

Gott und die Gewalt

Eine biblisch-theologische Auseinandersetzung mit dem gewalttätigen Gott

1 Hinführung

Spätestens seit dem 11. September 2001 schlägt christlichen Gläubigen in Presse und anderen Medien eine Welle von vorwurfsvollen Kenntnissen über ganz bestimmte biblische Texte entgegen, nämlich Texte, die zerstörerische und tötende Gewalt gegen Andersdenkende nicht nur im Namen Gottes legitimieren, sondern auch noch dazu aufrufen. Zeitgenossen finden hier weitere Argumente für die Absage an Christentum und verfasste Religion überhaupt. Es handelt sich gewissermaßen um Neuaneignungen ex negativo im kollektiven bzw. kulturellen Bewusstsein der Gesellschaft. Und da gibt es für alle Beteiligten angesichts dann umso heftiger erinnelter Gewaltgeschichten der Kirchen und angesichts der gegenwärtigen verheerenden Selbstmordattentate muslimischer Fundamentalisten (die sich ihrerseits auf ihr heiliges Buch, den Koran, zu berufen wissen) nichts mehr zu lachen. Denn die schreckliche Ambivalenz der Offenbarungsbuch-Religion insgesamt ist ins Gerede gekommen.¹

Wir werden *dieser* negierenden Interpretation entgegenzusteuern haben, sie aber auch Ernst nehmen, indem wir Rechenschaft darüber abgeben, wie *wir* mit solchen Texten umgehen wollen. Denn dass es diese Stellen gibt, ist nicht abzustreiten. Dabei unterstellt man uns eine Nachahmungshermeneutik² dieser Passagen: Was in der Bibel steht, dürfen, ja müssen die Christen auch nachmachen, also tun, um dem Gott ihrer Bibel zu gefallen. Dass sie es nicht – wie früher – tun (und solche Texte schamvoll in Liturgie und überhaupt vermeiden), ist der Aufklärung und

1 Vgl. den Beitrag »Gott will es«, in: Der Spiegel 41/2001, 160–178; J. Saramago, Im Namen Gottes ist das Schrecklichste erlaubt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 21.9.2001, 52.

2 Die Problematik der Nachahmungsethik persifliert ironisch ein US-Bürger in einem im Internet verbreiteten Brief an Frau Dr. Laura, die in einer US-Radio-Moderation davon sprach, »dass Homosexualität unter keinen Umständen befürwortet werden kann, da diese nach Leviticus 18:22 ein Greuel wäre«. Unter anderem schreibt er: »Ich würde gerne meine Tochter in die Sklaverei verkaufen, wie es in Exodus 21:7 erlaubt wird. Was wäre Ihrer Meinung nach heutzutage ein angemessener Preis für sie? ... Ich habe einen Nachbarn, der stets am Samstag arbeitet. Exodus 35:2 stellt deutlich fest, dass er getötet werden muss. Allerdings: Bin ich moralisch verpflichtet, ihn eigenhändig zu töten?«

der Moderne, der Universalisierung der Menschenrechte, nicht aber der Bibel zu verdanken (so der Berliner Philosoph Schnädelbach).³ Diese kritischen Zeitgenossen in der Gesellschaft adaptieren einen ganz bestimmten Glauben und lehnen ihn zugleich ab: nämlich den Glauben daran, dass alle biblischen Texte gleich-gültige Vorgaben christlicher Lebensgestaltung seien.

Sie holen damit aus unserer eigenen Verdrängung, aus unserem Unbewussten just diese Texte wieder ans Tageslicht der Öffentlichkeit und ertappen uns bei der Hilflosigkeit, kaum Antworten geben zu können, bisher auch wenige konzeptionelle hermeneutische Lösungen dieser Probleme, oft nicht einmal Spuren davon, gefunden zu haben, bei gleichzeitigem Entsetzen darüber, dass die United Reformed Church bis 1986 die gewalttätige Apartheid der burenstämmigen Weißen bibeltheologisch (nämlich mit den israelchauvinistischen Texten) als integralem Bestandteil des eigenen christlichen Glaubens legitimiert hat. Und bei gleichzeitigem Erschrecken über die gewalttätige, ungerechte Siedlungspolitik fundamentalistischer jüdischer Siedler, die genau die gleichen Texte zur Begründung und Verschärfung ihrer abgrundtiefen Menschenverachtung gegenüber den Palästinensern aufkochen.

Mit welchem hermeneutischen Argument wollen wir es ihnen verwehren? Dass dieses Problem bereits seine religionspädagogischen und pastoralen Kreise zieht, das erzählen mittlerweile viele Hauptamtliche in Schule und Pastoral. Die SchülerInnen, die Studierenden der Theologie, die Gläubigen in den Gemeinden und Verbänden fragen nachdrücklich danach, nicht zuletzt, weil sie angesichts der negativen gesellschaftlichen Aneignung solcher biblischer Texte im Alltag immer mehr unter Rechtfertigungsdruck geraten.

Glatte Antworten sind nicht zu finden, sondern allenfalls Spuren für eine konstruktive Hermeneutik mit biblischen Gewalttexten. Denn weder dürfen wir die entsprechenden Passagen als unbiblisch und damit aus dem Kanon der Offenbarung aussortieren, noch kann die Rezeption dieser Texte im Horizont eines positivistischen einlinearen Offenbarungsverständnisses rekonstruiert werden. Auch kircheninternen verharmlosenden Entschärfungen darf man nicht mehr aufsitzen. Es gibt nichts mehr zu verstecken, wo jetzt doch in der Problematisierung solcher Texte in der Gesellschaft diese in einer qualitativ neuen Weise öffentlich geworden sind.

