

*Liebe Schülerinnen und Schüler von Erich,
liebe Kolleginnen und Kollegen,
meine Damen und Herrn,*

wenn ich einen Wunsch frei gehabt hätte, so hätte ich mir gewünscht, heute nicht hier zu stehen und einen Vortrag zum Gedenken an *Erich Zenger* zu halten. Ich habe diesen Wunsch aber nicht frei. So bleibt mir nichts anderes übrig, als Ihre so freundliche Einladung anzunehmen und zu Ihnen über ein Thema zu sprechen, das eben auch ein Thema von *Erich Zenger* gewesen ist:

Ein Gott der Gewalt? Perspektiven des Alten Testaments

Als die Attentäter des 11. September 2001 ihre Flugzeuge im Namen Allahs in die New Yorker Zwillingstürme steuerten, wurde einer bestürzten Weltöffentlichkeit schlagartig bewußt, was seit langem auf der Hand liegt: daß es zwischen Religion und Gewalt einen engen Zusammenhang gibt. Seither wird darüber gestritten, welcher Art dieser Zusammenhang ist: Ist die Gewalt der Religion etwa von Anfang an inhärent oder ist sie nur ein besonders hässlicher Begleitumstand, dem ihre Anhänger von Zeit zu Zeit anheimfallen? Und wie verhält es sich mit dem Zentrum der Religion, dem Gottesgedanken: ist dieser frei von dem Hang zur Gewalt oder müssen wir Gott und Gewalt viel enger zusammen sehen, als wir bisher gedacht haben? Selbst Jesus von Nazareth, den der christliche Glaube mit Joh 1,29 als „Lamm Gottes“ bekennt, das die Sünde der Welt trägt, erscheint in den synoptischen Evangelien durchaus nicht immer als gewaltlos – im Gegenteil!

Diese knappen Hinweise zeigen, daß es wenig Sinn macht, den Zusammenhang von Religion und Gewalt anhand abstrakter Überlegungen bestimmen zu wollen. Wir müssen uns vielmehr den einzelnen Religionen zuwenden, um das mit unserer Fragestellung verbundene Problemknäuel wenigstens ansatzweise zu entwirren. Das soll im folgenden am Beispiel des Alten Testaments geschehen. Ich frage dabei zunächst, was mit dem Ausdruck „Gewalt“ gemeint ist, wenn er vom Alten Testament mit Gott in Verbindung gebracht wird.

I. Gott und Gewalt

Es kann im folgenden nicht darum gehen, die Dimension der göttlichen Gewalt im Alten Testament zu leugnen. Dazu ist sie zu offensichtlich. Der Weg der von Gott geduldeten oder gar initiierten Gewalt beginnt bekanntlich mit der Geschichte von Kain und Abel, er wird fortgesetzt durch das dramatische Flutgeschehen und hört auch nicht mit dem „Heiligen Krieg“ auf. Ganz zu schweigen vom Bild des gewalttätigen Gottes, der seinen geschundenen Knecht Hiob mit Aussatz überzieht und

wie ein Kriegsgott mit Pfeilen traktiert (Hi 6,4). Das Alte Testament weiß von *sexueller Gewalt* in Familie und Verwandtschaft (Gen 37), von *sozialer Gewalt* Höhergestellter gegen Untergebene (1 Kön 21), von *kriegerischer Gewalt* zwischen Völkern (Gen 14), von *politischer Gewalt* im Kampf um die Macht (2 Kön 10,1-14), von *sakrifizieller Gewalt* (Lev 1-7) oder von *schöpferischer Gewalt* gegen das Chaos und seine mythischen Repräsentanten (Jes 27,1), die durch Gottes „gewaltigen Arm“ niedergehalten werden. Hinzukommen alle Formen von Gewalt, die nicht mit Taten, sondern mit Gedanken, Worten und Gesten ausgetragen werden wie Eifersucht, Neid oder Rivalität (Gen 4,1ff; Klagelieder des einzelnen) und das soziale Zusammenleben von innen her vergiften. Dies alles und noch viel mehr – etwa die Gewalt gegen Kinder und Alte – ist nüchtern zur Kenntnis zu nehmen und nicht zu beschönigen.

