sich stehenden Frage nach der geschichtlichen Sicht der biblischen Aussagen – auch die Möglichkeit oder gar Notwendigkeit gibt, selbst in die Lektüre der Bibel als ganzer das geschichtliche Element einzuführen. Dies wurde hier versucht. Die geschichtliche Dimension diene vor allem dazu, die theologische Relativierung alttestamentlicher Gottesaussagen rational begründbar zu machen.

Nicht in gleichem Ausmaß wie die Kategorie der Geschichte sind von der neueren Bibelwissenschaft (und wohl von der gesamten Theologie) bisher andere Kategorien der Humanwissenschaften aufgegriffen worden. Ich denke vor allem an solche aus den Bereichen der Soziologie, der Psychologie, der Ethnologie und der Religionswissenschaft. Nirgends fehlt es natürlich an Kontakten, und gerade in jüngerer Zeit weitet sich das bibelwissenschaftliche Interesse am Gespräch mit diesen Zweigen der Wissenschaft vom Menschen stark aus. In meinen Überlegungen kam es mir vor allem darauf an, diese Aspekte in die eigentlich bibeltheologischen Fragen einzubringen. Das geschah – jenseits des dadurch keineswegs als überflüssig betrachteten Rückgriffs auf diese Wissenschaften in Einzelfragen – in diesem Falle eines Globalproblems durch Rückgriff auf die Großtheoriebildung, die im Werk von René Girard vorliegt. Auch hier scheint mir der Vorteil eines solchen Rückgriffs darin zu liegen, daß die Lektüre des Alten Testaments vom Neuen her nicht mehr ein generelles Postulat bleibt, sondern in einer konkreten Gestalt rational begründet werden kann.

Diese methodischen Entscheidungen scheinen mir als solche wichtig zu sein. Ihnen gegenüber ist es eine Frage zweiten Ranges, ob die Anlehnung gerade an René Girard oder andere Einzelpositionen sich auf die Dauer bewähren werden.

Natürlich, und dies sei abschließend festgestellt, lösen sich bei diesem Standpunkt die genauen wissenschaftstheoretischen Grenzen zwischen der Bibelwissenschaft und der systematischen Theologie auf⁴². Eine eigene Größe »Biblische Theologie« kann dann nur noch thematisch oder arbeitstechnisch legitimiert werden. Aber ich sehe darin keinen Nachteil.

42 Vgl. *N. Lohfink*, *Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft*, Frankfurt a.M. 1967, 41–43.