Man muss den Schleier dieser Defensivreaktionen auch wirklich erst einmal wahrnehmen und wegziehen, wie etwa: erstens Übersetzungsentschärfungen und Abmilderungen; zweitens die Ästhetisierungen, insofern es sich hier um poetische Gestaltungen handle; drittens Kontextinterpretationen, in denen die Texte so historisiert werden, dass die Gewalt eben das Problem nur der damaligen Zeit gewesen sei; viertens die Metaphorisierung, insofern es sich hier nur um heftige Bilder für etwas anderes handle: Aber das hilft nicht viel, denn die Bildhälfte ist ja das Bedeutende einer bestimmten Wirklichkeit; mit ihr wird die Sachhälfte ja ausgelegt! Fünftens die Liturgische Zähmung (etwa in einem gewaltfreien Stundengebet und in ausgelassenen Texten in den Lektionaren); sechstens die pädagogische Entschärfung und Rela-

3 Vgl. H. Schnädelbach, Der Fluch des Christentums, in: Die Zeit 20 (11. Mai 2000), 41–42.

tivierung, etwa nach dem Motto: Wir brauchen die Feindbilder, um sie abzuschaffen; und siebte, wohl die schlimmste Form der Entschärfung: durch Geringschätzung des Alten Testaments als einer noch unmenschlichen »Vorstufe«, einer unvollkommenen Phase der eigentlichen Glaubensgeschichte. Letztlich sind all diese Verharmlosungen eine Geringschätzung der tiefen Ambivalenz des Menschen selbst.⁴ Bei diesen Texten handelt es sich nicht um archaisch inhumane Erzählungen, zu denen wir selbstgefällig auf Distanz gehen könnten, weil wir angeblich »weiter« sind. Die Geschichte bis zum heutigen Tag lehrt uns etwas ganz anderes. Charlie Chaplin hat dies während der Dreharbeiten zu seinem Film »Der große Diktator« offensichtlich hautnah gelernt: Nach der Fertigstellung des Filmes soll er bezüglich Hitler gesagt haben: »Er war der Wahnsinnige, ich der Komiker. Doch es hätte auch umgekehrt sein können!« Es bleibt, was Paulus im Dunkelkapitel Röm 7,24 formuliert, dass wir auch diesbezüglich auszurufen haben: »O ich elender Mensch!« Dies ist keine Vergangenheits-, sondern eine Gegenwartsbezeichnung.⁵ Und wir begegnen in der Bibel ungeschützt dieser Abgründigkeit des Menschen genauso wie der Abgründigkeit Gottes. So bleibt wohl richtig, was Paulus Röm 15,4 sagt: »Alles, was geschrieben ist, ist zu unserer Belehrung geschrieben!« Aber wie? Jedenfalls nicht als Einübung in das Böse!

Um welche Texte handelt es sich? Hier nur in Kürze ein paar Beispiele, um ein Gespür für die Wucht dieser Passagen aufkommen zu lassen. Im Überblick gesehen begegnen u.a. folgende Szenarios: Gott selbst führt Krieg gegen die Feinde und weiht sie der restlosen Vernichtung (Jes 34,1–17; 63,1–6). Gott ruft zur Rache an anderen Völkern und zu ihrer Vernichtung auf (Num 31,1–20; 1 Sam 15; Dtn 20,10–20; 25,17–19); Gott richtet sein eigenes Volk und lässt es seinen Zorn spüren, indem er es den Feinden ausliefert (Klgl 2; Dtn 28,15–68); Gott übt Gewalt gegen Einzelne (Hi 16,6–17; Ps 88); Gott wird im Fluch aufgefodert, die Feinde zu vernichten (Ps 109; 137, 7–9; 139,19–22); Gott richtet und quält »vor den Augen des Lammes« diejenigen, die »das Tier anbeten« (was sich wohl auf den Kaiserkult bezieht): Apk 14,9–11; auch 19,11–21); Gott rehabilitiert den Gottesknecht, der sich in Stellvertretung für die Schuld der anderen die Gewalt der Erniedrigung zufügen lässt (Jes 52, 13–53,12).

4 Vgl. F. Kamphaus, Christliche Gewaltanschauung, in: Hirschberg 55 (2002) 3, 123–129, 125: »Die Bibel zerreißt die Verschleierung der Gewalt. Hier wird nicht weggeschaut, sondern hingeschaut. Es muss nicht mehr verdrängt und auf andere projiziert werden« (vgl. auch 123).

5 Zur Unentrinnbarkeit der Gewalt und ihrer vielfältigen Präsenz im Horizont entsprechender Gedanken von Bataille, Derrida und Nancy vgl. D. Zilleßen, Bildung und Gewalt. Warum Marginalien keine Marginalien sind, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 53 (2001) 3, 218–228.