Besonders brisant wird es allerdings, wenn wir neben der *Rohen Gewalt*, der *Rechts-Gewalt*, der *Staatsgewalt* und der *Sakrifiziellen Gewalt* die *Religiöse Gewalt* in den Blick nehmen, die J. Assmann als Gewalt unter Berufung auf den Willen Gottes bezeichnet und im biblischen Monotheismus verortet hat. In den Religionen des Alten Orients, so Assmann, „gibt es Gewalt im Zusammenhang mit dem politischen Prinzip der Herrschaft, aber nicht im Zusammenhang mit der Gottesfrage. Gewalt ist eine Frage der Macht, nicht der Wahrheit“. Als Frage der Wahrheit wird sie erstmals im Alten Testament gestellt und „mit diesem neuen Religionstyp zieht die Unterscheidung von wahr und falsch in die Religionsgeschichte ein“. Kritisch ist allerdings zu fragen, ob Assmanns Genealogie der religiösen Gewalt der Eigenintention der biblischen Texte gerecht wird oder nur eine – allerdings bedrückende! – Momentaufnahme darstellt. Zahlreiche Mißverständnisse rühren nämlich entweder von falschen Übersetzungen und eingetragenen Rahmenvorstellungen her oder gehen darauf zurück, daß die inkriminierten Aussagen aus ihrem historischen, sozialen und literarischen Zusammenhang gerissen werden. Dass die biblische Gewaltsprache nicht einfach auf einem Missverständnis seitens ihrer Kritiker beruht, ist allerdings ebenso klar. Wir betreten mit dem Thema „Gott und Gewalt“ also in jedem Fall vermintes Gelände.

Bevor ich näher darauf eingehe, noch einige Hinweise: So hat etwa die Gottesbezeichnung „JHWH der Heerscharen“ (JHWH Zebaoth) nichts mit einer Armee im militärischen Sinn zu tun, sondern bezeichnet die himmlische Umgebung, den sog. Hofstaat des Israelgottes. Ebenso liegt der Akzent bei der Rede vom „Richten“ Gottes nicht auf dem Verurteilen eines Verbrechers, sondern auf dem Zu-Recht-Bringen bzw. Zum-Recht-Verhelfen des bedrängten Beters (Ps 7,9 u.ö.). Und schließlich findet sich nirgends im Alten Testament die Bezeichnung „Gott der Gewalt“, wohl aber die Bezeichnung „Gott der Herrlichkeit“ (Ps 29,3), „Gott der Treue“ (Dtn 32,4) oder „Gott des Rechts“ (Jes 30,18). Die scheinbare Ausnahme „Gott der Rache“ (Ps 94,1) verweist bei näherem Hinsehen auf das Übersetzungsproblem, weil der hebräische Ausdruck *nāqām* etwas anderes

meint als die uns geläufige „Rache“. Ich komme darauf im Zusammenhang von Ps 58 zurück.

Auf einen Aspekt, der in der bisherigen Diskussion zum Thema „Gott und Gewalt“ kaum eine Rolle spielte, sei am Rande hingewiesen. Auf den Sachverhalt nämlich, dass das Alte Testament zwar nicht die Gottesbezeichnung „Gott der Gewalt“ kennt, aber die Adjektive אָדִיר „groß, gewaltig“ und גָּדוֹל „groß, mächtig“ auf Gott und sein Erscheinen / Handeln bezieht. Diese Seite der Gewalt Gottes erregt kaum Anstoß:

Aufstrahlend bist du (sc. JHWH),
gewaltig (אָדִיר) vom Raubgebirge her. (Ps 76,5)

Mehr als das Brausen mächtiger (רַבִּים) Wasser,
gewaltiger (אָדִירִים) als die Brecher des Meeres,
gewaltig (אָדִיר) in der Höhe ist JHWH. (Ps 93,4)

