

I

„Gewalt“ als Thema alttestamentlicher Forschung

Von Norbert Lohfink, Frankfurt a. M.

1 Einführung

1.1 Gewicht des Themas im Alten Testament

Die immer neu sich zeigende Unfähigkeit unserer Welt zum Frieden, die immer neu drohenden, ja ausbrechenden Protuberanzen der Gewalt im Großen wie im Kleinen müßten das Thema „Gewalt und Gewaltverzicht“ zu einem Hauptgegenstand theologischen Nachdenkens machen. Und besonders stark müßte die Frage uns Alttestamentler betreffen. Denn der Teil der Bibel, dessen Auslegung uns anvertraut ist, kennt kein anderes anthropologisches Thema, das ihn so erfüllen würde wie die Gewalttat. Ein Nichtalttestamentler, der ganz naiv eine Bibelübersetzung hergenommen und einfach einmal zu zählen begonnen hat, ist zu der entsetzten Feststellung gekommen: „Keine andere menschliche Tätigkeit oder Erfahrung wird so oft erwähnt (wie die Gewalttat), weder die Welt der Arbeit und Wirtschaft, noch die der Familie und Sexualität oder der Naturerfahrung und des Wissens“¹.

¹ R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978, 58. Schwager ist zu folgenden Zahlen gekommen: über 600 Stellen, die „ausdrücklich davon sprechen, daß Völker, Könige oder einzelne über andere hergefallen sind, sie vernichtet und getötet haben“ (58), ungefähr 1000 Stellen, nach denen Jahwes Zorn entbrennt und er „mit Tod und Untergang bestraft, wie ein fressendes Feuer Gericht hält, Rache nimmt und Vernichtung androht“ (65), über 100 weitere Stellen, „in denen Jahwe ausdrücklich befiehlt, Menschen zu töten“ (70).

1.2 Markion und die Liturgiereform

Das ist auch nicht erst neuerdings entdeckt worden. Schon Markion, der erste große Ketzler der Kirchengeschichte, hatte gesagt, der Gott Jesu und der Evangelien sei ein neuer und vorher unbekannt gebliebener Gott, und der Schöpfergott des Alten Testaments sei durch ihn als das entlarvt, was er war: ein zwar Gerechtigkeit wollender Gott, aber dann doch schließlich nur ein unbeständiger, eifernder, wilder, kriegerischer, gewalttätiger und zorniger Despot². Aus diesem Grunde hatte Markion auch das Alte Testament aus der Heiligen Schrift ausgeschieden.

Doch die Großkirche hatte das nicht mitgemacht. Sie hatte vielmehr Markion aus der Kirche ausgestoßen. Erst in unseren Jahren hat Markion in der römischen Kirche zumindest einen Teilerfolg erringen können: Bei der Reform des Stundengebets und des Lektionars wurden in verschiedenen Psalmen und auch in anderen Büchern jene Verse herausgestrichen, die von Gottes Zorn oder von seinem gewaltsamen Eingreifen zugunsten der Psalmenbeter sprachen³. Ob man sich im klaren war, wessen Forderungen man da letztlich entgegenkam, mag offen bleiben. Doch daß das seit Markion virulente Problem der im Alten Testament so offen hervortretenden Gewaltthematik auch heute immer noch da ist wie eh und je, das hat diese historisch unerhörte Operation einer kirchlichen Autorität gezeigt.

1.3 Das Fehlen des Themas in den alttestamentlichen Theologien

Wie beschäftigt sich unsere alttestamentliche Wissenschaft also mit diesem so zentralen Thema der „Gewalt“?

Es machte mir viele Mühe, für diesen einleitenden Forschungs- und Literaturüberblick das Material zusammenzusuchen. Weder

² A. von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche (TU 45) Berlin ²1921.

³ Eigentümlicherweise scheint von Gott verordnete oder durch ihn legitimierte menschliche Gewalttätigkeit dabei weniger anstößig gewesen zu sein. So blieb etwa Ps 149, 6f unbehelligt. Der Psalm kam sogar ans Ende der Laudes des Sonntags der 1. Woche und damit aller Hochfeste. Die römisch-katholischen Beter beginnen jetzt also die höchsten Tage ihres Festkalenders am Morgen stets mit „Lobliedern auf Gott in ihrem Mund und einem zweischneidigen Schwert in ihrer Hand, um die Vergeltung zu vollziehen an den Völkern, an den Nationen das Strafgericht.“

standen wirklich brauchbare Hilfsmittel zur Verfügung, etwa unter diesem Gesichtspunkt schon zusammengestellte Spezialbibliographien, noch gab es überhaupt einen einheitlichen und allgemein akzeptierten Gesichtspunkt, unter dem ich suchen konnte. Es handelt sich offenbar nicht um eines der üblichen Themen unserer bibelwissenschaftlichen Forschungstradition.

In den Inhaltsverzeichnissen der alttestamentlichen Theologien sucht man vergebens nach einem Kapitel oder auch nur einem Abschnitt über das Thema „Gewalt“⁴. Selbst in den oft sehr gründlichen Sachregistern am Ende dieser Bücher muß man bis auf Bertholet's Buch aus dem Jahre 1911 zurückgehen, um auch nur dem Stichwort „Gewalttat“ zu begegnen⁵. Autoren, die auf das Thema zu

⁴ Selbstverständlich werden Themen wie „Bann“, „Jahwekrieg“, „Zorn Gottes“, „Rachepsalmen“ u.ä. nie ganz totgeschwiegen. Aber sie kommen wohlverpackt in anderen, übergreifenden Zusammenhängen vor, meistens beschwichtigend. Am reflexesten ist wohl noch *P. Heinisch*, *Theologie des Alten Testaments* (HSAT.E 1) Bonn 1940, der die Themen „Bann“, „Haß gegen fremde Völker“ und „Haß gegen den persönlichen Feind“ in einem Abschnitt „Die alttestamentliche Ethik im Lichte des Neuen Testaments“ (181–185) behandelt. Bei *W. Eichrodt*, *Theologie des Alten Testaments II/III*, Stuttgart-Göttingen 1961, 218–241, wird beschönigend und unter Evolutionsgesichtspunkten abgewiegelt. *W. Zimmerli*, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie* (ThW 3) Stuttgart 1978, hat im Kapitel „Jahwes Gabe“ einen ersten Paragraphen betitelt: „Der Krieg und sein Sieg“ (49–53). Doch wird darin die Problematik der Gewalt kaum berührt. Andere Werke, die man eher als „Anthropologien“ des Alten Testaments bezeichnen könnte, sind teilweise offener gegenüber der Gewaltproblematik. *J. Pedersen*, *Israel. Its Life and Culture*, hat breite einschlägige Passagen: I–II London-Kopenhagen 1926, 378–452; III–IV London-Kopenhagen 1940, 1–32. *L. Köhler*, *Der hebräische Mensch. Eine Skizze*, Tübingen 1953, und *H. W. Wolff*, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, schweigen dagegen. *H. van Oyen*, *Ethik des Alten Testaments* (Geschichte der Ethik 2) Gütersloh 1967, beschließt den Teil „Ethos des politischen Lebens“ und damit das Buch mit kleinen Kapiteln über das „Ethos des Krieges“ (182–185) und „Das ewige Friedensreich“ (185–188). Doch er setzt sofort mit dem fragwürdigen Satz ein: „Israel hat hauptsächlich Verteidigungskriege geführt“ (182). Völlig verschwiegen wird das Gewaltproblem auch bei *H. Haag*, *Das Plus des Alten Testaments*, in: ders., *Das Buch des Bundes. Aufsätze zur Bibel und ihrer Welt*, Düsseldorf 1980, 289–305 – was angesichts der dort vertretenen Thesen allerdings vielleicht verständlich ist.

⁵ *D. A. Bertholet*, *Biblische Theologie des Alten Testaments* (begonnen von B. Stade) II: *Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi*, Tübingen 1911. Aus jüngerer Zeit könnte man höchstens *A. Deissler*, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick*, Freiburg i. Br. 1972, anführen, wo im Sachverzeichnis „Gewalttat“ vorkommt, allerdings nur mit einer einzigen (unergiebigem) Seitenangabe sowie einem Querverweis zu „Ausbeutung“. Das Stichwort „Ausbeutung“ wiederum ist nicht auffindbar.

sprechen kommen, stellen einleitend oft mit Erstaunen fest, wie sehr es in der Forschung vernachlässigt wird⁶. Ich zweifle nicht daran, daß hier unbewußte Mechanismen am Werk sind, die bei der Auswahl unserer Forschungsgegenstände alles, was mit „Gewalt“ zusammenhängt, verdrängen⁷. Dies gilt zumindest in dem Sinn, daß wir das Thema möglichst nicht direkt und als ganzes angehen.

Denn wirklich vermeiden können wir es ja auf keinen Fall. Unter zahlreichen Einzelgesichtspunkten sind wir philologisch, historisch, exegetisch und traditionsgeschichtlich recht häufig damit befaßt. Das sei zunächst ein wenig illustriert.

2 Seitenpfade zum Thema „Gewalt“

2.1 Lexikalische Forschung

Allein unsere lexikalische Grundlagenforschung konfrontiert viele Alttestamentler ständig mit Texten, die von menschlicher und göttlicher Gewalttätigkeit handeln. Das von G. J. Botterweck und H. Ringgren herausgegebene „Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament“⁸, das erst bis zu *jarād* „hinabsteigen“, also noch nicht einmal bis zur Mitte des Alphabets, gelangt ist, enthält mindestens schon 30 Stichwörter, die gewalttätiges Handeln oder Metaphern

⁶ H. Ringgren, Einige Schilderungen des göttlichen Zorns, in: E. Würthwein – O. Kaiser (Hg), Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie. FS A. Weiser, Göttingen 1963, 107–113, 107: „ein sehr vernachlässigtes Thema der alttestamentlichen Theologie und Religionsgeschichte“; W. Dietrich, Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema: EvTh 36 (1976) 450–472, 450: „Die alttestamentliche Fachwissenschaft ist denn auch dem heiklen Problem bisher recht sorgsam aus dem Weg gegangen; und wo sie es einmal streift, da erklärt sie entweder sogleich, in diesem Punkt sei das Alte Testament überholt, oder sie versichert, Rache meine hier etwas anderes, weniger Niedriges, als man heute darunter verstehe“; Schwager, Sündenbock (vgl. Anm. 1) 56: Am schwerwiegendsten sei bei G. von Rads Theologie des Alten Testaments, „daß Themen wie Eifersucht, Zorn, Gewalt, Rache, Zusammenrottung, Projektion usw. zwar in den alttestamentlichen Schriften ständig wiederkehren, in der Theologie von Rads aber kaum oder nur am Rand behandelt werden. Es sind dies Themen, die für ein modernes Empfinden vielleicht unangenehm sind. Die alttestamentliche Wissenschaft ist ihnen – von wenigen löblichen Ausnahmen abgesehen – wohl deshalb gern aus dem Weg gegangen.“

⁷ Vgl. N. Lohfink, Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg i. Br. 1982, 115 f.

⁸ Stuttgart, ab 1970, bisher drei volle Bände.

dafür bezeichnen können⁹. Bei fast allen gibt es im Wörterbuch auch Ausführungen über den „theologischen Gebrauch“ der betreffenden Vokabel. Selbstverständlich gibt es zu manchen von diesen Vokabeln auch schon monographische Literatur¹⁰. In manchen Fällen, wie bei *dam* „Blut, Bluttat, Blutschuld“ und *heræm* „Vernichtungsweihe, Vernichtung“ sogar in beachtlicher Zahl¹¹. So führt allein schon die Wortforschung immer wieder zur Gewalt hin.

