

Gewalt und Gewaltkritik

Vom Umgang des AT mit Konflikt, Aggression und Vergeltung*

Theodor Seidl

1. Hinführung

1.1. Alte und neue Vorurteile

Die Lektüre alttestamentlicher Texte löst auch bei wohlmeinenden und gutwilligen Lesern immer wieder Schockwirkungen aus: So viel Blut und Gewalt schon auf den ersten Seiten: Kain und Abel, die Sintflut, die noachitischen Gebote, so viel Schilderungen von Kampf, Krieg und Racheakten, dazu noch Gebete, die voller Verwünschungen und Rachegedanken sind, ganz zu schweigen von den Gesetzen, die angeblich von der Vergeltung des „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ geprägt sind. Und über allem ein Gott, der kriegerisch auftritt und selber in Affekt und Zorn gewalttätig handelt. Das soll der größere Teil unserer Offenbarungsschriften sein? Solche Texte sollen Grundlagen unseres Lebens, Handelns und Glaubens sein?

Dieses Unbehagen gegenüber der Hebräischen Bibel ist sehr alt und erneuert sich von Glaubensgeneration zu Glaubensgeneration: Schon die hellenistischen Philosophen im 3./2. Jh. v. Chr. haben gegen die gewaltvollen Exodus-Texte der Juden polemisiert¹; in der Alten Kirche ist der

* Der Widmungsträger dieses Beitrags ist den Fragestellungen und Problemkreisen des AT von jeher sehr aufgeschlossen. Der Autor sah sich im Würzburger Graduiertenkolleg oder im theologischen Gesprächskreis häufig mit bohrenden Nachfragen zu alttestamentlichen Problemen konfrontiert. Bei seinem ersten Rigorosum, das er in Würzburg abnahm, befand er sich als Prüfer unversehens in der Rolle des Prüflings: Dekan Klinger stellte ihm Fragen zum alttestamentlichen Gottesbild und begründete dies später mit dem Hinweis auf seine Dissertation zur heilsgeschichtlichen Stellung des Alten Bundes in der Katholischen Tübinger Schule (1969). Insbesondere das Verhältnis von Macht, Gewalt und Religion spielte in vielen Würzburger Diskussionen eine herausragende Rolle; es gehört zu den Uranliegen Elmar Klingers. Darum sei ihm dieser Beitrag – erwachsen aus einem Vortrag an

Theologe und Schriftsteller Marcion (3. Jh.) ein früher Repräsentant solcher Vorbehalte gegen das AT: Er lehnte es als Offenbarungsquelle ganz ab – auch wegen seiner Gewalttexte – und reduzierte den neutestamentlichen Kanon auf Lk und die Paulusbriefe². In jüngerer Zeit hat der Würzburger Psychologe Franz Buggle³ in seinem vieldiskutierten Buch „Denn sie wissen nicht, was sie glauben“ das AT und auch das NT als zutiefst gewalttätiges, inhumanes Buch gescholten, das als Grundlage einer heute verantwortbaren Ethik abzulehnen sei und er hat sich gleichzeitig über die Christen lustig gemacht, die solche gewaltverherrlichenden Aussagen der Bibel auch noch „glauben“.

Nach jeder Terrorattacke islamischer Extremisten wird in den Diskussionen über die Zusammenhänge von Religion und Gewalt zur Entlastung des angeblich gewaltverherrlichenden Islam und des Koran häufig auf die mindestens ebenso gewalttätigen Texte und Züge des AT im Besonderen und der Bibel im Allgemeinen hingewiesen.

Der nachstehende Beitrag will zu diesen Zusammenhängen von Religion und Gewalt aus alttestamentlicher Sicht Stellung nehmen; er will an Einzelbeispielen Verstehenshilfen zu den gewalttätigen Seiten des AT anbieten und auch erläutern, inwieweit die gewalttätigen Züge des AT offenbarungsrelevant sind.

1.2. Grundsätzliche Verstehenshilfen

Vor der eigentlichen Durchführung des Themas soll auf diese alten und immer wieder neuen Vorbehalte und Kritikpunkte gegen das AT eingegangen und ohne falsche Apologetik freimütig zugestanden werden:

der Würzburger Domschule – mit aufrichtigem Dank für den angeregten und anregenden Fächerdialog, besonders für die bereichernde Freundschaft und treue Solidarität der gemeinsamen Würzburger Jahre gewidmet.

¹ Genannt seien Hekataios von Abdera, Lysimachos, Chairemon von Alexandria, Pompeius Trogus, Artapanos. Eindrucksvoll zusammengestellt und ausgewertet hat sie J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München 1998, 54-72 und dazu auch die Zeugnisse der frühjüdischen Apologetik zu Wort kommen lassen: Philo „Die vita Mosis“ und Flavius Josephus' „Contra Apionem“ bzw. seine „Antiquitates 2, 201-204, s. Assmann, *Moses* 21.55f.64f.108.

² Eine treffliche Einordnung Marcions in die Exegesegeschichte bietet H. Graf Rententlow, *Epochen der Bibelauslegung I*. München 1990, 144-150; wertvoll sein Ausblick auf die verhängnisvollen Folgen der einseitigen Marcionrezeption Harnacks für den kämpferischen Antijudaismus der NS-Ideologie.

³ F. Buggle, *Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Eine Streitschrift*. Reinbeck 1992. Hingewiesen sei auf den emotional geführten Diskurs zu dieser Streitschrift zwischen K.J. Kuschel und ihrem Autor in: HK 46 (1992) 222-226.528-530.

Ja, das AT ist voll von Berichten über Krieg, Gewalt und Terror, über das, was Menschen sich gegenseitig anzutun vermögen.

Das verwundert nicht, denn diese Texte stammen aus einem kleinen Land und einem kleinen Volk, das im Verlauf seiner alten Geschichte immer mit dem Rücken zur Wand stand und von den Großmächten in Ost und West aufgegeben zu werden drohte.

Im AT tritt der Gott Israels selber als Kämpfer und Krieger auf und führt „Heilige Kriege“, „Jahwekriege“⁴, für sein Volk gegen seine und des Volkes Feinde.

Dies ist Niederschlag und Ausdruck des zeitbedingten mythischen Verständnisses, das allen antiken Texten gemeinsam ist: Dass die Kriege der Menschen auch die Kriege der Götter sind, dass sich Kämpfe auf irdischer und himmlischer Ebene abspielen und dass Sieg und Niederlage der Menschen immer auch Sieg und Niederlage der Gottheiten ist. Die Besiegten übernehmen die Götter der Sieger. Jahwe als Krieger nimmt kämpferisch Partei für sein Volk.