2 Hermeneutische Suchbewegungen

2.1 Signatur der Unbegreiflichkeit Gottes

Eine pragmatische, wohl konsensfähige Prämisse dürfte darin festzuhalten sein, dass religiöse Offenbarungstexte sich nicht dahin auswirken dürfen, dass sie menschliche Gewalt motivieren und legitimieren, verschärfen und potenzieren dürfen. Wo Offenbarungstexte bzw. ein ganz bestimmter Kontakt mit ihnen ausgrenzende und vernichtende Gewalt begründen, ist der Offenbarungsindex selber in Frage zu stellen. Wo die Selbstunterwerfung unter die Offenbarung die Unterwerfung anderer legitimiert, muss von einem gewalttätigen Fundamentalismus die Rede sein.

Dieser common sense ist aber für sich noch kein theologisches Argument. Vielmehr wird, streng genommen, von außen her das Kriterium der Menschlichkeit an Offenbarung und Offenbarungsrezeption angelegt, was wiederum die Frage aufwirft: Wenn in biblischen Texten von Gewalt die Rede ist, wenn Gott Gewalt ausübt und zulässt, was bedeutet dies dann offenbarungstheologisch? Liegt darin ein Signum dafür, dass Gott mit den jeweils gegenwärtigen Plausibilitäten, auch denen der allgemein akzeptierten Menschlichkeit, nicht verrechenbar ist? Kommt uns hier ein Signal dafür entgegen, dass Gottes Gegenwart in der Geschichte letztlich auch humanistische Plausibilität zu durchbrechen vermag? Ist die in der Bibel erzählte Gewalt Gottes (ein viele Jahrhunderte in der Religionsgeschichte plausibel empfundenes Handeln Gottes) nunmehr zu einem Zeichen dafür geworden, dass Gott in den gegenwärtigen religiösen Plausibilitäten nicht aufgeht? Wird so die Gewalttätigkeit Gottes zur Signatur seiner Unbegreiflichkeit?⁶ Denkt man in diese Richtung, dann bliebe die Gewalt Gottes in der Bibel ein Geheimnis, was gerade verbietet, dass der Mensch Gott dieses Geheimnis durch die Nachahmung seiner Gewalt entreißen dürfte.

Wird allerdings die Gewalt Gottes zum Symbol für seine geheimnisvolle Sperrigkeit uns gegenüber, dann wird sie zur Chiffre, die diesbezüglich immer neu zu entschlüsseln ist. Das Problem, das man sich dabei einhandelt, ist aber zugleich damit gegeben, dass mit einer Symbolisierung der Gewalt diese selbst entwirklicht wird. Sie wird dann nicht mehr ernst genommen, wenn die Spenderseite dieses Symbols, also seine Bildhälfte, sich in einer höheren Verallgemeinerung auflöst und damit letztlich dann doch wieder in seiner Sperrigkeit entschärft wird.

2.2 Signatur der Geschichtsmacht Gottes

Bezieht man aber diese Symbolisierung nicht nur auf die Uneinsehbarkeit Gottes, sondern rekonstruiert man sie in Verbindung mit einer zum Durchgreifen fähigen Geschichtsmächtigkeit Gottes, dann wird diese

6 Und hätte nicht zu einer Zeit, wo die Gewaltgeschichten der Bibel höchst plausibel das Handeln der Menschen legitimiert haben, die anderen Geschichten, nämlich die Geschichten von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die Signatur seiner damaligen Andersheit sein müssen?

Symbolisierung zur Signatur für eine wirkmächtige Wirklichkeit Gottes in der Welt. Dass Gott über Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit hinaus, besser: zu ihren Gunsten, noch andere Dimensionen seiner Identität in der Geschichte und über sie hinaus bereit hält, Dimensionen einer ungeheuren Durchsetzungskraft gegen bestimmte Mächte der Erde, dass er kein Hampelmann ist und dass seine Macht auch unterscheidende Kraft hat gegen den Willen von Beteiligten, wie etwa die Unterscheidung zwischen Tätern und Opfern, dafür könnte die Gewalt Gottes in der Bibel eine geheimnisvolle Statthalterfunktion haben.

Wir stoßen hier auf eine Kategorie, die in unserem Bewusstsein schier vergessen scheint, nämlich auf den Glauben an die Geschichtsmächtigkeit Gottes. Die Gebete setzen in ihren Sprechakten ganz ursprünglich die Geschichtsmächtigkeit Gottes voraus. Die Bitte ruft die entsprechende Hilfe an. Die Klage setzt die Geschichtsmächtigkeit ex negativo voraus: Beklagt wird das Vermissen Gottes in der Geschichte. Der Schöpfer Gott ist zugleich der Geschichtsgott, obgleich der Vergewisserungsweg dazu entstehungsgeschichtlich in Israel umgekehrt verlief, nämlich von der Erfahrung des Geschichtsgottes her (vor allem im Exodusgeschehen) wird YHWH zum Schöpfergott promoviert. Schöpfung heißt: Gott ist aller Wirklichkeit mächtig. Es gibt keinen geschichtlichen Ort, auf den er sich nicht beziehen könnte, sei es durch Eingreifen oder dessen Verweigerung.