2.2 Textauslegung

Ebenso geht es bei der Untersuchung der Texte. Wer die Genesis kommentiert, stößt bald auf die Erzählung von einem Bruderzwist und Brudermord, die Geschichte von Kain und Abel in Gen 4. Die Arbeiten über Gen 4 kommen zwar nicht auf ein Zehntel der Arbeiten über Gen 2–3. Trotzdem sind sie an Zahl beachtlich¹². Ähnlich geht es beim Buch Exodus. Schon in Ex 4, 24–26 muß sich der Kommentator mit der Erzählung vom „Blutbräutigam“ zurechtfinden, und auch hierüber ist mehr geschrieben worden, als man meinen möchte¹³. Und so auch in anderen Büchern¹⁴.

2.3 Landnahme Israels

Dann gibt es historische Fragen, etwa die nach der Weise, wie die Frühisraeliten eigentlich in das Land Kanaan hineingekommen seien und sich dort ansässig gemacht hätten. Eine Zeitlang schien es, als käme man mit friedfertigen Kleinviethnomaden durch, die sich fast unmerkbar in Besiedlungslücken im Bergland niedergelassen hätten und dann höchstens in einer zweiten Phase, von A. Alt der „Landesausbau“ genannt, auch schon einmal mit kanaänischen

⁹ *ʕmah*, *ʕl*, *ʕp*, *ʕs*, *bl*, *bʔ*, *gzl*, *grš*, *dwš*, *dk*, *dam*, *hmm*, *hrg*, *zʕm*, *zʕröd*, *ht*, *hll II*, *hemah*, *hms*, *haræb*, *hrh*, *hrm*, *ibh*, *irp*, *jad*, *jnh*, *jst*, *jqd*, *jr*, *jrh I*, *jrš*.

¹⁰ Vgl. Literaturverzeichnis I „Zu Vokabular und Metaphorik der Gewalt“.

¹¹ Vgl. Literaturverzeichnis Ia „*dam*“ und Ib „*hrm*“.

¹² Vgl. Literaturverzeichnis II a „Gen 4“.

¹³ Vgl. Literaturverzeichnis II b „Ex 4, 24–26“.

¹⁴ Vgl. den Rest von Literaturverzeichnis II „Zu Schlüsseltexten für die Frage nach der Gewalt“. Hier ist keine Vollständigkeit der Texte angestrebt. Es wurde nur zusammengestellt, was bei den Vorbereitungsarbeiten für dieses Buch aus verschiedenen Gründen besonders verfolgt wurde.

Städten handgemein geworden wären¹⁵. Die stärker vom Buch Josua beeindruckte Albright-Schule kam gegen diese Auffassung noch nicht wirklich an. Aber im Laufe der Zeit lieferte die Archäologie doch einige bedenkenswerte Fakten, die mindestens teilweise in eine andere Richtung wiesen, vor allem die Zerstörung von Hazor¹⁶. Inzwischen haben wir uns mit der Destruktion der soziokulturellen Voraussetzungen der Theorie von friedlich einsickernden Kleinvieth-nomaden auseinanderzusetzen¹⁷. Ferner gibt es inzwischen einen vor allem soziologisch orientierten Entwurf der Entstehung des israelitischen Stämmesystems, bei dem kämpferische Bandentätigkeit, Befreiungsaktionen egalitär eingestellter segmentärer Verbände, Vertreibung der in ihren Stadtburgen verschanzten kanaänischen Herrschaftseliten, ja auch listenreiches Knacken der ummauerten Städte selbst unentbehrliche Theorieelemente darstellen.

¹⁵ Als Überblick mit Literaturangaben vgl. *M. Weppert*, Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion. Ein kritischer Bericht (FRLANT 92) Göttingen 1967; ergänzend dazu *ders.*, The Israelite „Conquest“ and the Evidence from Transjordan, in: F. M. Cross (Hg), Symposia Celebrating the Seventy-Fifth Anniversary of the Founding of the American Schools of Oriental Research (1900–1975), Cambridge, MA, 1979, 15–34. Auch die neueste Darstellung dieser Phase der Geschichte Israels, *J. M. Miller*, The Israelite Occupation of Canaan, in: J. H. Hayes – J. M. Miller (Hg), Israelite and Judaeon History (OTL) London 1977, 213–284 (Literatur!), kommt im Endeffekt wieder zu dieser Vorstellung. In welchem Maß man aber selbst unter ihren Voraussetzungen mit Krieg und kriegerischem Geist in den Anfängen Israels rechnen müßte, zeigt *L. Perlitt*, Israel und die Völker, in: G. Liedke (Hg), Frieden – Bibel – Kirche (SFF 9) Stuttgart 1972, 17–64, 19–21 und 38–50.

¹⁶ Diese Linie der Betrachtung wird in den letzten Jahren vor allem in Israel fortgeführt. Vgl. z. B. aus dem in Anm. 15 zitierten Sammelband (Cross, Symposia) die Beiträge von *A. Malamat*, Israelite Conduct of War in the Conquest of Canaan, 35–56, und *Y. Yadin*, The Transition from a Semi-Nomadic to a Sedentary Society in the Twelfth Century B.C.E., 57–68. Weitere Literatur: *J. M. Miller*, Israelite Occupation (vgl. vorige Anm.) 262–264.

¹⁷ Vgl. z. B. *N. K. Gottwald*, Were the Israelites Pastoral Nomads?, in: J. Jackson – M. Kessler (Hg), Rhetorical Criticism. FS James Muilenburg, Pittsburgh, PA, 1974, 223–255; *T. L. Thompson*, Historical Notes on „Israel's Conquest of Palestine: A Peasant's Rebellion?“, JSOT 7 (1978) 20–27; *N. K. Gottwald*, The Hypothesis of the Revolutionary Origins of Ancient Israel: A Response to Hauser and Thompson: JSOT 7 (1978) 37–52. Ferner, obwohl von älteren Perioden und anderen Regionen handelnd, wegen der zahlreichen Literaturverweise zum Nomadenproblem: *T. L. Thompson*, The Background of the Patriarchs: A Reply to William Dever and Malcolm Clark: JSOT 9 (1978) 2–43; *K. A. Kamp – N. Yoffee*, Ethnicity in Ancient Western Asia During the Early Second Millennium B. C.: Archaeological Assessments and Ethnoarchaeological Prospectives: BASOR 237 (1980) 85–104. Unabhängig davon: *B. Zuber*, Vier Studien zu den Ursprüngen Israels. Die Sinaifrage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung (OBO 9) Freiburg i. Br. 1976, 99–138 (Nomadentum und Selbstigkeit).

Ich meine den von Mendenhall eher etwas extravagant und unglaubwürdig vorgetragenen, inzwischen aber von Gottwald in einem sehr breit und ausgewogen angelegten Werk vertretenen Entwurf der Anfänge Israels¹⁸. Mit dieser Sicht kehrt, wenn auch losgelöst von der Idee, die Protoisraeliten seien festorganisierte Vollnomadenstämme gewesen, der klassische Satz Wellhausens zu uns zurück: „Das Kriegslager, die Wiege der Nation, war auch das älteste Heiligtum. Da war Israel, und da war Jahve“¹⁹.

2.4 Jahwekrieg und Jahwe als Krieger

Dies führt zu einem weiteren Komplex, mit dem sich die alttestamentliche Wissenschaft zunehmend intensiver beschäftigt hat: dem Krieg, und vor allem dem Krieg als sakralem Geschehen²⁰. Die klassische Kontroverse, die sich später in umgekehrter Gestalt zwischen Gerhard von Rad und Manfred Weippert wiederholen sollte, fand zu Beginn des Jahrhunderts zwischen Friedrich Schwally und Wilhelm Caspari statt. Schwally beschrieb den „heiligen Krieg“, und er sah in ihm ein verbreitetes Typicum primitiver Gesellschaften, von dem auch Israels Anfänge geprägt waren und das Israel nie ganz abstieß. Caspari schrieb dagegen vom „Jahwekrieg“, einer durchaus israelitischen Angelegenheit, die das zunächst friedliche Israel erst langsam zur eigenen Glaubensverteidigung lernen mußte. In der Zeit des ersten Weltkriegs erschienen einige eher zwielichtige Broschüren. In den zwanziger Jahren äußerten sich Max Weber im Rahmen seiner umfassenderen Darstellung des antiken Judentums gründlich zum Bezug Israels zum Krieg. In den dreißiger Jahren arbeitete W. Müller in einer Dissertation über den „Rest“ das Thema Krieg auch von der altorientalischen Umwelt her auf. In den vierzi-

¹⁸ G. E. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine*: BA 25 (1962) 66–87; *ders.*, *The Tenth Generation*, Baltimore 1973; N. K. Gottwald, *Domain Assumptions and Societal Models in the Study of Pre-monarchical Israel*, in: *Congress Volume Edinburgh 1974* (VT.S 28) Leiden 1975, 89–100; *ders.*, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 B.C.E.*, Maryknoll, NY, 1979. Vgl. auch das Diskussionsheft JSOT 7 (1978).

¹⁹ J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1895, 26.

²⁰ Die genauen Titel für alles Folgende, dazu die restliche bibliographische Information zum Thema „Krieg usw.“ finden sich im Literaturverzeichnis IIIa „Krieg, heiliger Krieg, Jahwekrieg“.

ger Jahren äußerte sich Johannes Pedersen in seinem umfassenden Werk über Israel zum Thema. Doch die Arbeit, die dann zu Veröffentlichungslawinen führen sollte, erschien erst nach dem zweiten Weltkrieg: Gerhard von Rads Schrift „Der Heilige Krieg im alten Israel“. Inzwischen war auch die Kriegerrolle aus Qumran ans Licht getreten²¹, und die Texte aus Ras Schamra wurden auf breiterer Basis ausgewertet. Auch diese beiden Tatsachen mögen dazu beigetragen haben, daß in den sechziger und siebziger Jahren die Untersuchungen sich häuften. G. von Rad hatte im Grunde die deuteronomistische Kriegsideologie ins Blickfeld gerückt, wenn er sie auch für eine recht getreue Spiegelung „amphiktyonischer“ Verhältnisse der Frühzeit hielt. Eine ganze Reihe von Arbeiten führte seinen traditions- und formgeschichtlichen, vor allem inneralttestamentlich interessierten Ansatz weiter. Von Smend, Weippert und Stolz wurde er in wichtigen Punkten zurechtgerückt, vor allem auch durch Heranziehung außeralttestamentlichen Vergleichsmaterials. Letzteres ist dann typisch für viele Untersuchungen, die vor allem in Nordamerika vorgenommen wurden, und dort speziell in der Schule von F. M. Cross²². Bei ihm und seinen Schülern geriet vor allem die mit der sakralen Kriegsauffassung wohl notwendig verbundene Vorstellung von Jahwe als einem kriegerischen Gott deutlicher in den Blick. Henning Fredrikssons Pionierarbeit über „Jahwe als Krieger“ aus dem Jahre 1945 wurde mehrfach weitergeführt und verfeinert. Durch diese Untersuchungen verlagerte sich das Interesse bald zu einem weiteren Textbereich, der zwar nie ganz unbeachtet geblieben war, aber doch in den beiden letzten Jahrzehnten so sorgfältig wie noch nie zuvor untersucht worden ist: die Orakel gegen fremde Nationen in den Prophetenbüchern²³. Hier gibt es dann Zusammenhänge mit dem Krieg in der apokalyptischen Literatur. So war schließlich ein Weg der Forschung gegangen, bei dem sich Religion und Gewalt immer wieder als engstens verbunden zeigten. Er begann bei den Anfängen Israels und zog sich bis in die jüngsten

²¹ Für Editionen, Übersetzungen, Kommentare und wichtigere Sekundärliteratur vgl. P. R. Davies, *1QM, the War Scroll from Qumran. Its Structure and History* (BibOr 32) Rom 1977, 125–127.