Dieser Zug gehört zu den zeitbedingten Gegebenheiten und Umständen, in die hinein die Glaubenssätze und Glaubensgüter verpackt worden sind; sie sind aber nicht mit dem Glaubensinhalt gleichzusetzen, sondern sind der Zeit und Denkungsart der Entstehungskulturen biblischer Texte zuzurechnen⁵.

Zu diesen zeitbedingten und für uns nicht mehr übernehmbaren Anschauungen gehören auch die gewaltsamen und abstoßenden Züge, wie sie der Vernichtungsweihe des Beutegutes anhaften (dem „Bann“⁶), das ganz der Gottheit übereignet werden musste; an ihm durften sich die Menschen nicht bereichern, weil eben der Gott den Sieg erfochten hat.

Um mit solchen Texten und ihren Gewaltaussagen fertig zu werden und um differenzieren zu lernen zwischen „Inhalt und Verpackung“,

⁴ Zu diesem Komplex umfassend A. Ruffing, Jahwekrieg als Weltmetapher, in: SBS 24. Stuttgart 1992 und die klassischen Beiträge dazu bei G. von Rad, Der heilige Krieg im alten Israel. Göttingen 1965, F. Stolz, Jahwes und Israels Kriege, in: A-ThANT 60. Zürich 1972 und M. Weippert, „Heiliger Krieg“ in Israel und Assyrien, in: ZAW 84 (1972) 460-493.

⁵ Kuschel, Streitschrift (s. Anm. 3) 225 spricht zutreffend von der Notwendigkeit „der Sachkritik an der Bibel durch die Bibel“, die zu einem differenzierten und auch heute verantworteten Verständnis und Gebrauch biblischer Texte führe. Biblische Texte hätten Anspruch „auf Verständnis aus ihrer Zeit, auf Kontextualität und historische Relativierung“.

⁶ Dazu umfassend N. Lohfink, Art. „heräm“, in: ThWAT III (1982) 192-213 und N. Lohfink, Art. „Bann“, in: NBL I (1991) 237f.

muss man religions- und kulturgeschichtlich informiert sein. Auch das gehört zum modernen, kritischen Bibelleser dazu.

Gewiss klebt an den Händen von großen Gestalten des AT viel Blut: David, Salomo und andere Herrscher handelten gewaltsam, hinterhältig, begingen politische Morde.

Doch das ist die wirklichkeitsgetreue und lebensnahe Art und Weise, in der die Hebräische Bibel von der Geschichte redet und vom Handeln der Menschen in ihr. Das wird ungeschminkt und unzensiert, lebensnah und lebensecht gesagt. Diese Texte machen Ernst mit der Gegebenheit, dass Gewalt und Aggression zum menschlichen Leben gehören und wichtige Kräfte im Zusammenleben sind, mit denen sich der Mensch von Jugend an ein Leben lang auseinandersetzen muss.

Dass dies im Kontext von Offenbarungswahrheiten geschieht, bedeutet – theologisch gesprochen –, dass Gottes Wort eben in menschlicher Sprache, in menschlicher Zeit und Geschichte und durch Menschen mit all ihren Eigenschaften, Eigenarten und Unarten ergangen ist. Diese Tatsache als wichtigen Schlüssel des kritischen Verständnisses biblischer Texte benützen zu dürfen, dazu hat uns das II. Vatikanum⁷ und nach ihm die Instruktion der päpstlichen Bibelkommission von 1993⁸ ermutigt. Aber diese menschlichen Umstände und geschichtlichen Gegebenheiten unserer biblischen Texte sind nicht ihr Offenbarungs- und Wahrheitsgehalt. Wir müssen diese bedingten Zeitumstände aber kennen und benennen, um sie grundlegend vom Gehalt der Texte differenzieren zu können.

So unterscheiden wir in der kritischen Forschung zwischen zeitbedingten und zeitlosen Aussagen der Bibel⁹. Auf das Thema bezogen bedeutet dies konkret:

Nirgends wird in der Hebräischen Bibel trotz aller Gewalttexte die Gewalt als non plus ultra empfohlen oder gar verherrlicht. Nirgends wird gewalttätiges, menschengeschädigendes Handeln als ethische Norm verordnet, nirgends lassen sich zeitbedingte Bilder und Mythologeme von Gewalt als Glaubensinhalte für die Lehre von Gott und die Lehre vom Menschen festlegen und festhalten. Nirgends werden solche Züge absolut

⁷ In der Offenbarungskonstitution „*Dei Verbum*“ hatten die Art. 12.14-16.23-25 bahnbrechende Wirkung für einen „Quantensprung“ in der katholischen Exegese und für einen „Bibelfrühling“ in Kirche und Gemeinden.

⁸ „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“, s. in: Bib. 74 (1993) 451-528. Zur Würdigung des Dokuments, das dem Fundamentalismus eine klare Absage erteilt und den Methodenpluralismus in der Exegese bejaht, s. H.J. Klauck, *Alle Jubeljahre*. Zum neuen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, in: BZ 39 (1995) 1-27.

⁹ „*Dei Verbum*“ 15 formuliert es so: „*Qui libri, quamvis etiam imperfecta et temporaria contineant, veram tamen paedagogiam divinam demonstrant*“.

gesetzt, wie *Buggle* in fundamentalistischer Weise¹⁰ uns Christen unterstellt.

1.3. Vorgehensweise

Im Folgenden soll im Gegenteil gezeigt werden, wie vielen dieser sog. Gewalttexte ein gewaltkritisches, gewalteindämmendes Potential inneohnt, wie diese Texte – zumal Erzählungen – zwar Ernst machen mit der dem Menschen beigegebenen und anhaftenden Neigung zu Gewalttaten und aggressiven Gewaltlösungen, aber in den Erzählzielen Modelle der Gewalteindämmung und Gewaltkritik enthalten.

Im ersten Punkt des Hauptteils soll daher an bekannten Gewalterzählungen des AT gezeigt werden, wie die Hebräische Bibel im Reden über Gewalt gegen die Gewalt spricht, wie sie demonstriert, dass Gewalt Gewalt gebiert, Gewalt provoziert, wie sie diese aber kritisiert und verurteilt und zugleich Modelle und Mittel gegen Gewaltentstehung und Gewaltanwendung entwickelt als gewaltkritisches Potential.

In einem zweiten Punkt sollen einige Erklärungen und Verstehenshilfen gegeben und Einordnungen versucht werden zu schwierigen alttestamentlichen Textbereichen und Vorstellungen, in denen angeblich ein einseitiges Vergeltungs- und Rachedenken herrscht. Konkret sind dies Gewalt- und Racheaussagen im

alttestamentlichen Gesetz und Rechtsdenken,
in den Psalmen und ihren Feindverwünschungen,
im Sprechen über Jahwes gewaltsames, kriegerisches Handeln.