Auch in den Theophanieberichten wird das Kommen JHWHs und sein Eingreifen in Natur und Gesellschaft in einer Weise dargestellt, die man als „gewaltig“ bzw. „gewalttätig“ bezeichnen muss. Wenn vor JHWH die Berge erbeben (Ri 5,5; Jes 63,19 u.ö.) und Himmel und Erde erzittern (Hab 3,10; Ps 18,8 u.ö.), wenn JHWH seine Blitze als Pfeile schleudert (Ps 18,15; 144,5) und sich im Sturm naht (Nah 1,3; Sach 9,14), ist mit Fug und Recht von Gewalt zu sprechen und die Grenze zur Gewalttätigkeit sehr schmal. Die Transzendenz Gottes – ein Grundmotiv Biblischer Theologie! – ist jedenfalls kein gemütliches oder anheimelndes, sondern ein eruptives und schreckenerregendes Phänomen.

Diese wenige Andeutungen zeigen, dass das Thema „Gott und Gewalt“ umfassender als bisher anzugehen ist und nicht auf die Motive *JHWH und der Krieg* oder *JHWH und die anderen Götter/Göttinnen* enggeführt werden darf. Es gibt Aspekte der Gewalt Gottes, die erschreckend und furchterregend sind, aber dennoch kaum Anstoß oder zumindest Erstaunen erregen. Hier besteht m.E. erhöhter Klärungsbedarf.

Gewalt ist aber nicht nur eine göttliche, sondern auch eine zutiefst menschliche Eigenschaft, wie man beispielhaft an der Urszene von Kain und Abel (Gen 4,1-16) sehen kann. In diesem für das Alte Testament so typischen Fall geht Gott sogar so weit, dass er den Brudermörder vor Verfolgung und Totschlag schützt, indem er ihm ein Zeichen macht, „damit ihn nicht jeder, der ihn fand, erschlug“ (Gen 4,15). Andernfalls wäre die Weltgeschichte, kaum dass sie begonnen hat, auch schon zu Ende gewesen, und es hätte nach dem Tod der beiden Brüder nichts mehr zu erzählen gegeben. Es wird aber weiter erzählt und zwar mindestens so dramatisch und abgründig wie in der Geschichte von Kain und Abel. Damit komme ich zu meinem ersten Textbeispiel.

II. Zwei Textbeispiele

1. *Gott und der Abgrund der Gewalt – Gen *6,5-8,22*

Viele von Ihnen kennen vermutlich die berühmten Bibelillustrationen Gustave Dorés, die dieser 1865 geschaffen hat. Der siebte Stich illustriert das 150 Tage andauernde Ansteigen der Flut, in der „alles Fleisch umkam,

das sich regt auf der Erde, an Fluggetier und an Vieh und an Wildtieren und an allem Gewimmel, das wimmelt auf der Erde, und alle Menschen“ (Gen 7,21). Das alles, daran läßt die Bibel keinen Zweifel, hatte Gott bewirkt – ein Abgrund der Gewalt oder genauer der Gegengewalt! Denn die Gewalt (*ḥāmas*), die die Flut auslöste, ging nach der jüngeren Darstellung von Gen 6,9ff von den Menschen und den Tieren aus, die der Schöpfergott dann allerdings mit vernichtender Gegengewalt beantwortete.

Das ist aber nicht alles, was die Fluterzählung von Gott zu berichten weiß. Sie berichtet darüber hinaus von einem dramatischen Wandel in Gott und damit im biblischen Gottesbild. Da man in der Regel davon keine Notiz nimmt, sondern das Bild des gewalttätigen Gottes verabsolutiert, will ich darauf eingehen. Unmittelbar vor 6,9ff steht in 6,5-8 der Prolog der nichtpriesterlichen Fluterzählung, wonach JHWH es „reute“, den Menschen geschaffen zu haben. Diesen Menschen, der sein Wesen durch seine „Bosheit“ pervertiert hatte, beschloß JHWH, von der Erde auszutilgen, nahm aber Noah von seinem Vernichtungsbeschluss aus:

- 5 Und JHWH sah, daß die Bosheit des Menschen zahlreich war auf der Erde und jedes Gebilde der Gedanken seines Herzens nur böse war alle Tage.
- 6 Da reute es JHWH, dass er den Menschen auf der Erde gemacht hatte, und es schmerzte ihn zu seinem Herzen hin.
- 7 Und JHWH sprach:
„Ich will austilgen den Menschen, den ich geschaffen habe, von der Oberfläche des Ackerbodens – vom Menschen bis zum Vieh, vom Gewürm bis zu den Vögeln der Himmels, denn es reut mich, dass ich sie gemacht habe.“
- 8 Noah aber fand Gnade in den Augen JHWHs.