²² Vgl. hierzu im Literaturverzeichnis zusätzlich III c „Gewalttätige Züge an Jahwe“.

²³ Vgl. Literaturverzeichnis II e „Völkerorakel“.

Schichten des Alten Testaments. Immer mehr Forschungsaktivität hat sich nach Amerika verlagert, doch fehlen auch europäische Beiträge nicht.

2.5 Fluchpsalmen und Rache

Eher ein Bild der gleichmäßig dahinplätschernden Forschungskontinuität bietet demgegenüber die Beschäftigung mit den Themen Gewalt, Feinde, Fluch, Rache im Bereich der Psalmen und den zuzuordnenden Texten, etwa den Konfessionen im Jeremiabuch. Seit S. Mowinckels „Psalmenstudien“ ist die Frage, wer eigentlich die „Feinde“ vieler Psalmenbeter seien, mit Nachdruck gestellt, und sie ist offenbar immer noch nicht befriedigend beantwortet, sodaß sie immer von neuem angegangen wird²⁴. Einige der Untersuchungen dieser Frage sind in der Verlängerung ihrer Linien bis ins zwischen-testamentarische Schrifttum und ins Neue Testament gelangt, wo sie wichtig werden für die Deutung des Todesgeschicks Jesu²⁵. In engem Zusammenhang damit stehen Arbeiten zu Fluch und Rache, speziell dann zu Fluch- und Rachepsalmen²⁶. Die Beschäftigung mit den Fluch- und Rachepsalmen ist eine der wenigen Gelegenheiten, wo es schon einmal zu grundsätzlichen Überlegungen hinsichtlich des Themas „Gewalt“ kommt.

2.6 Legitime Gewalt

Alles bisher Angeführte zusammengenommen ist nun schon sehr viel. Und doch ist damit überhaupt erst der Bereich dessen abgeschritten, was man als Gewalt zwischen Großgruppen und als illegitime Gewalt gegen einzelne bezeichnen kann. Walter Benjamin hat

²⁴ Vgl. Literaturverzeichnis III d „Die Feinde der Psalmenbeter“.

²⁵ Vgl. O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23) Neukirchen-Vluyn 1967; L. Ruppert, Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum (FzB 5) Würzburg 1972; ders., Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs (SBS 59) Stuttgart 1972.

²⁶ Vgl. Literaturverzeichnis III e „Vergeltung, Rache, Fluch, „Fluchpsalmen““.

in seinem Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“²⁷ jedoch mit Recht herausgestellt, daß die eigentliche Problematik der Gewalt in dem Bereich liegt, den man heute gern als „strukturelle Gewalt“ bezeichnet, ja nochmals zuvor einfach in der „legitimen Gewalt“, im System des jeweils geltenden Rechts. Denn bestehende Rechtsverhältnisse können nur durch Gewalt begründet, durch Androhung von Gewalt aufrechterhalten und häufig auch nur durch neue Gewalt modifiziert werden. So müßte man, wollte man die Detailbeschäftigung unserer Wissenschaft mit der Gewalt vollständig auflisten, nun eigentlich auch noch nach den Arbeiten zu Gesetz, Recht, Staat und anderen Ordnungsgefügen fragen. Doch können wir uns das auch wieder ersparen, denn diese Gegenstandsbereiche dürften bei uns kaum einmal unter der Rücksicht des Bezugs zur Gewalt studiert werden²⁸. Vielleicht klingt das Thema noch am ehesten bisweilen an, wenn es um die Geschichte Davids und um den Traditionsbruch beim Übergang der israelitischen Stammesgesellschaft zur Staatlichkeit geht²⁹.

2.7 Tiere, Opfer und Kult

Ein weiterer Aspekt, der in unseren Arbeiten nur selten zur Sprache kommt, ist die Gewalttätigkeit der Tiere des unbewohnten irdischen Bereichs und die gewaltsame Zurückdrängung dieses chaotischen Bezirks durch Mensch und Gott, in der altorientalischen Bildkunst

²⁷ Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 47 (1920/21) 809–832; leicht zugänglich: *W. Benjamin*, Gesammelte Schriften II,1 (Hg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser) Werkausgabe Band 4, Frankfurt a. M. 1980, 179–203; Anmerkungen der Herausgeber: ebd. II,3 Werkausgabe Band 6, 943–946.

²⁸ Am ehesten wäre noch hinzuweisen auf die in den letzten Jahren an Zahl zunehmenden Arbeiten zur Sozialkritik der Propheten und die Früchte der methodologisch allerdings oft etwas fragwürdigen Bewegung für eine „materialistische Exegese“.

²⁹ Vgl. vor allem *F. Crusemann*, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (WMANT 49) Neukirchen-Vluyn 1948; neuestens ferner: *M. Weinfeld*, The Transition from Tribal Rule to Monarchy and its Impact on the History of Israel, in: D. J. Elazar (Hg.), Kinship and Consent. The Jewish Political Tradition and its Contemporary Uses, Jerusalem 1981, 151–166. Interessant ist, daß schon das ChrG über den Zusammenhang der Staatsgründung mit „Blut“ reflektiert und daraus ableitet, daß erst Salomo den Tempel bauen durfte: vgl. *M. Bič*, Davids Kriegsführung und Salomos Bautätigkeit, in: M. S. H. G. Heerma von Voss u. a., Travels in the World of the Old Testament. FS M. A. Beek (SSN 16) Assen 1974, 1–11.

vor allem dargestellt durch den Bildtyp des „Herrn der Tiere“³⁰. Von dieser Frage ist es nicht weit zu den Tieropfern im Kult, die ja außerdem oft nur als Ersatz für eigentlich geforderte Menschenopfer betrachtet werden. Das führt zum Kult- und Opferwesen. Besonders wichtig sind hier die Arbeiten zum Menschenopfer³¹, zur Symbolik des Bluts im Kult³² und zur sogenannten Kultkritik der Propheten und einiger Psalmen, insofern auch in ihr das Gewaltthema berührt wird³³.

2.8 Zusammenfassung

Hier sei der Überblick über die punktuelle Beschäftigung der alttestamentlichen Wissenschaft mit der „Gewalt“ abgebrochen. Vielleicht ließen sich noch weitere Seitenpfade entdecken, die unbeabsichtigt zu ihm hinführen. Aber was würde es helfen? Auch so ist schon klargeworden, daß kaum ein die Alttestamentler beschäftigender Bereich oder Gesichtspunkt ausgespart werden kann, wenn es um Gewalt geht – und insofern bewegen wir uns eigentlich auch ständig in seiner Nähe. Aber zugleich verbinden wir die einzelnen Themen nicht unter der Rücksicht der Frage nach der Gewalt miteinander. Nirgends taucht die „Gewalt“ als grundsätzliche und alles zusammenhängend durchdringende Frage auf.

Peter C. Craigie erzählt in seinem Buch über den Krieg, wie ihn, als er noch Student war, das Problem des „heiligen Krieges in Israel“ zu bedrängen begann. Er ging zu einem seiner Professoren und fragte ihn um Rat. Dieser empfahl ihm einige Kommentare und G. von Rads Buch „Der Heilige Krieg im alten Israel“. Craigie berichtet: „Ich machte mich ans Studium und kam auf eine Menge interessanten linguistischen, historischen und kulturellen Wissens. Aber ich fand nichts, was auf meine eigene Frage geantwortet hätte:

³⁰ Hierzu in Verbindung mit Ijob 38–41 vgl. *O. Keel*, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121) Göttingen 1978, vor allem 64–125. Von hier her wäre auch neu über die Aussagen der jahwistischen und priesterschriftlichen Urstandserzählungen zum Verhältnis Mensch–Tier nachzudenken.

³¹ Vgl. Literaturverzeichnis III f „Menschenopfer“.

³² Vgl. Literaturverzeichnis Ia „*dam*“.

³³ Vgl. Literaturverzeichnis II c „Kultkritische Texte“.

auf die theologische Angst, die ich deshalb hatte, weil Gott und Krieg als dasselbe erschienen“³⁴.

Vielleicht macht dieses Erlebnis eines Theologiestudenten deutlich: Die Tatsache, daß wir uns intensiv mit den Wortbedeutungen und der Verwendung von Wörtern für Gewalttätigkeit, mit blutigen Erzählungen wie der von Kain und Abel, mit der historischen Frage der gewaltsamen Eroberung Kanaans durch Israel, mit Institutionen und Theoremen wie Heiligem Krieg und Jahwekrieg, mit halbmythischen Aussagen über Jahwe als göttlichen Kämpfer, mit Orakeln gegen andere Völker und apokalyptischen Endkampfphantasien, mit Fluch- und Rache psalmen und den Gebeten ungerecht Verfolgter, mit Gewalttat bei der Stiftung von Staat und Recht, mit im Schutz des Staats gedeihender, legal oft einwandfreier, aber dennoch der Ausbeutung und Unterdrückung von Menschen dienender Gewalt, mit deren prophetischer Kritik, mit der Gewaltbeziehung zwischen Mensch und Tier, mit blutigen Tier-, ja Menschenopfern und wiederum deren prophetischer Kritik beschäftigen, sichert uns keineswegs davor, daß wir vielleicht die wichtigsten oder doch wenigstens die unsere Schüler und Zeitgenossen am meisten bedrängenden Fragen verfehlen. In manchen Fällen mag unsere emsige Vielgeschäftigkeit sogar den geheimen Zweck haben, vor lauter Vor- und Einzelfragen vielleicht vor der Begegnung mit den eigentlichen Fragen bewahrt zu bleiben.

Doch vielleicht tue ich mit solchen Worten auch manchem Kollegen Unrecht. Vielleicht ist doch manche Arbeit über die Feinde in den Klagepsalmen letztlich nur deshalb geschrieben worden, damit der Schreiber selber wieder die Psalmen ohne innere Beklemmung beten konnte – auch wenn sich das nachher nicht objektiv in der Veröffentlichung niederschlug. Und es gibt dann doch auch Veröffentlichungen, die sich mit der eigentlichen Sachfrage selbst auseinandersetzen, wenn ihre Zahl auch weitaus geringer ist als die Zahl der bisher vorgeführten Veröffentlichungen. Von diesen Arbeiten sei nun im folgenden kurz berichtet.

³⁴ P. C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament*, Grand Rapids 1978, 106 (Übersetzung von mir).

3 „Gewalt“ als Hauptproblem

3.1 Vorbemerkungen

Ich beschränke mich hier auf Veröffentlichungen von Alttestamentlern. Ich gehe also nicht auf Systematiker oder praktische Theologen ein, die sich zur Bedeutung des Alten Testaments für die Kirche oder für die Theologie geäußert haben. Meist gehen sie auch von einem anderen Problem aus als von dem der im Alten Testament zutagetretenden Gewalt³⁵. Das Problem der Gewalt erscheint zwar dann gewöhnlich auch, aber doch meist erst an untergeordneter Stelle im Systemzusammenhang.

3.2 Zu Gewalt überhaupt

Das Stichwort „Gewalt“ wird bei Alttestamentlern erst in allerjüngster Zeit vernehmbar.