2. Texte und Beispiele

2.1. Gewaltkritische und gewalteindämmende Tendenzen in sog. Gewalterzählungen

2.1.1. *Gen 4 – Kain und Abel*

Die Stellung der bekannten Erzählung gleich nach der Paradies- und Sündenfallgeschichte zeigt, welche Bedeutung die Verfasser der Urgeschichte der menschlichen Aggression und Gewaltbereitschaft beimessen: Gen 2 und 3 behandeln Grundgegebenheiten menschlicher Existenz (Sterblichkeit, Arbeit, Zweigeschlechtlichkeit, freier Wille); das ergänzt

¹⁰ Der Fundamentalismusvorwurf Kuschels, Streitschrift (s. Anm. 3) 225 gegen Buggles Bibelverständnis ist berechtigt.

Gen 4 mit seiner lapidaren Schilderung der Fähigkeit des Menschen zu Gewalttat, gesteigert zum Mord.

Die Mustererzählung¹¹ zeigt, wie Gewalt unter Menschen entsteht: Aus der Ungleichheit der Menschen, aus der Verschiedenheit ihrer Lebensverhältnisse, aus Benachteiligung und Bevorzugung, aus Erfolg und Misserfolg; wir könnten heute noch dazufügen: Gewalt entsteht auch aus der Unterschiedlichkeit der Rasse, des Geschlechts, der sozialen Herkunft. Neid, Eifersucht, Konflikt bis zur Gewalt gesteigert bricht deshalb unter den Menschen aus.

Diese Ungleichheit der Menschen ist nach der Erzählung vorgegeben, mythisch gesprochen: gottgegeben. Eine Begründung für solche Ungleichheit nennt die Erzählung nicht – das ist auch ihre Schwäche – die Ungleichheit wird in Gott zurückverlegt, mythisch formuliert: „Jahwe sah auf das Opfer des Abel, auf das Opfer des Kain sah er nicht“ (V. 4.5).

Gewaltkritisch ist an dieser Erzählung dies:

Der Mensch darf nicht wie Kain diese strukturell vorgegebene Ungleichheit, die zur Rivalität führt, durch Aggression und Gewalt lösen oder durch Gewalt darauf antworten. Kain ist ein Negativbeispiel. Der Mensch hat im Laufe seiner Entwicklung mit diesem aggressivem Potential in ihm zurecht zu kommen und seine Beschaffenheit anzunehmen.

Kain wird infolgedessen auch für seine Gewalttat erheblich bestraft und wegen seiner Untat klar verurteilt: Verfluchung, Vertreibung vom Ackerboden, Verhängnis eines unstillen Lebens (V. 10-12) treffen ihn.

Doch der von dieser ersten Gewalttat weiterwirkenden Gewalt wird vorgebaut durch das „Kainszeichen“: Es wird gegeben zum Schutz gegen Selbstjustiz und Blutrache (V. 15.16).

Als Fazit für das Thema ergibt sich aus dem Text:

Gewalt ist eine Grundgegebenheit im menschlichen Leben. Sie entsteht aus negativen Gefühlen aufgrund der strukturellen Ungleichheit und der daraus resultierenden Rivalität.

Es ist Aufgabe des Menschen, Neid, Missgunst, Eifersucht nicht in Gewalt und Mord eskalieren zu lassen.

Gewalttat hat Sanktion zur Folge. Auch gegen Blutrache und Selbstjustiz erhebt diese Erzählung ihre kritische Stimme.

¹¹ Die folgende Auslegung orientiert sich an C. Westermann, Genesis 1-11, in: BK 1,1. Neukirchen 1974, 381-435. M. Görg, Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt. Düsseldorf 1995, 90-104 bezieht in seiner Auslegung die Gewalttheorie von R. Girard mit ein.

2.1.2. *Gen 37-50: Die Josefsgeschichte*

Die Josefsgeschichte¹² ist unter folgenden Aspekten für das Thema relevant:

Sie beginnt mit der Planung einer Gewalttat der älteren Brüder gegen den jüngeren Bruder Josef aus Eifersucht und Neid; er ist ja Liebling des Vaters (Gen 37,18-20).

Die gewaltkritische Tendenz der Josefsgeschichte besteht darin: Ruben und Juda raten von der Tötung ab, mit dem Argument: eine Tötung lade Schuld auf die Brüder und bringe nichts ein (Gen 37,21f.26f). Stattdessen erfolgen der Zisternensturz und der Verkauf Josefs nach Ägypten (Gen 37,28).

Josef gibt sich erst seinen Brüdern zu erkennen und versöhnt sich mit ihnen, als sich die Brüder von ihrer Gewalttat distanzieren haben (Gen 42,21-24).

Der Schluss der Josefsgeschichte ist für das Thema besonders aussagekräftig: Die Furcht der Brüder, Josef könnte sich an ihnen rächen, zerstreut er zunächst mit einer theologisch-anthropologischen Argumentation: Der Mensch steht nicht an Stelle Gottes; er ist nicht Rächer und Richter über andere. Trotz seiner Ehrenstellung wahrt Josef diese Grenzen des Menschseins (Gen 50,15-21).

Das zweite Argument gewinnt Josef aus der Rückschau auf sein Leben: Der ganze Geschehensverlauf stand unter der sinnvollen Leitung Gottes. Eine solche göttliche Leit- und Lebenslinie¹³ kann vom Menschen nicht durch Gewalt und Rache verschüttet und verletzt werden (Gen 50,20.21).

Ist das das vielgescholtene gewalttätige AT?

2.1.3. *Ex 2,11-14: Die Gewalttat des jungen Mose*

Dem Tenor der Kurzerzählung¹⁴ ist deutlich eine gewaltkritische Tendenz zu entnehmen: Die Tat wird nicht gutgeheißen; das geht aus dem sarkastisch-drohenden Ton des hebräischen Stammesgenossen hervor; er beschuldigt Mose einer unangemessenen, selbstherrlichen Justiz (Ex 2,14).

¹² Zur Einführung H. Schweizer, Art. „Josefsgeschichte“, in: NBL II (1995) 388f., zur Exegese H. Seebass, Josephsgeschichte. Genesis III. Neukirchen 2000.

¹³ W. Dietrich – C. Link, Die dunklen Seiten Gottes. Band 2: Allmacht und Ohnmacht. Neukirchen 2000, 232-238 sprechen in ihrer Auswertung von „Gottes stillem Lenken in der Josefsgeschichte“.

¹⁴ Zur Auslegung s. W.H. Schmidt, Exodus, in: BK 2/1. Neukirchen 1988, 77-93(99).

Es ergeben sich auch negative Folgen aus dieser Tat für Mose: Er muss aus dem Gesichtskreis des Pharaos fliehen; sein Zwangsaufenthalt in Midian währt lange (Ex 2,15-22).