Biblische Gewalttexte des Eingreifens Gottes machen deutlich: Die Reduktion der geglaubten Geschichts- auf die Geschichtenmacht Gottes im individuellen Bereich muss auf ihre Universalisierung in die kollektive (des Volkes und aller Völker, wie es auch die kollektive Klage gibt) und kosmische (der ganzen Erde, wie etwa in ihrem Untergang in der Sintflut) Dimension hinein aufgesprengt werden. Das Geheimnis der Klage ist nicht der Unglaube, dass Gott nicht eingreifen könne, weil es ihn nicht gibt oder weil er zu schwach dazu sei, sondern dass er es nicht tut, obgleich er es könnte. Warum greift er nicht mit seiner Gewalt ein? Warum holt Jesus nicht die himmlischen Heerscharen (vgl. Jo 18,36)? Zu leicht macht sich die für die Opfer resignative und für die Täter beruhigende Einstellung breit, dass er nicht eingreifen kann und folglich prinzipiell nicht eingreift. Dies aber ist eine Täuschung. Hier erweisen sich die biblischen Texte des gewaltigen Eingreifens Gottes als Erinnerungsposten, nie zu vergessen, dass er eingreifen kann und sicher einmal, endgültig, eingreifen wird, mit einer unvorstellbaren Gewalt (wie sie die Apokalypse auch schildert), die alle bestehende destruktive Gewalt gewalttätig und kompromisslos weglegt.⁷

Zumindest diese Eschatologisierung der geschichtlichen Eingreifgewalt Gottes am Ende der Geschichte darf nicht verdrängt werden. Wir hätten sonst keine Hoffnung auf Gerechtigkeit, und die Opfer wären immer

7 Vgl. dazu M. Görg, Der »schlagende« Gott in der »älteren« Bibel, in: Bibel und Kirche 51 (1996), 94–100, 100: »Der Gott Israels als der Gott Jesu ist unser *Anwalt* gegen jede lebensbedrohende Gewalt, ein Anwalt freilich, den wir auch »walten« lassen müssen.«

verloren. Dies würde so sein, wenn es keine Auferstehung der Toten gäbe. Wie aber der Tod die letzte und schlimmste Gewalt gegenüber dem Leben darstellt, so kann nur eine noch größere Gewalt, die dem Tod ein Ende setzt, zur Auferstehung der Toten führen. Christine Lavant hat recht: »Du bist mir das Auferstehen schuldig!«⁸

Der Herr der Geschichte kann nicht nur eingreifen, er tut es laufend machtvoll in den Einsichten, Begegnungen, Gottesdiensten der Menschen, in ihren Handlungen und Entscheidungen, in den Kirchen und Religionen und weit darüber hinaus, überall, wo Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit und seine nachhaltige und befreiende Wegbegleitung im Leben eingeholt und weitergegeben werden. Für uns Christen und Christinnen besonders in der Praxis der Nachfolge Jesu. Im Zeugnis, im »Martyrium« für seine Gottesgegenwart in der Geschichte. Aber darüber hinaus ist mit dem unmittelbaren Eingreifen Gottes immer und am Ende ohnehin zu rechnen. Wobei es immer eine entscheidende hermeneutische und existentielle Frage ist, ob er vielleicht doch schon eingegriffen hat, in den Marienerscheinungen in Lourdes und Fatima oder in ganz bestimmten Rettungserfahrungen von Menschen, die in tiefster Not und Gefahr waren. In der Moderne ist nicht leicht unterscheidbar, ob es Gottes direktes Eingreifen in die Geschichte gibt oder ob wir es deswegen nicht sehen, weil wir sie nicht für möglich halten. Allzu leicht projizieren wir möglicherweise unser eigenes Nichtsehen als Verzicht in Gott selbst hinein, als ein Moratorium der Gewalt, dem sich Gott für bestimmte Zeit unterworfen hat.

Es geht nicht nur um die Ambivalenz des Menschen, sondern auch um die negative Dialektik in Gott selbst oder besser in der Beziehung zu Gott, um die Ambivalenz der Gottesbilder, der Gottesbegegnung und -erfahrung selbst. Und hier bleibt ein Rest, der in Gott selbst zu ertragen ist, in seiner Fremdheit, Unergründlichkeit und Verborgenheit, sowohl im Leid wie aber auch in der Gewalt. Denn das Fatale und immer wieder Unverständliche in den einschlägigen biblischen Texten ist die Tatsache, dass Gottes Eingreifen nicht nur als Autoritätsgewalt (authority), sondern als gewalttätig (violence) erfahren wird. Wenn Gott zu Gunsten der Israeliten eingreift, ist dies auf Seiten der Ägypter als gewalttätige Zerstörung erfahrbar. Diesen bleibt Gott die Rettung noch schuldig. Mit beträchtlicher Vorsicht kann also davon die Rede sein, dass irgendwie Liebe und Gewalt in Gott begründet sind. Dass er aus Liebe sich in dem Verhau der Geschichte für jemand oder für ein Volk einsetzt und gleichzeitig einem anderen Gewalt und Unrecht antut. Und am Ende, so hoffen wir, wird seine Liebe zu jener Gewalt führen, die universal eine neue

8 Dieses Zitat verdanke ich Susanne Sandherr (auf dem Symposion »Anverwandlungen« zu Ehren von G. Bitter 2002 in Bad Honnef). Vgl. dazu O. Fuchs, *Neue Wege einer eschatologischen Pastoral*, in: *Theologische Quartalschrift* 179 (1999), 260–288, hier: 274.

Erde ohne Leid und Tod entstehen lässt. Dazu muss aber erst einmal das Böse und das Leid vernichtet werden.