3.2.1 H. D. Preuß 1978

1978 erschien in der Taschenbuchreihe „Zur Sache – Kirchliche Aspekte heute“ als Nr. 14 eine im Auftrag der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern erarbeitete Aufsatzsammlung „Macht und Gewalt. Leitlinien lutherischer Theologie zur politischen Ethik heute“. In ihr findet sich ein Beitrag von H. D. Preuß, „Alttestamentliche Aspekte zu Macht und Gewalt“³⁶. Preuß betont sofort, daß innerhalb des alttestamentlichen Raums nicht so etwas wie eine „Vergeistigung oder Pazifizierung des dann nur in seinen Anfängen kriegerischen Gottesbildes“ stattgefunden hat, erst recht nicht ein „fortschreitender Entwicklungsprozeß“. Allenfalls könne man gegen Ende von einer „Verlagerung“ ins Eschatologische reden. Der alttestamentliche „Friedensgedanke“ habe auch keineswegs zu einer „prinzipiellen Kritik an Macht und Gewalt gefunden“ und besage eher einen „Nicht-Krieg“ als das, was wir heute mit „Frieden“ meinen (124).

³⁵ Vgl. etwa die bei H. Seebaß, *Biblische Hermeneutik* (Urban Taschenbücher 199) Stuttgart 1974, besprochenen Autoren, die im übrigen auch einige Bibelwissenschaftler einschließen.

³⁶ H. Greifstein (Hg), *Macht und Gewalt. Leitlinien lutherischer Theologie zur politischen Ethik heute*, Hamburg 1978, 113–134.

Preuß behandelt dann inhaltlich Jahwe als „Kriegsmann“ und den Jahwekrieg, das bleibend Kriegerische im Verhältnis Israels zu den anderen Völkern, das kriegerische Element in Jahwes Theophanie und Epiphanie, die Gewalt in den eschatologisch-apokalyptischen Entwürfen.

Wichtiger aber sind die an den Anfang der Ausführungen gestellten grundsätzlichen Erwägungen. Nach ihnen gibt es in der Bibel für die Fragen von Macht und Gewalt keinen einheitlichen Befund. Das Alte Testament ist „in seiner Sicht der Phänomene von der des Neuen Testaments in vielen Bereichen seiner Texte weit geschieden“ (115). Daher bliebe „ein wertungsfreies Nebeneinander der beiden biblischen Testamente“ unzureichend (116). Vom Neuen Testament her muß bei diesem Thema eine schriftgemäße Verkündigung „zur Predigt gegen Teile der Schrift“ werden (117). Nur in Randbereichen gibt es hinsichtlich des Themas „Gewalt“ schon innerhalb des Alten Testaments eine beginnende Dialektik, etwa wenn in den Psalmen neben den Aussagen über die „Feinde“ solche über die „Armen“ stehen (118).

An den manchmal etwas gewundenen Ausführungen gewinnt man den Eindruck, daß es Preuß nicht leicht fällt, einen „Teil“ (117) des Alten Testaments einfach vom Neuen Testament her mit einem „Nein“ zu bedenken. Aber er sieht offenbar keine andere Möglichkeit als die Alternative zwischen Wahr und Falsch.

3.2.2 J. Ebach 1980

Das 1980 erschienene Buch von Jürgen Ebach „Das Erbe der Gewalt“ behandelt zwar nur im ersten von vier Teilen das Alte Testament³⁷. Doch er ist der grundlegende, und hier ist der Verfasser auf seinem Fachgebiet. Es handelt sich um eine alle kritischen Punkte berührende und im Urteil sehr ausgewogene Darstellung. Nichts wird verschwiegen oder beschönigt, aber alles wird auch in seine damaligen Zusammenhänge gestellt und nicht sofort mit falschen Wertmaßstäben gemessen. Jahwe ist gerade als Israels Retter gewalttätig. Der Krieg ist nicht „heiliger“ als alle anderen Lebensberei-

³⁷ J. Ebach, *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte* (GTB Siebenstern 378), Gütersloh 1980, 14–56: *Gewalt und Krieg im Alten Testament*. Es folgen Teile über das Neue Testament, die Wirkungsgeschichte und gegenwärtige Fragen.

che und als in allen Nationen der damaligen Welt. Dazu besteht die Tendenz, ihn der Verfügung des Menschen zu entziehen. Die Propheten sind gegen die rechtsstaatlich gepflegte und geschützte Gewalt. Sie nähren die Hoffnung auf das Ende der Kriege. Die Kain-Abel-Erzählung wird als Darstellung des Übergangs von individueller auf strukturelle Gewalt gedeutet. Nächstenliebe und Verzicht auf Haß innerhalb Israels gehen zusammen mit der Aufbietung aller Härte und Grausamkeit, wenn es um die Sicherung der Identität des Volkes geht – wie etwa in den Ausrottungsgesetzen des Deuteronomiums deutlich wird.

Im ganzen ergibt sich das Bild von zwei Linien, die unverbunden nebeneinander her laufen, bisweilen sich auch umschlingen. Im Neuen Testament setzt sich dann eher die Aufdeckung des überall herrschenden Gewaltzusammenhangs und die Aufforderung zum Gewaltverzicht durch.

Für uns heute betrachtet Ebach die Bibel als eine Art Erbgut, in dem sich „vielerlei Erbstücke finden, darunter museale, verstaubte, offenkundig wertvolle, solche vielleicht, die überraschend brauchbar sind“ (109). Wir müssen uns ans Aussortieren begeben und zusehen, was noch verwendbar ist.

Ebachs eigene Optionen gehen in Richtung alternativer Unternehmungen und konkreter Utopien. Dabei bleibt „die Veränderung der Gesamtgesellschaft auf Solidarität und Gewaltlosigkeit das Ziel, freilich nicht ein Nahziel, dem gegenüber ein Alles-oder-Nichts der einzig mögliche Weg“ wäre (124). Ebach gewinnt offenbar eine hohe Ausgeglichenheit und Freiheit gegenüber dem Zutagetreten der Gewalt im Alten Testament gerade dadurch, daß er die Bibel nicht als letzte Autorität betrachtet, sondern nur als Hilfe für die utopische Fantasie, die zu ihren Entscheidungen dann von woandersher kommt. So kann er mit dem Alten Testament eklektisch umgehen, ihm dabei aber vielleicht sogar besser gerecht werden als eine formalistisch am Neuen Testament fixierte Einstellung, die stets in der Gefahr sein wird, Texte und ganze Textkomplexe sofort für überwunden und überholt zu erklären³⁸.

³⁸ Neben den Titeln von Preuß und Ebach wären hier noch zwei andere zu erwähnen. Nicht zugänglich war mir *J. Lasserre, Non-violence et Ancien Testament*, Poitiers 1977. Schon in den Umkreis der von R. Girard beeinflussten Literatur gehört *N. Lohfink* und *R. Pesch, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten*

3.3 Zu den Fluch- und Rache psalmen

Vor dieser also höchst rezenten und noch ganz anfangshaften Zuwendung von Alttestamentlern zum umfassenden Thema „Gewalt“ gab es nur Auseinandersetzungen mit speziellen Reizthemen aus dem Gegenstandsbereich: dem Thema „Fluchpsalmen“ und dem Thema „Krieg“. Doch haben sie einen gewissen Modellcharakter. Deshalb sollen die wichtigeren Äußerungen dazu aus den letzten Jahrzehnten vorgestellt werden.

Die sogenannten Fluch- oder Rache psalmen zwangen einfach deshalb immer wieder zur Auseinandersetzung, weil die katholischen Bibelwissenschaftler, normalerweise Geistliche, sie täglich im Stundengebet zu rezitieren hatten, und weil es auch breite evangelische Traditionen gab, die Psalmen als Gebete zu sprechen oder zum Beispiel am Krankenbett vorzulesen³⁹. Da war man immer von neuem konfrontiert mit den Bitten an Gott, die Feinde zu vernichten, ja man war aufgerufen, sich mit diesen Bitten zu identifizieren und sie ins eigene Leben zu übertragen.

3.3.1 A. Miller 1943

Ältere Hilfen hatten aus dem Geist der allegorischen Auslegungstradition heraus dazu geraten, in den Feinden Satan und sein Reich, in der angesprochenen Situation die eschatologische Endauseinandersetzung, im Betenden Christus selbst zu sehen. Demgegenüber versuchte Athanasius Miller 1943 einen historisch-kritischen Zugang zum Problem zu finden⁴⁰. Millers Ausgangspunkt ist der enge Zusammenhang von Religion und Recht in Israel. Er interpretiert das israelitische Rechtswesen als durchgehend sakral. Der Übeltäter wurde der Gottheit zur Bestrafung übergeben. Letztlich sind die Rachedgedanken der Psalmen also gerade der Ausdruck dafür, daß es in Israel keine „selbständig handelnde Rache“ gab (101). Die Herstellung der Gerechtigkeit in der Welt wurde allein Gott überlassen.

und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz (Schriften der katholischen Akademie in Bayern 87) Düsseldorf 1978 (vgl. auch *N. Lohfink*, Was hat Jesus genutzt?: BiKi 34 [1979] 39–43).

³⁹ Vgl. *E. Hirsch*, Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, Tübingen 1936, 6f: Dort erzählt Hirsch, wie seine theologische Einstellung zum ganzen Alten Testament entscheidend beeinflusst wurde durch die Reaktion einer kranken Frau, der er während des 1. Weltkriegs am Krankenbett den 91. Psalm vorlas.

⁴⁰ *A. Miller*, Fluchpsalmen und israelitisches Recht: Ang. 20 (1943) 92–101.

3.3.2 H. A. Brongers 1963

Auf der gleichen Linie wie Miller bewegt sich 1963 der Protestant Brongers⁴¹. Nach einer gründlichen und übersichtlichen Darstellung von Art und Funktion der Rache- und Fluchmotive in den Psalmen geht auch er von der starken Identifizierung von Sache Jahwes und Sache Israels in der Rechtsgemeinschaft aus. Alles wird noch zugespitzt dadurch, daß der israelitische Glaube darauf angewiesen ist, daß sich die Gerechtigkeit im Diesseits durchsetzt. Es geht daher nicht um „banale Racheübung“, sondern „um das Recht Jhwhs, das unter allen Umständen aufrechterhalten werden soll, damit die ganze Welt erfahre, daß Er Herrscher ist in Jakob und bis an der Erde Enden!“ (42). Brongers scheint der Meinung zu sein, nach Entgegennahme dieser Erklärung könne man die Psalmen auch heute ohne weiteres beten.

3.3.3 R. Schmid 1967

Rudolf Schmid, der 1967 in einem Festschriftartikel auf ähnliche Gedanken zurückgriff⁴², tut sich da etwas schwerer. Er versucht deshalb in der zweiten Hälfte seiner Ausführungen, vom Neuen Testament her nachzuweisen, man solle als Christ alle diese Gebetstexte in eschatologischem Kontext verstehen, man könne „den Vollzug des vom Psalmisten erlebten Gerichts in die Endzeit verlegen“ (389). Damit gewinnt er ein Prinzip der traditionellen Allegorese zurück, allerdings als vom Ganzen der Bibel her kritisch gesichert.

3.3.4 N. Füglistner 1969

Auf diesem Weg geht auch Notker Füglistner 1969 in seinem streitbaren Aufsatz über den „Mut zur ganzen Schrift“⁴³, und er geht noch einige Schritte weiter. Dieser Aufsatz hatte das Ziel, die vorgesehe-

⁴¹ H. A. Brongers, Die Rache- und Fluchpsalmen im Alten Testament, in: OTS 13, Leiden 1963, 21–42.

⁴² R. Schmid, Die Fluchpsalmen im christlichen Gebet, in: Theologie im Wandel. FS der Kath.-theol. Fakultät Tübingen 1817–1967, I, München 1967, 367–393.