2.1.4. 2 Sam 11-12: Der gewalttätige David

Als Davids Maßnahmen, den Ehebruch mit Batseba zu vertuschen, nicht greifen, wird er zum Gewalttäter¹⁵: Heimtückisch und hinterlistig lässt er Urija im Kampf fallen (2 Sam 11,14-17): Das ist Mord. Die Strafe folgt auf dem Fuß: Sie wird von Natan verkündet, das personifizierte Gewissen und der Anwalt der göttlichen Weltordnung (2 Sam 12,7-14). Die Strafe greift sofort: Der Tod des gemeinsamen Kindes (2 Sam 12,18).

An diesem Text ist gewaltkritisch: Die rasche Folge von Tat und Tatfolge. Der Musterkönig wird von der Kritik nicht ausgenommen. Die Erzählung zeigt eine sehr kritische Tendenz gegen die Auswüchse königlicher Autorität in Gewaltanwendung und Machtmissbrauch: Auch der König ist der Tora und dem Jahweethos untergeordnet.

2.1.5. 1 Kön 21: König Ahabs Übergriff auf Nabots Weinberg

Ein dunkles Kapitel menschenverachtender Machtausübung ist der gewalttätig bewerkstelligte Übergriff des israelitischen Königs Ahab auf das fundamentale Eigentumsrecht des israelitischen Bürgers Nabet: Als sich Nabet dem Begehren des Königs widersetzt, seinen Weinberg den königlichen Domänen einzuverleiben, lassen ihn Ahab und Isebel durch einen manipulierten Scheinprozess zu Tode bringen. Nabots Besitz geht unrechtmäßig in den Besitz des Königs über (1 Kön 21,1-16)¹⁶.

Wieder ist es eine prophetische Stimme, die das gewaltsame Vorgehen des Königs gegen einen israelitischen Bürger mit schärfsten Worten brandmarkt: Elija tritt auf (1 Kön 21,17-24). Die Sühne folgt auf dem Fuß: Ahab und Isebel sterben eines gewaltsamen Todes (1 Kön 22,25; 2 Kön 9,33).

¹⁵ Dietrich-Link, Dunkle Seiten (s. Anm. 13) 246 sprechen vom „Batseba-Urija-Skandal“, den die Chronik gar nicht mehr erwähne, so beschämend erscheine er ihr. Zum Thema Gewaltbereitschaft in der sog. „Thronfolgegeschichte Davids“ s. die vorzügliche Monographie von I. Müllner, Gewalt im Hause Davids, in: HBS 13. Freiburg 1997.

¹⁶ Eine anregende, informationsreiche Auslegung bietet F. Crüsemann, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes. Gütersloh 1997, 90-100.

2.1.6. 1 Kön 19: Kritik an Elijas Gewalthandeln

Elija hatte erwartet, dass sein blutrünstiges, brachiales Vorgehen gegen 450 Baalspropheten auf dem Karmel (1 Kön 18) von Jahwe anders honoriert wird, als jetzt auf der Ebene des Erzählanfangs unserer Geschichte deutlich wird: Elija sieht sich nämlich wegen seiner Bluttat von Ahab und Isebel, dem königlichen Paar, verfolgt und muss vor der königlichen Rache fliehen. In der Wüste wünscht er sich lebens- und berufsverdrossen den Tod. Doch Jahwe entlässt ihn nicht aus seinem Dienst und überlässt ihn nicht seinem Selbstmitleid. Elija muss Jahwe in neuer Weise erfahren, d.h. er muss lernen, dass Jahwe nicht in den gewaltigen Naturerscheinungen von Feuer und Erdbeben, sondern vor allem in der „Stimme eines feinen Luftzug“ ist, die Elija zum Verlassen der Wüste und zum Agieren im Weltzentrum Damaskus ruft (1 Kön 19,15)¹⁷.

Der vielschichtige und eindrucksvolle Text kritisiert Elijas bisherige prophetische Identität, heißt den Propheten Abstand nehmen von Gewalt, kritisiert auch sein Gottesverständnis und fordert ihn zu Bekehrung und Neuorientierung in seinem Prophetsein auf.

Darin lässt sich auch eine deutliche Kritik am religiösen Fanatismus erkennen, der in Missdeutung von Religion und Glaube die Ehre und Würde des Menschen zerstört. Es geht nicht an, derlei religiös motiviertes Gewalthandeln einseitig der Bibel und ihrem Gottes- und Menschenverständnis anzulasten.

Die sechs Beispiele dürften hinreichend verdeutlicht haben, dass alttestamentliche Erzählungen Gewalt nicht verherrlichen, sondern als nicht probates und mit dem Jahwerecht nicht vereinbares Mittel der Konfliktlösung kritisieren und ablehnen. Wie sehr der Gewaltanwendung von Menschen auf Menschen gewehrt wird, wie sehr das Menschenleben und das Leben einer Menschengruppe vor gewalttätigen Handlungen geschützt wird, dafür sind auch eine Reihe von alttestamentlichen Gesetzestexten Zeuge, allen voran das fundamentale 5. Gebot des Dekalogs, „Du sollst nicht töten/morden“ (Ex 20,13 Par.), oder eine ihm entsprechende Gebotsformulierung „Du sollst nicht unschuldiges Blut vergießen“ (Jer 7,6). Gewalteindämmend sind auch die noachitischen Gebote (Gen 9,1-6)¹⁸, die

¹⁷ So die Deutung bei T. Seidl, *Mose und Elija am Gottesberg. Überlieferungen zu Krise und Konversion der Propheten*, in: BZ 37 (1993) 1-25.

¹⁸ Als Auslegung sei empfohlen die auch religionsgeschichtlich und ikonographisch abgesicherte Erklärung von E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken*, in: SBS 112. Stuttgart 1987, 116-124.

ebenfalls unschuldig vergossenes Blut bei Mensch und Tier streng ahnden und unter Sanktion stellen.

Das alttestamentliche Gesetz und sein Verständnis wird im zweiten Teil noch intensiver diskutiert werden, wenn neben dem Gesetz weitere Problembereiche des AT behandelt werden, die ebenfalls ständig dem Vorurteil ausgesetzt sind, einseitig von Gewalt, Vergeltung und Rache geprägt zu sein.

3. Verstehenshilfen und Erklärungen zu einigen Gewaltkomplexen des AT

3.1. Rache und Vergeltung im alttestamentlichen Gesetz

Bei den fast täglichen Meldungen über Gewaltanwendung und sofort folgender Vergeltung im Nahostkonflikt schwingt bei vielen Menschen hier zu Lande die Erklärung unterschwellig mit: Das läuft dort noch nach den Prinzipien des alttestamentlichen Rechts: „Wie du mir, so ich dir“, „Auge um Auge, Zahn um Zahn“.