2.3 Nicht Nachahmung, sondern Delegation

Nun gibt es eine Reihe von Texten, wie insbesondere die Fluchpsalmen, die an Gott die Gewalt delegieren, weil die Betroffenen selbst Opfer sind und keine Gewaltmacht haben: »O Gott, zerbrich ihnen die Zähne im Mund!« (Ps 58,7; vgl. 3,8).« Aber gilt dieses Delegationsprogramm auch dann, wenn die Betroffenen selbst die Macht haben, Gewalt auszuüben? Wird Gottes Stärke nur kompensatorisch für die eigene Schwäche aufgerufen? Oder gelten diese Texte prinzipiell, in allen Situationen? Nur eine Hermeneutik, die die Semantik dieser Texte übertextuell generalisiert, kann Abhilfe schaffen. Prinzipiell ist in akuten Hasssituationen auch von Gewaltmächtigen in den Fluchpsalmen die Gewalt an Gott abzugeben und gleichzeitig darauf zu verzichten, selbst Subjekt der Gewalt zu werden. Dies ist gewiss nicht die höchste Form von Spiritualität, aber doch eine notwendige, die in einer bestimmten gewaltgefährlichen Situation das Schlimmste verhindert und vor allem die Erstreaktion blockiert. Wer noch nicht so weit ist, seine andere Wange hinzuhalten, wird wenigstens im Gewaltaufruf Gottes die eigene Gewalt hintenan stellen. Aber wird dann die Gottesbeziehung nicht für die Triebabfuhr des Menschen instrumentalisiert? Aber vielleicht will er sich gerade in diesen geschichtlichen Dienst stellen? Das alles sind offene Fragen.

Und auch hier geht es nicht nur um Texte im Alten Testament, sondern auch im Neuen. Paulus radikalisiert diesen Zusammenhang in Röm 12, 17–21: Die Aussicht auf die Rache Gottes verhindert nicht nur Gewalt, sondern ermöglicht in ihrem Rücken die Feindesliebe, genauer Taten der Feindesliebe, die aber letztlich eschatologische Taten des Feindeshasses sind. Auch hier findet sich gewiss nicht die Höchstform von gewaltabrüstender Motivationsarbeit. Immerhin begegnet damit eine biblische Version, mit Gewalttexten und der Gewaltsucht der Menschen umzugehen, und zwar so konstruktiv, dass jedenfalls *menschliche* Gewalt die Menschen nicht mehr erreicht. Und dann ist es immer noch einmal eine Frage, wie die Überantwortung an die Rache Gottes in der Gnade Gottes selber aussieht. Letztlich wird das Ganze seiner Verfügbarkeit und letztlich auch jenem Rechtfertigungshandeln Gottes übergeben, die Paulus so intensiv zu präzisieren wusste.

Auch nach diesem Gedankengang bleibt unter dem Strich, dass der sich auf eine Offenbarung berufende Mensch in keinem Fall selbstherrlich die Gewalt in die eigene Hand nimmt. Denn auch wenn Gottes Gewalt ernst genommen wird, wird sie in Bezug auf ihn und von ihm her ernst genommen und kann nicht unter der Hand im Subjektwechsel mit den Menschen von diesen selber beansprucht werden. Die praktische Hermeneutik der Nachfolge, wie sie etwa in der Nachfolge Jesu konzipiert ist, kann jedenfalls in diesem Zusammenhang nicht bemüht werden. Bezüg-

lich der Gewalttexte kann es keine einlineare Hermeneutik geben, weder der Nachfolge noch des Einsehens noch des Einverständnisses. Es gibt also keine uniforme Hermeneutik, die bezüglich aller biblischen Texte anzuwenden sei. Und wehe den Menschen, wenn man einen Kategorienfehler begeht, wenn man zum Beispiel die Gewalttexte in der Kategorie der Nachachtungshermeneutik rezipiert.

Die Lösung dieses Problems liegt also nicht darin, ganz bestimmte Gewalttexte aus der Offenbarung auszusortieren, weil man sie nicht mit irgendeinem bestimmten Gottesbild, das an anderer Stelle in der Offenbarung vorkommt, in Übereinstimmung bringen kann. Dies wäre der markionitische Fehler, der die Bibel heiliger machen will, als sie wirklich ist. Wenn man also in gut kirchlicher Tradition dabei bleibt, alle diese Texte als integralen Bestandteil des biblischen Offenbarungskanons anzuerkennen, dann braucht es gerade deshalb unterschiedliche Hermeneutiken, um die unterschiedlichen Texte so ernst zu nehmen, wie sie ernst zu nehmen sind. Wir bleiben also dabei, dass alle biblischen Texte Offenbarungstexte sind, aber sie sind dies in einer Pluralität unterschiedlicher bis gegensätzlicher Inhalte, die auch durch unterschiedliche Zugänge zu erschließen sind.

Folglich ist davon Abstand zu nehmen, die biblische Offenbarung als etwas zu sehen, worin es nur das Gute, das Heilige und das Heil gäbe. Ungeschminkt befindet sich das Unheilige in den Heiligen Schriften. Der Offenbarungsscharakter der biblischen Texte konstituiert sich vielmehr dadurch, dass sich die Begegnung mit Gott in unterschiedlichen Situationen und aus den ambivalenten Sehnsüchten und Vorstellungen der Menschen heraus ereignet. Die Bibel ist die Offenbarung Gottes, wie sie sich in den Menschen, in ihrer Bosheit wie auch in ihrer Gutheit, in ihrem Hass wie auch in ihrer Liebe, in ihrer Unterdrückung wie auch in ihrer Gerechtigkeit bricht. Sofern sich Gottes Handeln in diese Ambivalenz hinein begibt, hat sie auch Anteil an ihr; und die »Reinheit« des Göttlichen ist dahin.