⁴³ N. Füglistner, Vom Mut zur ganzen Schrift. Zur Eliminierung der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen Römischen Brevier: StZ (1969) 186–200. Eine etwas gekürzte Zweitveröffentlichung dieses Artikels ist: *ders.*, Gott der Rache?, in: T. Sartory (Hg), Entdeckungen im Alten Testament oder Die vergessene Wurzel, München 1970, 117–133.

nen Streichungen im katholischen Lektionar und Stundengebet noch in letzter Minute abzuwenden.

Dieses Ziel erreichte er nicht. Füglicher zeigt zunächst, in welchem Ausmaß Vergeltungsbitten, Vernichtungswünsche, ja auch indikativische Feststellungen über entsprechendes Handeln Gottes den gesamten Psalter durchziehen: nicht nur die Klagelieder, sondern zumindest ebenso stark die sogenannten messianischen Psalmen. „Mit dem Streichen von ein paar besonders anstößigen Stellen“ sei dem Phänomen auf keinen Fall wirksam beizukommen (191). Es geht hier schon um „Wesen und Struktur der gesamtbiblischen (d. h. der alt- und neutestamentlichen) Botschaft und Theologie“ (191). Hier kommen zwei wesentliche Kategorien der biblischen Soteriologie zum Zug, das „Gericht“ und der „Krieg“. Sie sind auch im Neuen Testament keineswegs aufgehoben, wie viele Belege zeigen (190 und 192). Doch erhalten sie schon im Alten Testament – nicht erst, wie Schmid meinte, im Neuen – eine dämonisch-eschatologische Färbung (192f), übersteigen damit die Grenzen von Raum und Zeit (194) und werden eschatologisch (194). Dabei ist alles ganz theozentrisch zu sehen. Gott ist der eigentlich Angefochtene. Er allein ist Richter und Herrscher. Es geht nicht um irgendein privates Gut, sondern allein im Gottes Herrlichkeit und Herrschaft (194–196). Der Psalmenbeter tritt in ein „überindividuelles Groß-Ich“ ein – und auch dies schon von Sinnschichten des Alten Testaments her⁴⁴. Dies kann implizieren, daß er, sich mit Christus identifizierend, mit den Verwünschungen auch sich selbst meint und sie über sich selbst spricht (198 f).

Diese Überlegungen, die ja nun nicht im Namen einer ungeprüft übernommenen allegorischen Verständnistradition, sondern im Namen einer auf ihrer eigenen Ebene nur weit genug vorangetriebenen historisch-kritischen und literaturkritischen Exegese vorgetragen wurden, sind, soweit ich sehe, noch nirgends aufgegriffen und überprüft oder ausgebaut worden.

3.3.5 O. Keel 1969

Othmar Keel versuchte 1969 im Anhang seines Buches „Feinde und

⁴⁴ Hier verweist F. auch auf J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen* (SBS 18) Stuttgart 1966.

Gottesleugner“ darzutun, daß die Fluchwünsche der Psalmen trotz ihrer Christusferne oft angemessener Ausdruck auch der inneren Situation von Christen sind⁴⁵.

3.3.6 G. E. Mendenhall 1973

Zwei weitere, in diesem Zusammenhang anzuführende Arbeiten gehen nicht eigentlich über die Fluchpsalmen, sondern knüpfen an dem gewöhnlich mit „rächen“ übersetzten Wort *nqm* an. Sie bemühen sich um die Klärung des Verständnisses von sogenannten Rache Wünschen auch schon im ursprünglichen Aussagesinn.

G. E. Mendenhall handelt in einem ausführlichen Kapitel seines 1973 erschienenen Buchs „The Tenth Generation“ über die „Rache Jahwes“, wobei er das Wort „Vengeance“, „Rache“, sofort in Anführungszeichen setzt⁴⁶. Nach ihm meint *nqm* niemals privatrechtliche Deliktshandlung, sondern nur legitime Ausübung von Gewalt zur Wiederherstellung des Rechts, und zwar durch eine gesellschaftlich anerkannte Autorität, deren Recht letztlich von der Gottheit kommt. In Israel ist normalerweise Jahwe selbst das Subjekt der Aussage. Infolge der Konzeption Israels als einer Suzerängemeinschaft unter Jahwe übt er seine Herrschaft direkt, nicht durch staatliche Autoritäten vermittelt aus. Deshalb muß er zur Aktion des *nqm* aufgefordert werden⁴⁷.

3.3.7 W. Dietrich 1976

Walter Dietrich, der Mendenhalls Buch nicht zu kennen scheint, zieht in seinem Aufsatz über die „Rache“ aus dem Jahre 1976⁴⁸ nicht nur *nqm*, sondern auch benachbarte Wörter heran und untersucht etwa 130 Belege. Auch er stellt sofort fest, daß es im Zusammenhang

⁴⁵ O. Keel, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image des Widersachers in den Individualpsalmen (SBM 7) Stuttgart 1969, 226–231.

⁴⁶ G. E. Mendenhall, The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition, Baltimore 1973, 69–104 (The „Vengeance“ of Yahweh). Die diesbezüglichen Überlegungen sind bei ihm wesentlich älter. Vgl. ders., „God of Vengeance, Shine Forth!“, Wittenberg Bulletin 45 (1948) 37–42.

⁴⁷ Inzwischen ist die philologische Basis der Thesen von Mendenhall ernsthaft in Frage gestellt: vgl. W. T. Pitard, Amarna *ekēmu* and Hebrew *nāqam*: Maarav 3 (1982) 5–25.

⁴⁸ W. Dietrich, Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema: EvTh 36 (1976) 450–472.

meist um Gott geht, nicht um einen Menschen. Jahwe ist „der einzige absolut zuverlässige Garant dafür, daß Unrecht nicht unge-sühnt bleibt“ (458). Rechtlich gesehen ist unsere heutige scharfe Unterscheidung von privater und öffentlicher Deliktshandlung auf die israelitische Gesellschaft nicht anwendbar. In ihr herrscht in dieser Hinsicht eine eigentümliche Geschiebelage. Es gibt auch so etwas wie „gesellschaftlich normierte Privatstrafe“ (461). Die Vorstellung vom rechtsdurchsetzenden gewaltsamen Eingreifen Gottes (im privaten wie im internationalen Bereich) sieht Gott da, wo anders kein Recht geschaffen werden kann, in Analogie zu einem Menschen, der auf privater Ebene rechtens Recht wieder herstellt.

Psychologisch gesehen sei vor allem zu beachten, daß die Übertragung der Rache auf Gott gerade den Verzicht auf eigene Rache bedeute. Der immer wieder beobachtbare Freimut, die eigenen Rachegefühle zu artikulieren, sei aber vielleicht eine Aufforderung an uns, das „gerade auch von der Psychologie propagierte Ideal einer möglichst gründlichen Unterdrückung oder Sublimierung von Rache-wünschen auf eventuelle Mängel oder unerwünschte Nebenwirkungen zu überprüfen“ (466). Im Vergeltungsdenken „kommt immer Protest zur Sprache; Protest aber kann berechtigt sein“ (466 f).

Das Neue Testament fordere zweifellos zum Verzicht auf Rache auf. Doch es bleibe dabei, daß Gott die Rache übernehmen werde. Allerdings weckt dann die Verlassenheit Christi am Kreuz überhaupt „Zweifel an der christlichen Legitimität des Redens von der Rache Gottes, mehr noch: an der Identität des dabei vorgestellten Gottes mit dem im Kreuzesgeschehen sich offenbarenden“ (470). Gott bleibt einer, der „über Sünde nicht gutmütig hinwegsieht.“ Aber er setzt am Ende das Recht durch „nicht mehr, indem er sich für Sünde rächt, sondern indem er den Sünder rechtfertigt“ (472).

Man gewinnt den Eindruck, daß Dietrich im Neuen Testament keine letzte Eindeutigkeit feststellen kann. Doch vorher läuft der Duktus aller Ausführungen so, daß das zurechtgerückte und in seinem Kontext verständlich gemachte Racheethos des Alten Testaments, dort selbst schon umgewandelt in die Übertragung der Rache auf Gott und damit gerade in den eigenen Racheverzicht, etwas für uns durchaus noch Vorbildhaftes sei. Der Schluß des Artikels überrascht. Hier gelang es offenbar nicht, eine Einheit herzustellen.

Allen anderen Autoren, die sich zu den Fluchpsalmen geäußert

haben, scheint dies eher gelungen zu sein – aber nach meinem Eindruck doch wohl nur deshalb, weil sie die zentrale Aussage des Neuen Testaments vom Tod Jesu am Kreuz und von der Rechtfertigung der Sünder nicht oder kaum ins Auge gefaßt haben. Dies zu konstatieren ist immerhin bedeutsam. Fast alle Alttestamentler, die sich am Sonderfall der Fluchpsalmen mit dem Thema Gewalttätigkeit auseinandersetzen, kommen dazu, diese auch für christlich vertretbar, ja betbar zu halten, und das, ohne in die eigentliche Dialektik von Altem und Neuem Testament hineinzugeraten.

3.4 Zum Thema Krieg

3.4.1 *H. Junker 1947*

Ist es bei denen, die sich dem Sonderfall „Krieg“ zuwenden, anders? Hubert Junker knüpft mit seinem Aufsatz zum „Bann gegen heidnische Völker“ aus dem Jahre 1947⁴⁹ zunächst an die ältere kirchliche Deutetradition an. Doch lehnt er deren Antwort, es handle sich bei den Vernichtungskriegen Israels eben um Aktionen aufgrund positiver und einmalig-konkreter Anweisungen Gottes, die als solche auch sittlich gerechtfertigt sein müßten, als heute nicht mehr vertretbar ab. Vielmehr handle es sich nur um „alte rohe Kriegssitte“, die Gott aber zunächst wegen der menschlichen „Herzeshärte“ geduldet habe, genau so wie die Ehescheidung (83). Gottes Offenbarung lief eben so, daß er die Menschheit sich „erst in langsamer und allmählicher Entwicklung“ aus der „Tiefe der sittlichen Verwilderung“ zur Höhe „emporarbeiten“ ließ (85). Nachdem später „das Gesetz der Nächstenliebe in seiner ganzen Reinheit und Vollkommenheit“ bekanntgeworden war, wäre ein Auftrag zur Völkervernichtung durch einen Propheten nicht mehr möglich gewesen (89).

Junker macht also die in der historischen Betrachtung damals übliche Kategorie der „Entwicklung“ auch zu einer theologischen. Damit hätte für uns ein großer Teil der alttestamentlichen Literatur natürlich nur noch exotischen Museumswert.

⁴⁹ *H. Junker*, Der alttestamentliche Bann gegen heidnische Völker als moraltheologisches und offenbarungsgeschichtliches Problem: TThZ 56 (1947) 74–89. Zur älteren Auslegung: 79–82.

3.4.2 N. K. Gottwald 1964

Gleiches läßt sich zu Normann K. Gottwalds Aufsatz über den Heiligen Krieg im Deuteronomium aus dem Jahre 1964 sagen⁵⁰. Nach seiner Auffassung ist der Heilige Krieg „einer der Restbestände alter semitischer Religion, Spreu inmitten des Weizens des altisraelitischen Glaubens“ (308). „Jesus hat mit der Idee, Krieg sei das beliebteste Werkzeug Gottes, emphatisch ein Ende gemacht“ (308). Ich vermute, daß Gottwald heute andere Akzente setzen würde⁵¹.