M.a.W.: Das alttestamentliche und altorientalische Recht steht bei uns unter massiven Vorurteilen, es sei grausam und unmenschlich, es vertrete den Gedanken der Rache und verlange immer gleich die Tötung von Rechtsbrechern. Das alttestamentliche Recht sei infolge der gewaltfreien Ethik der Bergpredigt für Christen nicht mehr bindend, seit Paulus sogar außer Kraft gesetzt.

Als Entgegnung auf derlei einseitige Urteile seien nur zwei Bereiche des alttestamentlichen Rechts herangezogen:

Allgemein soll das Rechtsverständnis im AT und das Grundprinzip alttestamentlicher Rechtssätze erörtert werden, speziell das richtige Verständnis des Rechtsprinzips „Auge um Auge, Zahn um Zahn“.

a) Grünwaldt¹⁹ charakterisiert das alttestamentliche Recht wie folgt: „Das alttestamentliche Recht ist ein Recht, das ... unterhalb der Lebensgrenze keinerlei Bedürfnis zeigt zu strafen. Solange nicht Leib und Leben eines Einzelnen oder der Sippe angetastet sind, hat ein Täter seinen verursachten Schaden einfach, doppelt oder mehrfach auszugleichen“.

Die Unterscheidung Strafrecht – Zivilrecht, konstitutiv für unser Recht, kennt das AT nicht. Vereinfacht gesagt: Die alttestamentlichen Gesetzeskorpora umfassen nur Zivilrecht, in dem das Prinzip des Scha-

¹⁹ K. Grünwaldt, *Auge um Auge, Zahn um Zahn? Das Recht im Alten Testament*. Mainz 2002. 32.

densersatzes greift, und das Todesrecht, das bei Schädigung von Leben, Ehe und Kult greift. Dazu kommt: Die verhängte Sanktion²⁰ hat in der Regel etwas mit dem Delikt zu tun, da es ja um Schadensersatz bzw. Ausgleich geht.

Das wird aus folgenden Beispielen aus dem „Bundesbuch“ ersichtlich:

Ex 22,4-6

4 Wenn jemand ein Feld oder einen Weinberg abbrennt und das Feuer sich ausbreiten lässt, so dass es das Feld eines andern in Brand steckt, dann soll er den besten Ertrag seines Feldes oder Weinbergs als Ersatz dafür geben. 5 Breitet sich das Feuer aus, erfasst es eine Dornenhecke und vernichtet einen Getreidehaufen, auf dem Halm stehendes Getreide oder ein Feld, dann soll der für den Brand Verantwortliche den Schaden ersetzen. 6 Übergibt jemand einem andern Geld oder Gerät zur Aufbewahrung und es wird aus dessen Haus gestohlen, dann soll der Dieb, wenn man ihn findet, doppelten Ersatz leisten.

Ex 21,18-19

18 Wenn Männer in Streit geraten und einer den andern mit einem Stein oder einer Hacke verletzt, so dass er zwar nicht stirbt, aber bettlägerig wird, 19 später wieder aufstehen und mit Krücken draußen umhergehen kann, so ist der freizusprechen, der geschlagen hat; nur für die Arbeitsunfähigkeit des Geschädigten muss er Ersatz leisten, und er muss für die Heilung aufkommen.

Im Vergleich dazu kennt das altorientalische Recht zum Schadensersatz hinzu bisweilen als Sanktion die Verstümmelungsstrafe²¹.

Sinn und Ziel dieses wichtigsten Merkmals des alttestamentlichen Rechts ist dies: Durch den Schadensausgleich und -ersatz soll die gestörte Rechtsordnung wieder hergestellt werden, mehr, soll der heilvolle Zusammenhang, der durch ein Delikt gestört wurde, restituiert werden: Das drückt auch das dabei stets verwendete Verb *y'sallim* - „man soll ersetzen“ aus, von dem *šalōm* im Sinn von „Rechtsfriede“ abgeleitet ist. Die Erzielung und Erreichung des Rechtsfriedens ist das Ziel und die Grundlage für das weitere friedvolle Zusammenleben der Menschen.

²⁰ Sie ist nach Grünwaldt, Recht (s. Anm. 19) 33 von der Strafe terminologisch zu unterscheiden: Strafe könne von der Straftat abstrahieren.

²¹ Vgl. Codex Hammurapi (CH) §§ 192-197.200.205.218.226.253.282. Im AT fehlt die Verstümmelungssanktion bis auf eine Ausnahme: Dtn 25,11.12.

Grünwaldt²² urteilt über diese zivilrechtliche Seite des alttestamentlichen Rechts: „Das AT achtet den Menschen und seinen Wert sehr hoch; es ist ein Buch einer überaus großen Humanität“.

b) Zum Verständnis von „Auge um Auge, Zahn um Zahn“²³ soll gefragt werden:

Bedeutet diese bekannte Formel tatsächlich: Wie du mir, so ich dir? Ist sie die Legitimation für Vergeltung und Rache, für das Drehen der Gewaltspirale wie jetzt im Nahen Osten?

(1) Diese Formel gibt das Talionsprinzip wieder. Talio ist der Grundsatz von der Verhältnismäßigkeit der Rechtsmittel bei Sanktion oder Strafe. In der altorientalischen Rechtsgeschichte ist das Talionsprinzip ein Rechtsfortschritt und keine Rechtsverschärfung. Denn dieser Grundsatz verhindert die Unverhältnismäßigkeit der Strafe, wie dies z.B. im Lamechlied zum Ausdruck kommt: „Einen Mann töte ich für meine Strieme, und einen Jungen für meine Wunde. Siebenmal wird Kain gerächt, Lamech siebenundsiebzig Mal“ (Gen 4,23-24). Oder in der prophetischen Kritik bei Am 2,6: Ein Sandalendieb wird sofort in die Sklaverei verkauft.

Der Grundsatz regelt die Verhältnismäßigkeit und Angemessenheit einer Bestrafung oder einer Sanktion und verhindert so drakonische Strafen. Es ist also falsch, das „Auge um Auge“ als Beispiel einer Rechtsperversion oder Rechtsbeugung anzusehen und anzuführen²⁴.