Wie die „Reue“ und der „Schmerz“ JHWHs in diesem Text aufeinander bezogen sind, das ist das eigentliche Problem: Nach V.6a bezieht sich JHWHs „Reue“ auf die Erschaffung des Menschen, die dadurch zurückgenommen wird. Was JHWH nach V.6b dagegen „schmerzt“, ist nicht diese *Reue* – die er ansonsten ja „bereuen“ würde –, sondern die drohende *Vernichtung der Menschheit*, die in V.7 dann beschlossen wird – aber *unter Schmerzen*, d.h. in einem „Zustand psychischer und emotionaler Not“. Insofern läßt sich die These vertreten, daß sich JHWH „in tiefer Anteilnahme ... zur Vernichtung der Menschheit durch(ringt)“ und der „Schmerz“ JHWHs einen neuen, wichtigen Aspekt ins biblische Gottesbild einträgt.

Bestätigt wird diese Interpretation durch das Ende der nichtpriesterlichen Fluterzählung in 8,21f*, wo JHWH seinen Vernichtungsbeschluss durch einen Akt der Barmherzigkeit zurücknimmt und damit den Fortbestand der Erde und ihrer grundlegenden Lebensrhythmen zusichert – obwohl die Schuld des Menschen unverändert weiterbesteht.

Während Gen 6,11-12 die Ursache für die Flut in der „Gewalt“ unter den Geschöpfen sieht, liegt sie nach Gen 6,5-8 in der „Bosheit“ des menschlichen Herzens. Darauf reagiert JHWH mit einer besonderen Gemütsbewegung: „es reute (*nḥm* nif.) ihn“, den Menschen geschaffen zu haben, und „er empfand Schmerz (*šb* hitp.) in seinem Herzen“. Eigentlich erwartet man an dieser Stelle eine andere Reaktion Gottes auf die menschliche Bosheit, etwa seinen menscheitsvernichtenden „Zorn“. Davon ist hier allerdings keine Rede! Im Gegenteil: Die Rede ist vom „Schmerz“ Gottes, der an seiner Schöpfung und ihrer drohenden Vernichtung leidet. „Im Gegensatz zu den Göttern der altorientalischen Umwelt, schmerzt JHWH sein Vernichtungsbeschluss nicht erst *post factum*, sondern bereits *vor* der Katastrophe. Nicht aus Zorn, sondern in tiefer Anteilnahme ringt sich JHWH zur Vernichtung der Menschheit durch.“

Eine wichtige Kontrastparallele zum Gottesbild der nichtpriesterlichen Fluterzählung ist der Konflikt zwischen dem Götterkönig Enlil von Nippur und dem Gott des Süßwasserozeans Enki /Ea von Eridu im altbabylonischen *Atramchasis-Mythos* (19.-17. Jh. v.Chr.). Es war Enlil, der die Götter zu dem Beschluß veranlaßte, wegen der übermäßigen Vermehrung der Menschen und ihres „Lärms“ (I 353f) drei schwere Plagen und die Sintflut kommen zu lassen. Und es war Enki/Ea, der durch sein Eingreifen die Menschen vor dem Schlimmsten, nämlich der völligen Vernichtung, bewahrte und der in dem ihm treu ergebenen weisen Atramchasis den Übermittler seiner Ratschläge fand. Enki/Ea kann als Schöpfer der Menschen an deren Vernichtung ebensowenig mitwirken, wie Enlil sich mit der Vermehrung und dem Lärm abfinden kann. Beachtenswert ist dabei die Rolle der Muttergöttin Nintu, die die Menschen zusammen mit Enki/Ea erschaffen hatte und die über ihre im Fluß „wie Libellen“ treibenden Kreaturen klagt.