3.4.3 P. D. Miller 1965

Auf jeden Fall melden sich von da an auch in Nordamerika ganz andere Stimmen zu Wort, und zwar aus dem Umkreis von Harvard, wo damals viel über „God the Warrior“ diskutiert und publiziert wurde⁵². Dies ist auch der Titel eines Aufsatzes von Patrick D. Miller, in dem dieser sich schon Jahre vor der Veröffentlichung seines Buches über den „göttlichen Kriegshelden“ im Jahre 1965 zu den Grundsatzfragen geäußert hat⁵³. Mit Recht schiebt er gleich zu Anfang zu leichte Antworten auf dieses „wirkliche Skandalon des Alten Testaments für den modernen Menschen“ (40) beiseite: etwa, in Wirklichkeit sei es gar nicht so blutig hergegangen, wie dies im Alten Testament aufgebauscht dargestellt werde, oder es handle sich nur um ein Phänomen der Frühzeit, das dann später überwunden worden sei. In Wirklichkeit ziehe sich diese Vorstellung ja bis zum Neuen Testament durch (41). Man müsse sich vielmehr die Gott-Krieger-Aussage des Alten Testaments in Theologie und Predigt positiv zu eigen machen.

⁵⁰ N. K. Gottwald, „Holy War“ in Deuteronomy. Analysis and Critique: RExp 61 (1964) 296–310. Zitate sind von mir übersetzt.

⁵¹ Vgl. *ders.*, The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 B.C.E., Maryknoll 1979, 543–550: Hier versucht G., den *herem* historisch zu reduzieren auf „selective expulsion and annihilation of kings and upper classes and the selective expropriation of resources such as metals – all with the aim of buttressing the egalitarian mechanisms of Israelite society and providing a solid, renewable support base for the peasant economy“ (550). In diesem Sinne sieht er darin dann eine geradezu originelle und von der Sache des alten egalitären Israels her unentbehrliche Prozedur.

⁵² Vgl. oben S. 22 f.

⁵³ P. D. Miller, God the Warrior. A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics: Interp. 19 (1965) 39–46. In *ders.*, The Divine Warrior in Early Israel, Cambridge, MA, 1973, 170–175, werden diese Gedanken gerafft wiederaufgenommen. Zitate sind von mir übersetzt.

Miller sieht in dieser Aussage drei positive Inhalte. Erstens wird durch sie wie durch nichts anderes deutlich, daß Gott konkret in der Geschichte am Werke ist (43). Zweitens kommt in ihr das Herrsein und die Oberhoheit Gottes zum Ausdruck (44). Drittens wird in ihrem Zusammenhang deutlich, worin dann, wenn Gott in der Geschichte handelt, die Aufgabe des Gottesvolkes besteht: nur in Glauben und furchtlosem Vertrauen (45).

Es ist vielleicht nicht zufällig, wenn Miller am Ende des Aufsatzes darauf hinweist, daß die reformierte Theologie in der Nachfolge Calvins die „Oberhoheit Gottes“ zur zentralen Aussage des Credo gemacht hat. Denn hier spricht sich ein Typ von Auslegung aus, der nicht, wie der eher von Luther herkommende Typ, zunächst einmal das Alte Testament vom Neuen her in Frage stellt.

3.4.4 G. E. Wright 1969

Einige Jahre darauf, 1969, veröffentlichte G. Ernest Wright, einer der Lehrer Millers in Harvard, ein Büchlein, das man als sein theologisches Testament bezeichnen könnte: „The Old Testament and Theology“⁵⁴. Die drei zentralen Kapitel des Buches sind überschrieben: „Gott der Schöpfer“, „Gott der Herr“ und „Gott der Krieger“. Sofort am Anfang des Kapitels „Gott der Krieger“ (121–150) beklagt er sich darüber, daß „kein anderes Attribut des Gottes der Bibel bewußter und allgemeiner abgelehnt wird“ als das des „Kriegers“ (121). Er versucht dann, nachzuweisen, daß man das Wirklichkeitsverständnis der Bibel auflöst, wenn man diesen Begriff aus der Theologie ausscheidet. Dadurch gehe der Unterschied zu den anderen Religionen verloren (122). Von Exodus und Landnahme bis hin zur Apokalypse des Neuen Testaments legt er geduldig einen Text nach dem andern aus (122–144). Er distanziert sich deutlich von allen modernen theologischen Ansätzen, die es ablehnen, „politisch“ zu reden, vor allem von den existentialen Entwürfen (145–147). Die Durchsetzung der kosmischen Weltherrschaft Gottes in unserer Wirklichkeit müsse notwendig immer wieder zu Konflikten führen, die wegen „unserer Sünde und Endlichkeit oft auch offenen und bösen Gebrauch von Gewalt“ bedeuten (148).

⁵⁴ G. E. Wright, *The Old Testament and Theology*, New York 1969. Zitate sind von mir übersetzt.

In einem fingierten Gespräch mit einem Vertreter einer traditionellen christlichen Friedenskirche gibt er zwar zu, daß er als Presbyterianer sich innerhalb der U.S.A. wohl spontan eher auf der Seite des Establishments findet (148), insistiert aber darauf, daß Gewaltlosigkeit nicht in jedem Fall der einzige Weg der Liebe sein kann (149).

3.4.5 *W. Janzen 1975*

Ein Schüler von ihm, W. Janzen, ein Mennonit, also Mitglied einer solchen pazifistischen Kirche, hat 1975 in der Wright-Gedenknummer von BASOR dieses Gespräch weiterzuführen versucht⁵⁵. Er sagt, er könne die biblische Theologie von Gott, dem Krieger, voll übernehmen – denn gerade aus ihr folge für ihn der radikale christliche Gewaltverzicht. Aufgabe der Gläubigen im Heiligen Krieg sei es ja nur, stillezuhalten, zu warten und zu glauben, damit Gott allein und auf seine göttliche Weise sein wirkliches Werk in der Geschichte tun könne. Die göttliche Weltherrschaft sei nicht schon da, so daß wir Menschen sie als ein uns anvertrautes Gut zu verteidigen hätten. Sie sei erst am Kommen, und unsere Aufgabe sei es, Gott im Glauben Raum zu geben.

3.4.6 *H.-J. Kraus 1977*

Ohne daß er diese amerikanische Auseinandersetzung, die parallel zum Vietnamkrieg und Watergate lief, zu kennen scheint, hat Hans-Joachim Kraus, Inhaber eines Lehrstuhls für Reformierte Theologie in Göttingen, 1977 eine sich von der Struktur des Denkens her hier unmittelbar anschließende Meditation über den „Kampf des Glaubens“ vorgelegt⁵⁶.

Sie baut auf G. von Rads Ausführungen über den Heiligen Krieg in Israel auf, übernimmt auch deren an sich ja in manchem überholte Thesen, konzentriert sich aber ganz auf das menschliche Element des Stillehaltens und Vertrauens. Doch verlängert Kraus die Linie ins Neue Testament hinein. Hier entdeckt er, unter Umgehung

⁵⁵ *W. Janzen*, God as Warrior and Lord. A Conversation with G. E. Wright: BASOR 220 (1975) 73–75.

⁵⁶ *H.-J. Kraus*, Vom Kampf des Glaubens, in: H. Donner u. a. (Hg), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 239–256.

der Entwicklungen in der Makkabäerzeit und in Qumran, ein Anknüpfen vor allem an Jesaja. Unter „Negation alles Militärischen“ (250) kann er die zentralen Aussagen des Neuen Testaments in die Typologie des Heiligen Krieges einpassen: es gehe vor allem um den „Kampf des Glaubens“.

3.4.7 P. G. Craigie 1978

Vor kurzem ist in den U.S.A. ein kleines, eher populäres Büchlein über den Krieg im Alten Testament erschienen, dessen Verfasser, P. C. Craigie, vorher vor allem durch ugaritologische Beiträge zum Deboralied bekannt war³⁷. Craigie breitet die verschiedenen Aspekte der Frage bedächtig vor dem Leser aus und gelangt am Ende, obwohl die Grenzen des Alten Testaments nicht überschreitend, eher zu einer gebrochenen Aussage: „Die vollen Dimensionen und Folgen des Kriegs werden erst sichtbar, wenn man die ganze Botschaft des Alten Testaments ins Auge faßt. Dann lernt man, daß Gewalt nur wieder neue Gewalt hervorbringt, daß die Wahrheit zutage tritt, wenn man im Krieg besiegt wird, und daß die Zukunft eine Vision des Friedens enthält“ (107). Das ist eigentlich außerordentlich nahe an dem, was Girard und seine Schüler sagen und worüber jetzt bald gehandelt werden muß³⁸.

3.5 Zusammenfassung

Denn wenn wir nun zurückblicken, dann entdecken wir, daß die so-wieso seltenen und aus ganz verschiedenen Lagern und Situationen kommenden Äußerungen zur Problematik der Gewalt im Alten Testament sehr verschieden klingen je nachdem, ob sie zur Gewalt als solcher, zu den Gebeten um Vergeltung oder zum Problem des Krieges gemacht werden. Die Scheidung zwischen einem mehr lutherischen und einem eher reformierten Ansatz liegt nochmals quer dazu. Doch gewinnt man den Eindruck, daß die Alttestamentler reformierten oder katholischen Hintergrunds es etwas leichter haben, der

³⁷ Craigie, Problem (vgl. oben Anm. 34). Zitat von mir übersetzt.

³⁸ Das Buch von M. C. Lind, *Yahweh is a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Scottdale, PA, 1980, war mir leider nicht mehr rechtzeitig zugänglich. Ebenfalls bin ich auf J. J. Enz, *The Christian and Warfare. The Roots of Pacifism in the Old Testament*, Scottdale, PA, 1972, zu spät aufmerksam geworden.

Darstellung der Gewalt im Alten Testament ins Auge zu blicken. Manchmal gelangen sie zu fast überraschend starken Identifikationen mit den alttestamentlichen Aussagen oder doch wenigstens Bildern.

Aber ist das Problem bisher überhaupt in seiner ganzen Breite aufgerollt worden? Ist die Ausgangsbasis vieler Überlegungen nicht viel zu schmal? Wird der lutherische Ansatz vom Neuen Testament her nicht viel zu formalistisch gehandhabt? Machen es sich die Reformierten mit dem Neuen Testament und mit der von Jesus erlittenen Gewalttat seines eigenen Todes nicht etwas zu einfach? Ist irgendwo überhaupt schon einmal ins Auge gefaßt worden, daß Gewalt mit Rechtsordnung und mit Staat zusammenhängt und man vielleicht das eine ohne das andere gar nicht diskutieren darf? Auch bestimmte traditionelle Begriffe der Theologie tauchen bei den Diskussionen kaum oder nur ganz am Rande auf: etwa Sünde, erst recht Erbsünde, oder Erlösung. Wird dadurch, daß zu solchen Zentralthemen christlicher Theologie ein deutlicher Abstand gesucht wird, das Gewaltproblem nicht marginalisiert und verharmlost? Ist das aber bei seiner Verquickung mit den zentralen alttestamentlichen Themen wie Exodus, Landnahme, Königtum, Endzeithoffnung erlaubt?

Faktisch ist auf all diese Fragen eine Antwort von außen gegeben worden – nicht nur von außerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft, sondern von außerhalb der christlichen Theologie überhaupt. Der Franzose René Girard ist von Literaturtheorie, Psychoanalyse, Ethnologie und Gesellschaftstheorie her zu einer Theorie der Gewalt gekommen, die ihn hinterher das Neue Testament und von ihm aus auch das Alte Testament als für die menschliche Beurteilung der Gewalt zentrale Textbereiche entdecken ließ. Seine Gedanken sind gerade erst dabei, in unserem Raum wahrgenommen und geprüft zu werden. Von ihnen und ihrer ersten Aufnahme soll nun die Rede sein.