(2) Diese Formel ist im AT nur dreimal belegt und zwar nicht als allgemein gültiges Rechtsprinzip, das alle Gesetze umfasst, sondern jeweils im Zusammenhang eines konkreten Rechtsfalles im Rahmen von kasuistischen Gesetzen. In allen drei Fällen (Ex 21,23f. (BB); Lev 24,19f. (H); Dtn 19,21 (Dt)) geht es um Schädigungsdelikte durch Gewaltausübung oder durch falsche Zeugenaussagen (Dtn 19,21). Die neuere Auslegung²⁵ dieser drei kasuistischen Gesetze läuft darauf hinaus, dass die Formel lediglich ein bildhaft-metaphorischer Ausdruck ist für den notwendigen und angemessenen Schadensersatz nach einem Delikt, also für die erforderliche Wiedergutmachung zugunsten des Geschädigten und zwar nicht durch Abhacken eines Gliedes und durch Selbstverstümmelung, sondern durch Ausgleichs-

²² Grünwaldt, Recht (s. Anm. 19) 36.

²³ S. dazu H.J. Boecker, Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient. Neukirchen ²1984, 149-153, Grünwaldt, Recht (s. Anm. 19) 123-132.

²⁴ Dies geschieht bedauerlicherweise auch in kirchlichen Dokumenten und päpstlichen Verlautbarungen.

²⁵ S. Grünwaldt, Recht (Anm. 19) 125 nach H.W. Jüngling, „Auge für Auge, Zahn für Zahn“. Bemerkungen zu Sinn und Geltung der alttestamentlichen Talionsformeln, in: ThPh (1984) 1-38.

zahlung; denn im ältesten Beleg Ex 21,23f. ist vom „Geben von Auge, Zahn, Hand, Fuß etc.“ die Rede; „etwas für etwas geben“ bedeutet in altorientalischen Rechtssammlungen: eine angemessene Ersatzleistung für einen angerichteten Schaden geben.

Es liegt also nach dieser Auslegung keine Spiegelstrafe vor (z.B. Hand abhacken für Diebstahl), sondern eine Wiedergutmachungsleistung im Sinne des oben geschilderten Rechtsprinzips der Wiederherstellung des Rechtsfriedens. Eine Spiegelstrafe hinter diesem Grundsatz ist ausgeschlossen, weil das alttestamentliche Recht keine Verstümmelungsstrafen kennt²⁶.

- (3) Eine dritte Interpretation²⁷ des berühmt-berüchtigten Satzes ist noch zu nennen: Die Formel könnte auch folgenden Rechtssachverhalt regeln: Reiche, die sich gewalttätiger oder ausbeuterischer Straffhandlungen gegen Arme schuldig gemacht hätten, dürften sich nicht mit Geld freikaufen, sondern müssten angemessenen Schadensersatz leisten, eben den angerichteten Schaden gegen den Armen auch wieder im rechten Maß gut machen: „Nicht Geld und Einfluss, sondern Auge um Auge, Wunde um Wunde soll gelten“²⁸.

So die sozialgeschichtliche Interpretation, die die Formel in der altisraelitischen Gesellschaft des 8. Jh. v. Chr. ansiedelt.

Aber auch in dieser Interpretation wird die Formel nicht als Ausdruck von Willkür und Gewaltausübung oder Rechtsverdrehung verstanden; sie zielt vielmehr auf den Rechtsschutz der Armen und gehört zum Solidarrecht der altisraelitischen Gesellschaft.

3.2. Verwünschungen und Flüche gegen die Feinde im Psalter

In den persönlichen Bittgebeten, die zwei Drittel des Psalters ausmachen, gehört die Klage des Beters über seine Feinde, die immer auch die Feinde Gottes sind, zu den breit ausgeführten Stereotypen. Sowohl die gewalttätigen Umtriebe der Feinde gegen den Beter als auch die Gegengewalt, die der Beter in Form von Verwünschungen und Rachebitten ausspricht, sind Bestandteil des Komplexes „verbale Gewalt“, die durchaus Handlungen der realen Gewalt in den Blick nimmt (s. Ps 137,9).

²⁶ S. Anm. 21.

²⁷ Sie stammt von F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. München 1992, 188-192 und ist gewonnen aus der Auslegung von Am 2,7; Jes 3,15; Mi 3,2f.

²⁸ So F. Crüsemann, „Auge um Auge...“ (Ex 21,24f.). Zum sozialgeschichtlichen Sinn des Talionsgesetzes im Bundesbuch, in: *EvTh* 47 (1987) 411-426 (hier 426).

Die Frage und das Problem lautet: Wie kann man im Gebet solche gewalttätigen Gefühle entwickeln und dafür auch noch Gott instrumentalisieren? Weitergehend: Müssen christliche Beter, die von der gewaltlosen Ethik der Bergpredigt kommen, nicht solche Gebete aus ihrem Gebetschatz, ihrer Gebetspraxis ausschließen? War Paul VI. nach dem Konzil gut beraten, dass er drei Psalmen wegen dieser verbalen Gewaltausbrüche ganz aus dem Offizium der Kirche genommen hat²⁹?

Ich denke, allein die Tatsache, dass die Feindthematik den Gesamtpsalter begleitet, macht eine Stellungnahme erforderlich. Sie erfolgt in drei Punkten³⁰:

(1) Wer sind die Feinde?

Die Anonymität der Feinde und die immer generelle Rede von Frevlern und Übeltätern zeigen, dass es sich nicht um konkrete persönliche oder individuelle Kontrahenten des Beters handelt, sondern dass die Feinde Projektionen der Ängste, des Unbehagens, der Schutzlosigkeit und des seelischen Elends des Beters sind³¹. Die Bitten gegen die Feinde sind nichts anderes als Hilfe- und Notschreie des angefochtenen Beters, natürlich in Richtung auf Gott. Als Notschreie haben sie therapeutische Funktion.

„Feinde“ im Psalter sind genereller Ausdruck des gestörten Lebens und der Störung der göttlichen Weltordnung. Der Beter fürchtet, dass die Gegenmächte der Schöpfung (die „Chaosmächte“) Oberhand über die Schöpfung gewinnen. Das merkt man z.B. daran, dass Meer, Wellen und Wogen, im AT oft jahwefeindliche Kräfte, als Metaphern für die Feindumtriebe gebraucht sind, z.B. in Ps 46,4.7.

Sozial ausgewertet, sind die Feinde im Psalter die Verächter des göttlichen Rechts, die Unterdrücker der Armen und Rechtlosen; sie sind generell die Störer und Zerstörer der Weltordnung und des Rechtsfriedens.

(2) Was bedeuten die Verwünschungen?

Die Verwünschungen gegen die Feinde sind im altorientalischen Weltbild Beschwörungen, Bezauberungen, die die Umtriebe und

²⁹ Die römische Entscheidung von 1971, aber auch die einschlägige Diskussion auf dem 2. Vatikanum dokumentiert eindrücklich E. Zenger, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen. Freiburg 1994, 47-55.

³⁰ Die Darstellung orientiert sich weitgehend an Zenger, Feindpsalmen (s. Anm. 29) 129-163.