Die ganze Ambivalenz der Schöpfung und des Menschseins ist nicht etwa aus der Bibel herausgenommen, sondern ist ein Integral dieser immer wieder durchbuchstabilten Begegnung zwischen Gott und Mensch, voll mit Missverständnissen Gottes von Seiten der Menschen (und umgekehrt) und darin in dieser Konstitution qualitativ nicht anders als die darauf folgende Geschichte der Kirchen, die Geschichte der Ambivalenz der Religion, der Begegnung zwischen Mensch und Gott und umgekehrt. Auch die Missverständnisse, auch die dunklen Seiten, auch die Ambivalenz, die sich in der Begegnung mit Gott zeigt und darin geradezu explosiv zu entfalten vermag, ist in der Bibel den Menschen zu offenbaren, damit ihnen selbst die Ambivalenz ihres eigenen Glaubens aufgeht: im Erschrecken vor sich und in der Furcht vor Gott. Die dunklen Rätsel der Menschheit, der Schöpfung und Gottes sind nicht aus der Bibel ausgelagert. Vielmehr begegnen wir in den Geschichten der Bibel dem Rätsel unserer eigenen Gewalt und einer Geschichtsmächtigkeit Gottes, die in diesem Äon nicht ambivalenzfrei zu erfahren ist.

2.4 Martyriale Kriteriologie

Am Schluss möchte ich uns auf die wichtigste Spur bringen, die in der Bibel selbst angelegt ist, für die man sich aber ihr gegenüber zu entscheiden hat. Wo Menschen in Stellvertretung für andere Gewalt an sich selbst ausüben lassen, keine Gegengewalt entgegenstellen, begegnet uns eine völlig andere Sorte von »Gewalttexten«: wie etwa der leidende Gottesknecht in Deuteroseaia und der leidende Gottessohn am Kreuz, der vom Kreuz her noch für die Gewalttäter betet (vgl. Lk 23,34), also die erlittene Gewalt als Liebe zurückgibt.⁹ Beide Szenen setzten realistische Gewaltkontexte voraus und könnten für uns, vor allem für uns Christen, eine spezifische Hermeneutik der biblischen Gewalttexte aufscheinen lassen, die Horst Eberhard Richter so formuliert hat: Wer nicht leiden will, muss hassen!¹⁰ Sind die Gewalttexte zu unserer Belehrung der Selbstbenachteiligung um anderer, auch noch der Täter willen, also zum Martyrium geschrieben? Nicht zum Martyrium der Selbstmordattentäter, die den Teufelskreis der Gewalt nicht durchbrechen, sondern ins Unermessliche steigern. Und hier werden wir uns verschärft in eine Auseinandersetzung um das richtige Verständnis des christlichen Martyriums gegenüber einer jetzt anlaufenden gesellschaftlichen Rezeption dieses Begriffes zu wehren haben, damit das Spezifikum des christlichen Martyriums ins Bewusstsein gerät: »Es ist besser, Opfer zu sein, als gewalttätiger Sieger.«¹¹ Sind hier all jene im Blickfeld, die um der Gewalteinämmung willen mehr Gewalt (direkter und struktureller Art), beginnend mit den ersten Nachteilen, erleiden als zufügen? Und am Schluss in dessen Konsequenz eher sich töten lassen als töten?

Sind dies die Schlüsselgewalttexte, die uns eine authentische innerbiblische kritische Hermeneutik an die Hand geben, die allen anderen Gewalttexten ihren relativen Stellenwert und ihre Auslegung vorgeben? Zeigt sich hier eine Hermeneutik, die alle Formen menschlicher und religiöser Gewalt wahrnimmt und von einem neuen Zentrum her, vom Zentrum der Hingabe her unterläuft? Ohne Beschönigung, weder der aktiven Gewalt noch der passiven Gewalt, oder besser, weder der zugefügten noch der aktiv erlittenen Gewalt? Dann wird die Rezeption der anderen Gewalttexte um so elementarer, als sie im Horizont der Umkehr in der selbstkritischen »Identifikation« mit ihnen unsere eigenen, wirklichen und potenziellen Täteranteile offen legt. So dass wir das Entsetzen vor den Texten mit dem Entsetzen vor uns selbst verbinden, die wir zutiefst angesichts dieser Texte die Versuchung spüren, gerade einen solchen gewalttätigen Gott und eine solche gewalttätige Lösung der Probleme zu wollen!¹² Wie es entscheidend gewesen wäre für die Wahrnehmung des Holocaust in Deutschland, sich eher mit den Tätern als mit den Opfern zu identifizieren, um die

9 Vgl. R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990, 146.

10 Vgl. H.E. Richter, *Wer nicht leiden will, muss hassen. Zur Epidemie der Gewalt*, Hamburg 1993.

11 Kamphaus, ebd., 126.

12 Vgl. Kamphaus, ebd.: »Wer im Grund seines Herzens die Gewalt anbetet, der macht sich auch ein Gottesbild zurecht, das Züge der Gewalttätigkeit trägt.«

eigenen, vielleicht schon wieder aktiven Tätergefahren möglichst frühzeitig zu sehen.¹³