4 Die durch René Girard ausgelöste Diskussion

4.1 Übersicht über die Literatur

4.1.1 Girard 1972 – 1975

Zunächst eine Übersicht über die in Frage kommende Literatur³⁹. Das grundlegende Werk von René Girard zur Problematik der Gewalt ist das 1972 bei Grasset erschienene Buch „La violence et le sacré“. Es ist der Versuch, vom Problem der gesellschaftlichen Bändigung des menschlichen Hangs zur Gewalttätigkeit her eine Theorie der Entstehung der primitiven Gesellschaften und ineins damit der primitiven Religion und des Opferrituals zu gewinnen. Girard führt dabei eine Theorie des menschlichen Triebsystems weiter, die er vorher bei der Analyse großer Werke der Weltliteratur gewonnen hatte. Das Buch gibt sich als anthropologischer Systementwurf, und es könnte durchaus in einem atheistischen Verstehenshorizont gelesen werden.

Doch im darauffolgenden Jahr 1973 wies Girard während einer in der Zeitschrift „Esprit“ veröffentlichten Diskussion („Discussion avec René Girard“) darauf hin, daß einzig die christlichen Evangelien der Grundstruktur aller Religionen nicht folgen. Sie verschleiern nicht den Sündenbockmechanismus, durch den die Gewalt gesellschaftlich gebändigt wird, sondern deckten ihn auf. Diese These entwickelte er dann textauslegend in einem Vortrag „Les malédictions contre les pharisiens et la révélation évangélique“ (gedruckt 1975).

³⁹ Ich beschränke mich bei den Veröffentlichungen von Girard auf Schriften zur Gewaltproblematik, bei den Veröffentlichungen zu Girard nochmals enger auf theologische, ja alttestamentliche Stellungnahmen und Weiterführungen. Volle Titel finden sich im Literaturverzeichnis IV „Literatur um René Girard“. Dieses Literaturverzeichnis kann trotz seines Auswahlcharakters auf Typika der Girarddiskussion hinweisen: Sie spielt sich praktisch im französisch-englischsprachigen Raum ab. Ins Deutsche ist noch kein Buch von Girard übersetzt, und abgesehen von Theologen (genauer: Dogmatikern und Exegeten) hat auch noch niemand im deutschen Sprachraum von Girard in irgendwie bemerkbarer Weise Notiz genommen. Girard war zwar auch in seiner französischen Heimat lange Zeit ein Geheimtip, aber nach dem Erscheinen von „Des choses cachées depuis la fondation du monde“ im Jahre 1978 entstand eine umso ausbreitetere Publizität bis in die Tageszeitungen hinein. Die Theologen spielen dabei in der Girard-Diskussion nur eine Nebenrolle, erst recht die Bibelwissenschaftler. Der Kulturgraben zwischen dem deutschen Sprachraum und dem Rest der Welt nimmt offenbar immer mehr die Form eines Abgrunds an.

4.1.2 Deutsche Rezeption durch Schwager und andere seit 1976

Hier muß der damalige Redakteur der Zeitschrift „Orientierung“ und jetzige Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager die entscheidenden Anregungen für sein 1976 erschienenes Buch „Glaube, der die Welt verändert“ empfangen haben. Sein Problem besteht darin, das anscheinend unausweichliche Dilemma der Christen in einer pluralistischen Welt zu sprengen: daß sie entweder sich als Christen selbst aufgeben oder sich in eine sektenartige Sonderexistenz zurückziehen. Er sieht die Lösung in dem, was er das „hohe Glaubensbewußtsein“ nennt. Der einzelne Christ kann es gewinnen im nachfolgenden Anschluß an Jesu „hohes Selbstbewußtsein“. Dieses ist wesentlich davon bestimmt, daß es die geheimen Mechanismen der menschlichen Gesellschaften durchschaut und eine selbst zur Übernahme des Todes fähige Freiheit von Aggressivität besitzt. Schwager sieht in Girard den Denker, bei dem die europäische Geistesentwicklung in der Konsequenz ihrer eigenen Logik und aus ihren eigenen Voraussetzungen wieder da angekommen ist, wo die Evangelien schon vor 2000 Jahren standen, als die Menschheit aber noch nicht reif für sie war. In den letzten Abschnitten des Buchs beruft er sich ausdrücklich auf ihn.

Doch muß er dann, auch in persönlichen Diskussionen mit Girard, den Eindruck gewonnen haben, es sei nötig, den Entwurf Girards überhaupt einmal bekannt zu machen und dabei seine theologischen Implikationen auszuformulieren. Das führte zu seinem Buch „Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften“, das 1978 bei Kösel erschien. Das Alte Testament wird in einem eigenen Buchteil auf den Seiten 54–142 behandelt („Vom Gott der Rache zum Gott des Friedens“).

Bei der Vorbereitung des Buchs waren Rudolf Pesch und ich beratend beteiligt. Da uns das Thema nicht mehr losließ, behandelten wir es 1978 auf einer gemeinsam gestalteten Akademietagung in München, die im gleichen Jahr bei Patmos als Buch veröffentlicht wurde: „Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit“. Unsere Girardrezeption unterscheidet sich von derjenigen Schwagers vor allem dadurch, daß wir die Nachfolge Jesu nicht im „hohen Glaubensbewußtsein“ je einzelner Christen, sondern in gewaltlos miteinander umgehenden christlichen Gemeinden, die sich als Kontrastgesellschaft zur allgemeinen Gesellschaft verstehen, suchen.

4.1.3 Girard 1978 und weitere Rezeption

Im gleichen Jahr erschien dann auch das schon lange erwartete zweite Buch Girards zu seiner Theorie: „Des choses cachées depuis la fondation du monde.“ Girard stellt zunächst seine Theorie noch einmal neu dar. Dann führt er selbst eine Analyse des Alten und des Neuen Testaments durch (165–304: L'écriture judéo-chrétienne) und entwirft im dritten Teil eine neue psychologische Anthropologie, vor allem in Auseinandersetzung mit Freud. Die Behandlung des Alten Testaments ist allerdings, verglichen mit der bei Schwager (89 Seiten) und Girards eigener des Neuen Testaments (123 Seiten), recht kurz: 17 Seiten (165–181). Für Girard ist das Alte Testament ein Bereich, wo sich das, was dann im Neuen Testament zutage tritt, nur gerade erst ankündigt.

Auch Othmar Keel hat 1978 in einem Artikel, in dem er ausführlich zu Schwagers Buch Stellung nimmt (Wie böse ist Gewalt?), für fast das ganze Alte Testament eine größere Ferne zu den von Girard am Neuen Testament erhobenen Phänomenen einer Überwindung gewaltbestimmter Gesellschaftskonstruktion behauptet.

Da es im Zusammenhang Girardschen Denkens nicht nur um die Überwindung, sondern vorgängig dazu schon um die Aufdeckung solcher Strukturen geht, bleibt aber die Frage, ob das Alte Testament wirklich so schnell beiseitegeschoben werden darf. Ich selbst habe 1978 in einem Referat, das erst kürzlich veröffentlicht wurde, versucht, die aus der alttestamentlichen Theologie in den vergangenen Jahren herausgedrängte Frage nach der Theologie der Erbsünde mit Hilfe der Leitbegriffe von Girard wieder neu zu stellen (Wie sollte man das Alte Testament auf die Erbsünde hin befragen?).

R. Schwager veröffentlicht seit 1980 in schneller Folge in der „Zeitschrift für katholische Theologie“ Untersuchungen zu den einzelnen Repräsentanten der christlichen Erlösungslehre im Hinblick auf seinen von Girard her bestimmten Ansatz. Einige, etwa die über Markion und Irenäus, sind auch als Studien zur Auslegungsgeschichte des Alten Testaments wichtig.

4.1.4 H. U. von Balthasar 1980

Hans Urs von Balthasar hat 1980 im 3. Band seiner „Theodramatik“, in dem er die Soteriologie behandelt, die Darstellung der Geschichte der Soteriologie in einer ausführlichen Würdigung des Entwurfs von

Girard-Schwager gipfeln lassen (276–291). Er stellt Girards Thesen sehr genau mit viel Sympathie dar, bringt aber am Ende als entscheidenden Einwand, daß dann ja der neutestamentliche Gott kein zorniger Gott mehr sei – und das widerspreche der Johannesapokalypse (291). Bei Schwager sieht er in mehreren Punkten einen Fortschritt gegenüber Girard. Er erkläre die Transzendenz des Sakralen nicht allein aus der Gewalt, und bei der Übertragung der Sünden durch die Menschen auf Jesus handle es sich nicht mehr um die ursprüngliche Form des Sündenbockmechanismus, wie sie in den Religionen vorliegt (289). Der Analyse des Alten Testaments durch Schwager stimmt er zu (290).

4.1.5 Auseinandersetzungen mit Girards Opferbegriff

Drei eher skeptische Reaktionen auf Girard aus dem Kreis von Alttestamentlern haken vor allem bei Girards Opferbegriff ein. 1979 schrieb Jacques Guillet in den „Etudes“ über „René Girard et le sacrifice“, 1980 setzte sich Walter Kornfeld, der Präsident des Kongresses der „Internationalen Organisation für das Studium des Alten Testaments“ in Wien, bei seiner Eröffnungsansprache mit Girard, Schwager und mir auseinander („QDŠ und Gottesrecht im Alten Testament“), und 1981 brachte Adrian Schenker sein Buch „Versöhnung und Sühne“ heraus, in dem zwar sehr vornehm nur ganz verhalten und am Rande auf Girard und Schwager hingewiesen wird, das aber doch wohl als eine Art soteriologischen Gegenentwurfs gemeint ist.

4.2 Die Theorie von Girard

Soweit die Veröffentlichungen. Nun gilt es, die entscheidenden Punkte der Girardschen Konzeption, soweit sie für das Alte Testament wichtig sind, kurz zu umreißen.

4.2.1 Überblick

Der den einzelnen Menschen und die menschlichen Gesellschaften nicht verlassende Hang zur Gewalttätigkeit ist nicht ein Trieb unter anderen innerhalb des menschlichen Triebsystems, etwa ein „Aggressionstrieb“. Er hat seinen Sitz vielmehr da, wo der Mensch sich vom Tier unterscheidet – in der letzten Unbestimmtheit und Offen-

heit seines Strebevermögens. Deretwegen muß der einzelne Mensch sich seine Ziele immer von anderen Menschen, denen er nacheifert, vorgeben lassen. Er lebt aus einer bestimmten, beim Tier so nicht beobachtbaren Mimesis.

Wenn zwei dasselbe anstreben, werden sie aber zu Rivalen. Das Dreiecksverhältnis der Begierde gebiert den Konflikt. Der Konflikt drängt in die Gewalttätigkeit. Da das Begehren des Menschen jedoch letztlich undeterminiert ist, verliert die aufflammende Leidenschaft bald das ursprünglich angestrebte Einzelobjekt aus dem Blick, es geht ums Ganze, die Gewalt wird blind, zugleich ist sie gesellschaftlich ansteckend und provoziert nur wieder neue Gegengewalt.

So droht allen menschlichen Gesellschaften ständig das Chaos, und das, was man „Gesellschaft“ nennt, ist gerade der gemeinsame Versuch, dieses Chaos, einmal ausgebrochen, zu bändigen oder, wenn noch nicht ausgebrochen, zu verhindern.