Wenn der biblische Gott den Menschen für sein Verhalten straft und die Flut kommen läßt, dann entspricht er damit dem Gott Enlil; wenn er sich aber dem einen Menschen Noah und den Seinen zuwendet und in ihnen die Menschheit vor der Katastrophe rettet, dann handelt er wie der menschenfreundliche Gott Enki/Ea. Im Unterschied zu den mesopotamischen Göttern trägt der biblische Gott Gericht *und* Erbarmen aber in sich selbst aus und ist in beiden Verhaltens- und Wirkweisen an die Menschen als seine Geschöpfe gebunden. Die Katastrophe hat also nicht das letzte Wort. Diesen Wandel im Gottesbild können wir auf das Konto des biblischen Monotheismus setzen.

Kehren wir von hier noch einmal zur Fluterzählung zurück: Nur Noah fand „Gnade“ in den Augen JHWHs, heißt es in Gen 6,8. Warum dieses plötzliche Wohlwollen, diese „sympathische Inkonsequenz“ Gottes? Dieses Wohlwollen kommt aber nicht plötzlich, sondern ist in der Erzählfolge von Gen *2,4b-4,26 vorbereitet, insbesondere durch JHWHs Reaktion auf die Scham des ersten Menschenpaares (3,16-19 ← 3,21) sowie durch seinen Schutz, den er dem Brudermörder Kain angedeihen läßt (4,11f ← 4,15). Wenn 6,5-8 die zentrale *Opposition von menschlicher Bosheit und göttlicher Gnade* am Beginn der nichtpriesterlichen Fluterzählung dramatisch verstärkt, dann offenbar in der Absicht zu zeigen, daß es ihr um

„eine substantielle Veränderung im Verhältnis des Schöpfers zu seinen Geschöpfen“ und damit um eine weitreichende Entscheidung in der Geschichte Gottes und der Menschen geht. Wie weitreichend diese ist, zeigt sich am Epilog der nichtpriesterlichen Fluterzählung in 8,21f*. Denn hier wird klar, daß die Flut nicht den Menschen, sondern den Schöpfergott verändert hat, weil dieser seine Vernichtungsabsicht durch „Umkehr“ zu überwinden vermochte.

Man kann diese Geschichte aber auch anders lesen und hat dies in der Regel auch getan. Bezeichnend für unser Thema ist etwa die Auslegung von Gen 6,7 bei Philo von Alexandrien:

„Wieder glauben einige, wenn sie diese Worte (sc. Gen 6,7) hören, dass das Sein wütend und zornig werde. Es kann aber überhaupt von keinem Affekt ergriffen werden. Menschlicher Schwachheit ist es eigen, zu zürnen, Gott aber besitzt weder die unvernünftigen Leidenschaften der Seele, noch aber überhaupt die Teile und Glieder des Körpers. Nichtsdestoweniger werden von dem Gesetzgeber dergleichen Dinge ausgesprochen, soweit sie einführender Belehrung dienen, um nämlich denen eine Lehre zu geben, die auf andere Weise nicht zur Vernunft kommen können.“

Damit war das *Apathie-Axiom* geboren, das dann auch bei F. Schleiermacher begegnet, der Gott sogar die Regung der Barmherzigkeit abspricht.

Ziehen wir ein Zwischenfazit: Die biblische Fluterzählung spricht schonungslos von Gewalt – von dem Hang zur Gewalt unter den Geschöpfen und von der Gegengewalt, mit der der Schöpfer auf diese Gewalt antwortet. Das ist in jeder Hinsicht katastrophal, aber keine Infragestellung der Heiligen Schrift oder des jüdisch-christlichen Glaubens, so sehr uns dieses Katastrophenszenario auch beunruhigen mag. Infrage gestellt wird aber eine verbreitete Anschauung, die sich ein allzu naives Bild von der Wirklichkeit macht. Dem stellt das Alte Testament ein *realistisches Bild der Wirklichkeit* gegenüber. Zu diesem Realismus gehört aber auch – und zwar fundamental –, daß Gott sich ändern kann, indem er seiner Gewalt Einhalt gebietet und sich damit selbst überwindet. Dieser Wandel in Gott ist ebenso abgründig wie der Abgrund der menschlichen Gewalt, auf den er antwortet. Genau das erzählt die biblische Fluterzählung: die *Umkehr Gottes* von der Vernichtung zur Bewahrung der Schöpfung und damit die *Veränderung des Gottesbildes von innen* heraus. Dieser dramatische Wandel ist ein Zwillings des „Willensumsturzes“ Gottes, von dem in Hos 11,7-11 die Rede ist.