Sind es Selbsterkennungstexte, die uns unsere eigene Gewaltanfälligkeit vor Augen führen, um uns vorzeitig zu warnen und zu schützen vor den Eruptionen der Gewalt? Es hilft nichts, vor allem den anderen nicht, diese Anfälligkeit zu verdrängen. Entlarvt sich so das Nicht-wahrhaben-wollen der Gewalttexte als Nicht-wahrhaben-wollen unserer eigenen Gewalttiefen und möglicherweise bereits schon Gewaltrealitäten? Mit der entsprechenden Verdrängung und Verachtung des Alten Testaments (wegen seiner angeblich ethisch nicht genug hoch stehenden Gewalttexte) war immer auch die reale Gewaltanfälligkeit gegen das jüdische Volk verbunden! Sind diese Texte derart zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir in diesen katastrophalen Untiefen der Offenbarung unsere eigenen Untiefen sehen? Damit wir offen werden für die ganz anderen Gewalttexte, die zugleich die schärfste Gewaltkritik beinhalten?

Es sind Gegentexte der intransitiven gegen die transitive Gewalt:¹⁴ wenn Gottesknecht und Gottessohn Gewalt an sich ausüben, ausgeübt sein lassen, mit einer ganz qualifizierten gewaltlosen Gegengewalt, nämlich der des je eigenen Körpers. Er wird als Widerstand eingesetzt. Nicht die Subjekte der Gewalt sind die »Helden« oder Protagonisten, sondern die Subjekte, die sich der Gewalt Anderer gewaltlos entgegenwerfen und (in Stellvertretung) für andere aussetzen. Sie sind nicht Objekte dieses Vorgangs, weil sie Subjekt dieser Entscheidung sind und bleiben. Sie könnten auch anders: davonlaufen, statt standhalten; Gewalt herbeirufen bzw. anwenden, statt mit dem eigenen Leib und Leben zu widerstehen (der von den Gegnern erst einmal aus dem Weg geräumt werden muss, damit sie entweder weitermachen können oder auch gerade dadurch gestoppt werden); Täter zerstören, statt sie zu schützen. Immerhin wird Kain gezeichnet, damit keiner ihn erschlage. Sonst würde er der siebenfachen Rache Gottes verfallen (vgl. Gen 4,15).

Doch die Frage bleibt: Warum *dieser* bibelinterne rote Faden, diese Spitzentexte, die die anderen überholen und konterkarieren? Letztlich bleibt dies ein von außen angelegtes Konstrukt, weil die Texte als solche zueinander plan, flach und eben nicht priorisiert sind. Was begründet die Hierarchisierung der Kritik gegenüber gewalttätigen Texten vom Transitiv zum Intransitiv der Gewalt? Vom Leid-Zufügen zum Leid-Ertragen? Denn auch martyriale Texte erzählen von Gewalt, aber inhaltlich und perspektivisch anders, nicht vom Täter, sondern vom Opfer her. Diese

13 Vgl. O. Fuchs, Doppelte Subjektorientierung in der Memoria Passionis. Ein vergessener Zusammenhang? Elemente einer Pastoraltheologie nach Auschwitz, in: ders. / R. Boschki / B. Frede-Wenger (Hg.), Zugänge zur Erinnerung. Bedingungen anamnetischer Erfahrung. Studien zur subjektorientierten Erinnerungsarbeit, Münster 2001, 309–345: 331ff.

14 Etwas gewagt kommt mir eine Analogie aus den Grimms-Märchen in den Sinn. In der ersten Fassung des Froschkönigs wird der Frosch von der Prinzessin an die Wand geknallt, und plötzlich wird er zum Prinzen. In einer späteren Fassung küsst die Prinzessin den Frosch, setzt sich selbst der Ekelgewalt aus, wendet die Gewalt gewissermaßen gegen sich selbst: Und der Königssohn erscheint! Soviel zu Gewalt, Liebe und Verwandlung in den Märchen!

gewaltkritischen martyrialen Texte stehen zwar in der Bibel, aber was hindert die Menschen, gewaltlegitimierende Texte gegenüber den anderen martyrialen zu priorisieren? Die Bibel selbst jedenfalls nicht. Sie beinhaltet die gleiche Ambivalenz des Lebens wie das Leben, wie unser Leben selbst.¹⁵

Dennoch ist es zunächst wichtig, dieser Blickrichtung eine auch innerbiblische Authentizität zu verschaffen und entsprechend Texte aufzufinden. Wenn man einmal diese Blickrichtung eingenommen hat, findet man eindrucksvolle Texte, die diese Dynamik bibelintern selbst thematisieren und begründen. Ich versuche hier nur einen weiten Bogen zwischen Sintflut und den Evangelien zu schlagen, sozusagen der entscheidende Regenbogen, insofern YHWH in Gen 9, 17 verspricht, nie mehr mit solcher Gewalt einzugreifen, und insofern Jesus in den Evangelien das Gebot der Feindesliebe formuliert und keine himmlischen Heerscharen herbeiruft. Die diesbezügliche bibelinterne Hermeneutik scheint ausgesprochen kräftig zu sein, zumal es offensichtlich keine positiven Texte gibt, die dazu eine gleichwertige Gegendynamik »nach rückwärts« in Gang zu bringen vermögen. Und, um keine Missverständnisse zu provozieren, diese Dynamik der Melioritätsbewertung der »Gewaltlosigkeit«, dieses bibelinterne Gefälle teilt sich nicht zwischen Altem und Neuem Testament auf, ist nicht etwa zwischen Altem und Neuem Testament exklusiv zuteilbar, sondern verläuft, wie die Beispiele zeigen, quer dazu.