³¹ Dies ist ein wichtiges Ergebnis der Studie von O. Keel, Feinde und Gottesleugner, in: SBM 7. Stuttgart 1969, 51-92. S. auch Zenger (s. Anm. 29) 144.149f.

schädlichen Handlungen der Feinde wirkungslos machen sollen. Die Verwünschungen haben magische Kraft; sie sollen bewirken, was sie aussprechen.

Gleichzeitig richten sich die Verwünschungen an Jahwe selber und erinnern ihn an sein Gottsein, an seine göttliche Autorität, an seine Verantwortung für die Welt, doch gegen die Störungen der Gerechtigkeit einzuschreiten und die endgültige Gerechtigkeit wiederherzustellen.

So sind die Feindbitten eigentlich Anklagen Gottes; sie wollen den *deus otiosus* aus seiner scheinbaren Ruhe und Tatenlosigkeit wecken. Daraus folgt der nächste Grundsatz:

– Die Rache, die der Beter wünscht, wird nie selber vollzogen, sondern immer Gott überstellt und bedeutet deshalb Gewaltverzicht. „Rache“ wird damit zur Ahndung, d.h. zu einem hoheitlichen Rechtsakt und Rechtsvollzug und verliert den Beigeschmack von Selbstjustiz und Lynchjustiz.

Die Störer der Weltordnung werden dem offiziellen Gericht Gottes überantwortet, oder auch dem „Zorn Gottes“, wie es in der mythischen Sprache der Bibel heißt. Assmann³² hat die Rede vom „Zorn Gottes“ mit dem Königtum Gottes in Verbindung gebracht und mit der Ausübung seiner königlich-richterlichen Hoheit; er deutet den Zorn ebenfalls im Kontext der Bundesverpflichtungen, die Gott eingegangen ist. In diesem Zusammenhang greift die terminologische Unterscheidung zwischen *potestas* (hoheitliche Machtausübung zum Schutz der Ordnung) und *violentia* (willkürliche und ungeordnete Gewaltausübung³³). Eine hilfreiche Distinktion für das Verständnis der Feindpsalmen.

(3) Worauf zielen die Verwünschungen?

Wenn diese Bitt- und Klagepsalmen aus der Perspektive der Armen und Unterdrückten gesprochen sind, wie wir heute annehmen, so wollen sie auf die Situation dieser Gruppe aufmerksam machen und Gott auf ihre Seite ziehen.

Generell wollen sie aufmerksam machen auf die gewalttätige Welt, auf die Allmacht von Waffen, Krieg und Aggression. Diese Verwünschungen halten also der Welt, wie sie ist, einen Spiegel vor, aber ge-

³² J. Assmann, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel. München 1992, 85-87.93, ausführlich zitiert bei Zenger (s. Anm. 29) 142f.

³³ Zu dieser Unterscheidung s. E. Haag, Art. „Gewalt, Gewaltlosigkeit“. II Biblisch, in: LThK³ (1995) 610f. Auch U. Berges, Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen, in: Bib. 85 (2004) 314 verwendet sie.

nauso dem Leben und dem Handeln des Einzelmenschen: Wo ist sein Handeln gewalttätig oder wo legt es die Fundamente für Aggression und Gewalt? Diese Psalmen zielen also auf die strukturelle, destruktive Gewalt und wollen durch ihre Bitten und ihren Hilferuf diese Dominanz der Gewalt und des Terrors in der Welt beenden.

Das Gebet der Unterdrückten ist also ein gewaltloses Mittel zum Abbau von Gewalt bis zum Beenden und Verschwinden der Gewalt.

Beendet werden soll auch die Gewalttat im Namen der Religion: Das zeigt das Beispiel von Ps 139,19-22, wonach die Frevler unter Missbrauch des Jahwenamens (V. 20) ihre Bluttaten durchführen (V. 19).

Die Feindpsalmen entzaubern also in ihrer realistischen Sicht der Dinge alle zu idealen, idealistischen Utopien und Ideologien dieser Welt. Sie wollen uns sensibel machen für das Leiden in der Welt, sie wollen uns zur Anklage Gottes als berechtigter Gebetsform ermutigen, sie wollen uns helfen die Kräfte zu bekämpfen, die das „Reich Gottes“ noch aufhalten³⁴.

Eine Gebetsgemeinschaft, die wöchentlich oder in einem bestimmten zeitlichen Turnus die Psalmen ganz betet, sollte diese Interpretation und Deutung der Feindpsalmen und ihrer Verwünschungen für ihren Gebetsvollzug kennen und sich zu eigen machen. Es besteht kein Anlass, Psalmen auszulassen oder Fluchverse zu streichen. Da war Paul VI. bei seiner Maßnahme von 1971 exegetisch schlecht oder überhaupt nicht beraten³⁵.

Zenger³⁶ nennt diese Psalmen wegen ihres tiefen existentiellen Sinngehaltes auch nicht mehr Feindpsalmen, sondern „Eiferpsalmen“ und bezeichnet sie mit Recht als Antigewalttexte.

3.3. Jahwe, der gewalttätige Gott?

Die Rede vom Zorn Gottes³⁷, seiner Gerechtigkeit und seinem Gericht könnte freilich das alte Vorurteil bestärken: Das alttestamentliche Gottes-

³⁴ So Zenger (s. Anm. 39) 147f.

³⁵ N. Lohfink, „Gewalt“ als Thema alttestamentlicher Forschung, in: Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. Hg. v. N. Lohfink, in: QD 96. Freiburg 1983, 16 charakterisiert die Streichung von „Fluchpsalmen“ und „Fluchversen“ aus dem kirchlichen Stundengebet als späten „Teilsieg“ Marcions in der römischen Kirche und taxiert die päpstliche Maßnahme als eine „historisch unerhörte Operation einer kirchlichen Autorität“.

³⁶ Zenger (s. Anm. 29) 152.

bild sei einseitig von Macht- und Gewaltdenken oder auch nur von Rechtskategorien geprägt oder gar dominiert.

Daher in Anlehnung an den zuletzt behandelten Punkt noch ein paar Textbelege, die zeigen können, dass sich die alttestamentlichen Gottesvorstellungen nicht auf Rechtskategorien und Machtvorstellungen reduzieren lassen.

Es sind Texte, die belegen, dass der Gott Israels sich nicht als unbarmherziger, konsequenter Richter erweist, sondern als gnädiger Erbarmer:

Die Sintfluterzählung endet mit einer Gesinnungsänderung Jahwes: Nicht weil der Mensch sich ändert, bleibt die Welt erhalten, sondern weil Gott sich ändert in seiner Einstellung und Gesinnung gegenüber dem Menschen (Gen 8,21.22³⁸).