2. Gott und die Opfer der Gewalt – Ps 58

Am Beispiel der Fluterzählung haben wir einen dramatischen Wandel im biblischen Gottesbild kennengelernt. Man stößt auf diesen Wandel allerdings erst, wenn man den anstößigen Text zu Ende liest und nicht einen Einzelzug für das Ganze nimmt. Das ist einer meiner Kritikpunkte an der wohlfeilen Einrede gegen das Alte Testament und seine Bilder vom

gewalttätigen Gott. Diese Bilder werden in der Regel dekontextualisiert und auf ahistorische Momentaufnahmen eingefroren. Wenn man dagegen die jeweiligen Kontexte beachtet, treten andere Aspekte hinzu. Ich sage nicht: die Gewalt wird durch Kontextualisierung und Historisierung vermindert oder aufgelöst, aber sie wird dadurch in ein Netz von Bezügen eingespannt, die – mit J. Habermas gesprochen – so etwas wie eine „diskursive Verflüssigung“ herbeiführen. Damit ergibt sich die Chance, einen anderen Zugang zum Problem der Gewalt zu gewinnen, ohne seine bleibenden Irritationen zu negieren.

Ich möchte das anhand von Ps 58 deutlich machen. Mit diesem Text, der für jeden Bibelleser eine Zumutung darstellt, kommt gleichsam die andere Seite der Gewalt, nämlich diejenige der *Opfer* in den Blick. Üblicherweise wird Ps 58 zur Gruppe der sog. Fluch- und Rachepsalmen (Ps 58; 83; 109 u.ö.) gezählt und als einer der Hauptbelege für die gewalttätigen Züge des biblischen Gottesbilds zitiert. Die Bezeichnung „Fluch- und Rachepsalmen“ ist allerdings irreführend, weil Fluchformeln in den besagten Texten gerade fehlen. Auch das Syndrom der „Rache“ ist anders zu beurteilen. Sehen wir also etwas genauer hin!

Nach einer Überschrift (V.1) beginnt der Text mit einer Anklage der irdischen Richter (V.2-3), die den Grundton des Psalms anschlägt:

- 2 Ist es wirklich so, daß ihr in eurem Reden das Recht zum
Verstummen bringt,
richtet ihr in Geradheit die Menschenkinder?
- 3 Sogar im Herzen begeht ihr Ungerechtigkeiten,
auf Erden brecht ihr Bahn der Gewalttat eurer Hände.

Es geht also um das *Thema der Ungerechtigkeit*, die in V.3 nach ihrer voluntativen und nach ihrer aktionellen Seite dargestellt wird: sie entsteht im „Herzen“, d.h. im Personzentrum der Frevler und gewinnt im sozialen Leben als „Gewalttat“ (*hāmās*) die blutige Oberhand. Auch wenn die folgende Frevlerbeschreibung (V.4-6) hoch emotional ist und die Feindmetaphorik von V.5f alle unsere Vorurteile zu bestätigen scheint, so geschieht die Bitte um Gottes Eingreifen (V.7, vgl. V.11) doch nicht aus bloßer Rachsucht. Das mag für viele von Ihnen nach einer Beschwichtigung klingen. Aber das hebräische Wort *nāqām*, das in der Regel mit „Rache“ wiedergegeben wird – aber eher dem deutschen „Ahndung“ entspricht –, ist im Alten Testament weniger dem emotionalen als dem juridischen Bereich zugeordnet und hat immer einen Rechtsbezug. Dazu gleich. Zunächst möchte ich noch bei der Frevlerdarstellung bleiben, die zugegebenermaßen irritierend ist:

- 4 Abtrünnig sind die Frevler vom Mutterschoß an,
es irren ab vom Mutterleib an die Lügenredner.
- 5 Gift ist ihnen eigen, ähnlich dem Gift der Schlange,
(sie sind) wie eine taube Kobra, die ihr Ohr verschließt,
- 6 die nicht hört auf die Stimme der (Schlangen-)Beschwörer,

auf den Kundigen, der Schlangenzauber übt.