3 Der Weg der Kirche

Aber trotz dieser vielleicht feststellbaren Dynamik bleibt dennoch die Frage noch unbeantwortet: Was ist die Bedingung dafür, dass sich die Gläubigen in der Bibelloffenbarung für diese Priorisierung entscheiden? Wie kann angesichts des biblischen Chaos, dieses Irrgartens von Texten, in kriteriologisch ausgewiesener Form von Gott und seinem Willen gesprochen werden? Hier gibt es wohl nur eine Antwort, nämlich eine ekklesiologische und pneumatologische: nämlich insofern die Gläubigen die Bibel im Geist des Gottes lesen, den sie als Liebe und Freiheit glauben, im Geiste des Auferstandenen, der so mit der Gewalt der Menschen umgegangen ist. Für die Vergewisserung und Plausibilisierung (gegen viele innerkirchliche und gesellschaftliche Plausibilitäten) dieser Umkehr braucht es einen sozialen Zusammenhang, der im Umgang miteinander und mit anderen diese Sichtweise, diese Hierarchisierung der bib-

¹⁵ Ich gehe also hier prinzipiell von der Pluralität und auch Widersprüchlichkeit der biblischen Texte zueinander aus. Diesen »postmodernen« Blick auf die Wirklichkeit der Menschen sowie ihre Einstellungen und Glaubenswelten ist wohl auch erst einmal gegenüber der Bibel und in ihr auszuhalten, bevor wir entscheiden, mit welchen Geschichten wir unsere Geschichte verbinden und vor allem wie wir das jeweils tun. Zugleich geht es um die Frage danach, was es Menschen sozial und existenziell ermöglicht oder unmöglich macht, eine entsprechende Entschiedenheit zu entwickeln.

lischen Texte *trägt*. Die Sozialgestalten der Kirchen erweisen sich einmal mehr als die textexterne Bedingung der Möglichkeit (oder Unmöglichkeit) dieser Perspektivierung bibelinterner Priorisierungen. Ohne diese Kontexthermeneutik gibt es keine entsprechende Texthermeneutik. Die soziale Hermeneutik bedingt die Bibelhermeneutik und umgekehrt. Christlicher und kirchlicher Existenz, die sich zu Gunsten der Benachteiligten selbst in Gottes Namen benachteiligen lässt, gehen bestimmte biblische Texte (und ihr Zusammenhang) ganz anders auf, als wenn sie überall ihren Vorteil suchten. Wie wir miteinander umgehen, mit anderen umgehen, so gehen wir mit der Bibel um. Und bestimmte biblische Texte greifen in unserem Leben deshalb, weil wir eine Sehnsucht danach, eine anfanghafte Erfahrung davon haben. Diese Anverwandlung steht uns immer, ein Leben lang, bis zur letzten Hingabe im Tod, bevor. So komme ich am Ende nochmals auf jene Stelle im Römerbrief zu sprechen, die die Bemerkung, dass alles zu unserer Belehrung geschrieben sei, weiter führt: »damit wir durch Geduld und durch den Trost der Schrift Hoffnung haben. ... Darum nehmt einander an, wie auch Christus uns angenommen hat, zur Ehre Gottes« (Röm 15, 4 und 7).

Die alten Darstellungen (im 4. Jahrhundert) des Feldherrn Christus als Sieger über das Böse, der Löwen und Drachen zertritt, stimmen und stimmen nicht. Die dahinter stehende Kampfvorstellung zwischen den Mächten des Bösen und des Guten sind sicher in dem bleibend richtig, was darin als Kampf bezeichnet wird und was wir heute in anderen Sprachhorizonten die unaufhebbare negative Dialektik, den schlimmsten Widerspruch der Geschichte nennen, nämlich zwischen Täter und Opfer. Es ist allerdings die Kategorie der eschatologischen Zeit ebenfalls in diese Darstellung hinein zu bringen. Endgültig ist Christus Sieger über das Böse, wenn er wieder kommt. Wo Menschen jetzt meinen, sie könnten das, was Jesus jetzt nicht mit Gewalt tut, selber mit Gewalt tun, lesen sie dieses Bild allerdings falsch. Die Vollzugsform der Geschichtsmacht Gottes in diesem Äon läuft in eine andere Richtung, nämlich in die Dynamik jenes Bildes, das das gebundene und zum Schlachten bereitgelegte Lamm zeigt. Können wir dafür in unserem Glauben und in unserer Verkündigung »Plausibilität« gewinnen? Es wäre höchste Zeit, damit auf das Jahrtausend eines dominant gewalttätigen Christentums nun ein Jahrtausend folgen könnte, in dem sich christliche und kirchliche Existenz eher der Hingabe aussetzt als dem Zwang anderer, eher der Ermächtigung als der Bemächtigung.

Ottmar Fuchs, Dr. theol., ist Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.