Häufig ist die Rede von der „Reue Gottes“³⁹. Dies ist die theologische Chiffre für die Gesinnungsänderung und den Gesinnungswandel Gottes gegenüber den Menschen: Er vollzieht das angedrohte Strafgericht und die Urteile nicht, sondern er vergibt und verzeiht: Nach Ex 32,10-14 schafft es Mose mit einem *argumentum ad deum*⁴⁰, Gott zum Einlenken und zum Absehen vom Strafvollzug gegen Israel zu bewegen.

In analoger Terminologie stellt das Jonabuch den Glaubensprozess des widerspenstigen Propheten Jona dar, der sich einen Gott vertraut machen soll, den das Unheil reut, das er den Bewohnern von Ninive angedroht hat (Jon 3,10).

Besonders einprägsam und als Entgegnung auf Vorurteile gegen das AT bestens geeignet ist Hos 11,8.⁹⁴¹: Das ganze Hosea-Buch ist geprägt von Schuldaufweisen und Gerichtsandrohungen Jahwes gegen das korrupte Israel. Doch nach dem Wortlaut dieser beiden Sätze fällt sich Jahwe selber in die Arme und vollzieht das angedrohte Strafgericht nicht: Denn er ist eben nicht von der rachsüchtigen und um jeden Preis vergeltenden

³⁷ Dazu sei verwiesen auf Berges (Anm. 33) 305-330 und seine in Anm. 2 zusammengestellte neuere Literatur zu dem in den letzten Jahren aktuellen theologischen Thema.

³⁸ Bereits hier wird erstmals im Alten Testament der Tun-Ergehens-Zusammenhang außer Kraft gesetzt; wohl deshalb zählt H. Seebass, *Urgeschichte. Genesis I. Neukirchen 1996*, 220 die drei Verse von Gen 8,20-22 „zu den wichtigsten der ganzen Bibel“.

³⁹ Nach wie vor die umfassendste Zusammenstellung und zutreffendste Deutung bietet J. Jeremias, *Die Reue Gottes*, in: BSt 65. Neukirchen ²1997.

⁴⁰ Auslegung nach W. Groß, *Zukunft für Israel*, in: SBS 176. Stuttgart 1998, 23.

⁴¹ Zur Auslegung s. J. Jeremias, *Der Prophet Hosea. ATD 24/1*. Göttingen 1983, 143-147. E. Bons, *Das Buch Hosea*, in: NSK 23,1. Stuttgart 1996, 140-145 und Dietrich-Link (s. Anm. 13) 185f.

Art des Menschen, er ist Gott, nicht Mensch, eben nicht nur ein gerechter, sondern auch ein barmherziger und gnädiger Gott.

Eine letzte Stelle, die zeigt, wie alttestamentliche Theologen ein überkommenes, zu militantes Jahwebild von Jahwe, dem Kämpfer, in ihrer Zeit bereits kritisch sehen und korrigieren ist Jes 51,9.10.12-13.16. Die Forderung des Volkes nach dem Erscheinen des alten Kämpfers und Kriegers Jahwe wird vom Propheten zurückgewiesen mit einer neuen Vorstellung Gottes: Er ist Tröster (V. 12) und Bundespartner Israels (V. 16).⁴²

4. Zusammenfassende Thesen

- (1) Die Texte im AT, die von Gewalttaten der Menschen handeln, verherrlichen weder diese Gewalt noch verharmlosen sie die aggressive Veranlagung des Menschen. Sie rechnen mit ihr und leiten den Menschen an, diese Kräfte im Laufe seiner Entwicklung beherrschen zu lernen.
- (2) Die Texte im AT, die Jahwe als Krieger und Kämpfer schildern, haben als Hintergrund die zeitbedingte altorientalische Vorstellung von den kämpfenden und schlagenden Gottheiten⁴³, die für ihr Volk streiten. Davon ist zu unterscheiden die Vorstellung von Jahwe als gerechtem Richter, der der Gerechtigkeit zum Durchbruch verhilft und die Gegner der gerechten Ordnung entmachtet⁴⁴. Jahwe übt *potestas* (hoheitliche Macht) aus, nicht *violentia* (Gewalttätigkeit).⁴⁵
Doch gehört zum Bild vom gerechten und strafenden Gott die Möglichkeit seines Erbarmens: Er vollzieht die Strafgerichte bisweilen nicht, sondern übt Barmherzigkeit.

⁴² Zu dieser Deutung s. T. Seidl, Jahwe der Krieger - Jahwe der Tröster. Kritik und Neuinterpretation der Schöpfungsvorstellungen in Jesaja 51,9-16, in: BN 21 (1983) 116-134.

⁴³ Ikonographischer Nachweis bei O. Keel - C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, in: QD 134. Freiburg ²2001, 66-72.

⁴⁴ K. Emmerich arbeitet in ihrer Würzburger Dissertation „Machtverhältnisse in einer Dreiecksbeziehung. Die Erzählung von Abigajil, Nabal und David in 1Samuel 25“, Würzburg 2005, 170-182 die Dichotomie Macht-Ohnmacht nach der Theorie von M. Foucault heraus und zeigt, dass Abigajil in 1Sam 25 den David von der Gewaltanwendung zur Machtausübung verändern kann.

⁴⁵ E. Klinger, Macht und Dialog. Die grundlegende Bedeutung des Pluralismus in der Kirche, in: Dialog als Selbstvollzug de Kirche? Hg. v. G. Fürst, in: QD 166. Freiburg 1997, 150-165 (hier 153-156) unterscheidet nach der klassischen Ekklesiologie *potestas*, *auctoritas* und *disputatio* und nennt die Macht „eine Autorität in der Disputatio“, die „Machtverhältnisse eine produktive Kraft des Dialogs“.

- (3) Das alttestamentliche Gesetz ist gekennzeichnet durch das Prinzip des gerechten Ausgleichs, der Ersatzleistung und Wiedergutmachung des Schadens und zielt auf den Rechtsfrieden und die Versöhnung der Kontrahenten.

Der Satz „Auge um Auge, Zahn und Zahn etc.“ stellt rechtsgeschichtlich einen Fortschritt dar und ist im AT eine bildliche Rede-weise für die erforderliche Ersatzleistung nach einem angerichteten Schaden.

- (4) Die Verwünschungen in den Psalmen sind Hilferufe verfolgter Menschen, die Jahwe zum Eingreifen gegen die Störung der Weltordnung bewegen wollen.

Die Bitten gegen die Feinde überstellen immer Jahwe die Rache. „Rache“ bedeutet in diesem Zusammenhang: Seine hoheitsvolle Ausübung der Herrscherautorität. So verhindern diese Bitten gegen die Feinde menschliche Rache und Selbstjustiz und appellieren an den gerechten Richter der Welt.