Wie die neuere Psalmenforschung gezeigt hat, leben die Feindpsalmen, zu denen auch Ps 58 gehört, von der Spannung, die ihre destruktiven und konstruktiven Bilder erzeugen. „Als Poesie stehen die meisten dieser Psalmen auf jener schmalen Scheidelinie der Diskretion, die ein echtes Kunstwerk bei all seiner Unmittelbarkeit von der peinlichen Direktheit oder nichtssagenden Manieriertheit trennt“. Das „Böse“ – in Ps 58 die „Ungerechtigkeiten“ und die „Gewalt eurer Hände“ (V.3) – ist ja eigentlich unfasslich. Diese Unfasslichkeit besteht darin, dass „das Böse ... keine Logik (hat), man kann es nicht deduzieren und definieren. Man kann das Böse nicht mit der Logik des Guten, seines Gegenteils, bannen; wenn das gelänge, wäre das Böse abschaffbar“. Es ist aber höchst gegenwärtig und hält die Phantasie vielfältig besetzt. Die Frage, wie es gebannt werden kann, wird immer dann akut, wenn sich das Böse zeigt, wenn es in Erscheinung tritt. Hier haben auch die sog. Feindpsalmen ihren Sitz im Leben. Sie machen das unfaßliche Phänomen des Bösen evident, indem sie es aus der *Perspektive des erlebenden Ich* zur Sprache bringen und zwar in Form von scharfen Hell-Dunkel-Kontrasten, die der notwendige Stachel gegen die allfällige Verharmlosung der Gewalt sind. Deshalb sollten wir uns weniger über die Feindpsalmen ärgern, als darüber, daß die Gewaltverhältnisse, die in ihnen zur Sprache kommen, so sind, wie sie sind – und daß dies nicht so bleiben darf. In diesem Sinn ist auch die zentrale Bitte von V.7 zu verstehen: als ein *Schrei nach Gerechtigkeit in einer Welt voller Ungerechtigkeit*:

- 7 Gott, zerbrich ihre Zähne in ihrem Maul,
das Gebiß der jungen Löwen zerschlage, JHWH!

Wieder wird metaphorisch gesprochen, und diese Bildsprache bestimmt auch die Beschreibung des Gerichts an den Frevlern in V.8-10:

- 8 Sie sollen zerfließen wie Wasser, die sich verlaufen.
Legt er seine Pfeile an, dann seien sie wie beschnitten (?).
9 Wie eine Schnecke soll er zerfließend dahingehen,
(wie) die Fehlgeburt einer Frau sehen sie nicht die Sonne.
10 Bevor eure Töpfe den Dornstrauch bemerken,
sowohl als „Lebendiger“ als auch (in) Zornesglut wird ER
ihn hinwegwehen.

Was den Frevlern nach V.7 von Gott genommen werden soll, sind ihre tödlichen Waffen – die „Zähne in ihrem Maul“ und das „Gebiß der jungen Löwen“ –, also ihre *Angriffsfähigkeit*. Es ist also nicht der Wunsch nach Rache, der sich hier ausspricht, sondern die Hoffnung auf Befreiung von der Gewalt. Das ist ein entscheidender Unterschied. Wie dieses Ende der Gewalt kommt, beschreibt schließlich der Übergang von V.10 zur Reaktion des Gerechten in V.11f:

- 11 Es freut sich der Gerechte, denn er hat Ahndung (*nāqām*) geschaut,
seine Tritte badet er (dann) im Blut des Frevlers.
- 12 Und die Menschheit soll sprechen: Ja, es gibt Frucht für den Gerechten,
ja, es gibt einen Gott, der Richter ist auf der Erde!