Entscheidend ist nun, wie Gesellschaft entsteht. Sie entsteht nicht durch Vernunft, Willensakte und vertragliche Einigung – so wie es sich rationalistische Gesellschaftstheorien, die alles auf einem „Gesellschaftsvertrag“ aufbauten, vorgestellt haben. Vielmehr rollt ein Mechanismus ab, den Girard in Anlehnung an Freud (und nur indirekt dadurch an den Sündenbock des priesterschriftlichen Rituals) den „Sündenbockmechanismus“ genannt hat. Wenn irgendwo der Kampf aller gegen alle entfesselt ist, geschieht es, daß sich die Aggressionen aller zufällig auf einen zufälligen einzelnen konzentrieren. Er wird vernichtet und dabei von allen als der Schuldige an der Gesamtsituation betrachtet. Über seinem Kadaver kommen die anderen zum Frieden.

Die neue Einmütigkeit der Überlebenden hat religiösen Schimmer. Alle Schuld ist auf das Opfer der Gewalt projiziert, so ist es der Inbegriff des Schrecklichen. Doch durch das Opfer wurde die Freiheit von Schuld gewonnen, so ist es zugleich der Inbegriff des Rettenden. An der neuen Lebensmöglichkeit über dem ausgestoßenen Opfer werden also die beiden Aspekte des Heiligen erfahren: Tremendum und Fascinosum.

Die primitiven Gesellschaften haben nun eine Möglichkeit gefunden, den Ausbruch neuer Rivalität und allgemeiner Gewalttätigkeit gewissermaßen prophylaktisch zu verhüten. Sie besteht in der regel-

mäßigen rituellen Vorwegnahme der Krise. Dieses Ritual kulminiert in der Tötung oder Vernichtung eines Opfers und mündet in allgemeiner Versöhnung in rituellem Mahl oder ähnlichen Feiern aus. Das Opferritual ist eine Art Ableitungsmechanismus für den ständig nach oben drängenden Hang zur Gewalttätigkeit. Es hält für eine bestimmte Zeit vor, dann muß es wiederholt werden.

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

Die aus den archaischen Kulturen sich allmählich entwickelnden höheren Kulturen unterscheiden sich dadurch, daß neue Methoden der Gewaltbändigung gefunden werden. Die wichtigste dürfte das mit gewaltsamen Sanktionen arbeitende Rechtswesen sein. Bei ihm ist Gewalt gesellschaftlich wieder zugelassen – aber nur bei ganz bestimmten Gewaltinhabern und unter ganz genauen, mit allgemeinem Konsens bedachten Bedingungen. In solchen evolutiv höheren Gesellschaftssystemen kann der Opferkult langsam abgebaut, die Identität von Religion und Gesellschaft gelockert und der Religion eine neue Funktion gegeben werden.

Doch dürfte es deutlich sein, daß auch in diesen Systemen die allgemeine Gewalttätigkeit nur dadurch verhindert wird, daß punktuell Gewalt eingesetzt oder zumindest angedroht wird. Deshalb leben wir auch heute noch unter der ständigen Drohung des neuen Ausbruchs allgemeiner Gewalttätigkeit.

Da die Gotteserfahrung natürlich gerade an diesen für den einzelnen lebenswichtigen und für die Gesellschaft stiftenden und tragenden Prozessen aufbricht, ist von ihnen das Gottesbild selbst wesentlich mitbestimmt. Das heißt: Gott selbst wird als Verdichtung der Erfahrung des Schrecklichen und zugleich Heilbringenden erlebt; das im realen Sündenbockmechanismus oder in seiner Ersetzung durch Opferritual, Justiz oder „gerechten Krieg“ erfahren wird. Der Gott der Religionen ist daher nur in einem bestimmten Ausmaß der

wahre Gott. Weithin ist er Projektion des gesellschaftsstiftenden Tremendum und Fascinosum. Er erscheint als blutgieriger und unberechenbarer Götze ebenso wie als huldreiches und segenstiftendes Numen.

Die Projektion der sakralen Erfahrungen auf die Gottheit ist ein Teil jenes Vorgangs, der zum ganzen dazugehört: der Verschleierung und Verdrängung. Der Sündenbockmechanismus, ja auch der legale Rechtsdurchsetzungsmechanismus enthält einen Täuschungsvorgang. Das vernichtete Opfer ist nicht mehr und nicht weniger schuldig am herrschenden Chaos als alle die andern, die durch seinen Tod zu neuem Heil gelangen. Doch wird im Denken und Reden jetzt alle Schuld auf das zufällige Opfer geladen. Da sitzt die Lüge. Sie darf aber nicht aufgedeckt werden. Sonst zerbräche die fragile Einmütigkeit, die über dem Opfer entstand. Daher wird das wahre Wesen dieser gesellschaftsstiftenden und -erhaltenden Prozesse verschleiert. In den alten Mythen kommt es immer nur verdeckt und fragmentarisch zur Sprache. Es muß die Entlarvung fürchten. Hier liegt der tiefe Ursprung des gesellschaftlichen Zwangs zu jeder Art von Ideologien.

4.2.2 Die Theorie zum Alten Testament

Bezüglich des Alten Testaments ist es nun die These Girards, daß auch das Alte Testament zunächst einmal an all dem schlicht Anteil hat. So erklärt sich sein durchaus blutiges Ritual, erklären sich viele seiner Mythen, erklärt sich sein gewalttätig-grausamer Gott und erklärt sich die unglaublich wilde Gewalttätigkeit, die faktisch das Bild der Geschichte Israels beherrscht.

Gleichzeitig geschieht aber, im Alten Testament anhebend, im Neuen voll, etwas, das sich so in den anderen Religionen und Gesellschaften nicht beobachten läßt. Der Gewaltmechanismus wird aufgedeckt, und es wird eine Möglichkeit, menschliche Gesellschaft zu gründen und zu erhalten, eröffnet, die nicht mehr dem Kreislauf der Gewalt unterliegen muß. Genau im Zusammenhang damit verliert das Bild Gottes seine aus Projektionen stammenden, verzerrenden Züge, und der wahre Gott wird ansichtig.

Dies alles hebt im Alten Testament nur an. Deshalb fordert diese Theorie geradezu, daß das Alte Testament ambivalent bleibt. Wenn man es nur von der Aussageintention seiner Autoren her liest, muß

man es als zutiefst widersprüchlich empfinden. Gerade weil in ihm die Gewalt nicht nur insgeheim herrscht, sondern sogar, zumindest anfänglich, als das herrschende Prinzip auch entlarvt wird, ist das Alte Testament bluterfüllter als viele andere Werke der religiösen Literatur der Welt. Auf weite Strecken muß es durchaus noch durch verschleiernde Ideologien verhangen sein. Andererseits müßten ansatzhaft oder auch nur an einzelnen Punkten, dann aber mit großer Deutlichkeit, jene Figurationen durchbrechen, die dann im Neuen Testament als das Neue eindeutig erkennbar werden.

4.2.3 Die hermeneutische Implikation der Theorie

Die Theorie Girards verlangt also, soll sie Deutekraft entfalten, mehr als nur eine Lektüre des Alten Testaments unter Beschränkung auf die Aussageintentionen der ursprünglichen Verfasser. Sie impliziert eine Hermeneutik. Sie führt zu einer, wenn man so will, unterscheidenden und beurteilenden Lektüre des Alten Testaments vom Neuen her.

Diese hermeneutische These deckt sich allerdings in ihrer Grundstruktur mit der traditionellen christlichen Hermeneutik des mehrfachen Schriftsinns, die aus der Zeit der Väter stammt. Nur bleibt sie nicht formal, sondern sucht nach ganz bestimmten, anthropologisch und gesellschaftstheoretisch formulierbaren Inhaltlichkeiten. Ihr eigentliches Stichwort ist dabei das Wort „Gewalt“, doch dies in einem sehr breit ausgreifendem Zusammenhang. Vom Ansatz her stünde sie vielleicht der in der Literatur zum Thema beobachteten lutherischen Linie näher als der reformierten – doch könnte sie sich niemals mit deren faktischer Abstraktheit abfinden.

4.3 Die Darstellung der Theorie bei Schwager 1978

Wie stellt Raymund Schwager, der den Girardschen Ansatz für den Bereich des Alten Testaments wohl am breitesten entfaltet hat, die Zusammenhänge dar?⁶⁰

Zunächst weist er auf, in welchem Ausmaß das Alte Testament eine Welt der Gewalt präsentiert. „Gewalttaten unter Menschen“

⁶⁰ Die Seitenangaben im Text beziehen sich im folgenden auf *Schwager, Sündenbock* (vgl. oben Anm. 1).

bestimmen es von Anfang bis Ende (58–63), aber auch sein Gott erscheint als „Der gewalttätige Jahwe“ (64–81). Schwager zeigt dann, daß im Alten Testament einzelne Theorieelemente der Gesamtheorie Girards an dieser oder jener Stelle zur Sprache kommen. Der alttestamentliche Mensch gewinnt Einsicht in die Rolle von „Rivalität und Eifersucht“ (81–85), in die Funktion der „Mimesis“ (85–91), in den Vorgang der „Projektion sakraler Vorstellungen“ (91–100) und in die sonst so sorgfältig verschleierte Wirklichkeit der einen Unschuldigen zum Sündenbock machenden „Rotte der Gewalttäter“ (100–117). Schließlich deutet Schwager an, wo er im Alten Testament die ersten Vorentwürfe menschlicher und gesellschaftlicher Lebensmöglichkeiten ohne eine Basis der Gewalt vorfindet. Er nennt das „Wirken Gottes durch das Wort“, nicht durch Gewalttaten (119–124), die prophetische Idee der „neuen Sammlung“ (125–129), die Texte vom „Geist Gottes und der Liebe unter den Menschen“ (129–133), schließlich als deutlichsten aller Textkomplexe die Aussagen über den „Leidensknecht“ (134–142).

Schwager tritt als Nicht-Fachexeget ans Alte Testament heran. Dem Bibelwissenschaftler selbstverständlich erscheinende Aspekte der Textauslegung, vor allem literarkritische und historisch-kritische Analyse, muß er notgedrungen vernachlässigen, will er nicht der Kompetenzanmaßung bezichtigt werden. Noch mehr gilt das übrigens von Girards Interpretationen in seinem Buch „Des choses cachées depuis la fondation du monde“. Doch wäre die Bibelwissenschaft sicher falsch beraten, wenn sie diese Ausführungen deshalb nicht ernstnehmen würde. Gerade der unbefangene Außenseiter kann oft Dinge erkennen, für die der Fachmann betriebsblind geworden ist.

5 Abschluß

Das Thema dieser Tagung lautet nicht „René Girard“, sondern „Gewalt und Gewaltlosigkeit“. Es wäre also sicher falsch, wenn wir nur noch an Kritik oder Weiterführung der Theorien Girards dächten. Es soll nicht um eine Theorie gehen, sondern um die von dieser Theorie und uns gemeinte Sache.

Andererseits ist es vielleicht doch so, daß wir gestehen müssen:

Trotz der maßlosen Einzelarbeit, die immer wieder mehr oder weniger zum Thema „Gewalt“ hingeführt hat, und trotz der wenn auch nicht zahlreichen, so doch immerhin vorhandenen Ansätze von Zuwendung zur Sachfrage selbst besitzen wir eigentlich nichts, das die Frage im Blick auf die von uns auszulegenden Texte mit solcher Grundsätzlichkeit und Weite, aber auch mit solcher Deutekraft angeht wie der Girardsche Entwurf. Das ist die Lage. Von ihr müssen wir ausgehen.

Und wir sollten niemals vergessen, daß wir nicht in seliger Zeitlosigkeit vor uns hinforschen können. Wir stehen unter einem berechtigten Erwartungsdruck, der von unseren Mitchristen, ja von der ganzen Gesellschaft ausgeht. Und die Fragen der „Gewalt“ zu verdrängen, ist eine bleibende Versuchung.