Hier liegt allerdings der eigentliche Anstoß für die verbreitete Ablehnung dieses Psalms. „Typisch Altes Testament!“ werden die meisten sagen. Da kann und will ich nicht widersprechen, vermutlich aber aus einem anderen Grund. Nachvollziehbar ist vielleicht noch das Bildwort von V.10, das das von Gott verhinderte ‚Hochkochen‘ der Frevler und ihrer Aktionen ausmalt, und auch das Fazit von V.12, das die Existenz des universalen „Gottes der Gerechtigkeit“ feiert.

Aber V.11? Spricht dieser Vers denn nicht von Schadenfreude, von göttlicher Rache und einem abstoßenden Blutbad des Gerechten? Diese Frage führt uns zum Problem der Übersetzung, von dem ich eingangs gesprochen habe. So wird das hebräische Wort *nāqām* in den meisten Bibelübersetzungen mit „Rache“ wiedergegeben, so daß Gott als „Rächer“ erscheint und damit eine gefährliche „Sakralisierung von Aggression und Gewalt“ stattfindet. Einwände dagegen ergeben sich zum einen aus dem Bedeutungsspektrum, den das Wort „Rache“ im Deutschen hat, und zum anderen aus den Kontexten, in denen das hebräische Nomen *nāqām* / *nēqāmā* verwendet wird. Nach den großen Wörterbüchern der Deutschen Sprache (Grimm, Brockhaus, Duden und Meyer) ist „Rache“ der „Ausdruck einer Emotion, als Praxis eine Aktion außerhalb des geregelten Rechtssystems“. „Im Gegensatz zur Strafe“, so der Der Große Brockhaus, „wird bei der Rache *aus eigenem Urteil und Entschluß* Vergeltung geübt“.

Gerade das unterscheidet das hebräische Lexem *nāqām* / *nēqāmā* vom deutschen Wort „Rache“. Erschwerend für eine Gleichung *nāqām* / *nēqāmā* = „Rache“ kommt hinzu, daß die Beter der Psalmen ausnahmslos auf eigene „Rache“ verzichten und auch nirgends ausgemalt wird, was Gott konkret tun wird, wenn er um die Beendigung der aggressiven Feindgewalt gebeten wird. Die Beter rufen nicht nach einem wild losschlagenden Gott, sondern sie appellieren an einen Gott, der prüft, entscheidet und „ahndet“, nicht aus Lust an der Strafe, sondern um *den Täter mit den Konsequenzen seines Tuns zu konfrontieren*. Wenn diese Konfrontation nicht von außen und im Nachhinein als „Strafe“ verhängt, sondern aufgrund des unlöslichen Zusammenhangs von Tun und Ergehen geschieht, indem die Tat auf den Täter zurückgeholt wird, kann dieser auch ein Verhältnis zu seinem Tun und damit zu sich selbst gewinnen. Das ist der Anfang eines Prozesses, der an die Verantwortung des Täters appelliert und an dessen Ende die Wiederherstellung des Rechts steht.

Das Analogon, das dabei im Hintergrund steht, ist das im altorientalischen und alttestamentlichen Denken tief verankerte *Paradigma der göttlichen Rechtsdurchsetzung*, d.h. das Eingreifen einer legitimen Rechtsautorität, die ihre Entscheidung nach Prinzipien fällt und die – wie der Rekurs auf den Topos vom universalen Richtertum Gottes in V.12

unterstreicht – für alle Menschen gilt. Darüber, daß er diese Form der göttlichen Rechtsdurchsetzung noch zu Lebzeiten und nicht erst im Jenseits erfahren hat – das meint das „Sehen“ von V.11 – , „freut sich“ der Gerechte (V.11). Und er „badet seine Tritte im Blut des Frevlers“ – was zugegebenermaßen martialisch klingt, aber ganz aus der *Perspektive der Opfer* formuliert ist. Im übrigen spricht die auf den Lebenswandel des Gerechten bezogene Wendung „seine Tritte“ mehr für ein metaphorisches als für ein wörtliches Verständnis.

Das wird bei der ablehnenden Reaktion auf diesen Halbvers in der Regel übersehen und der gesamte Text an den Pranger gestellt. Aber: „Wo Menschen ohne Aussicht auf Änderung untragbare Zustände zu ertragen haben, sollte niemand mit psychologischen Steinen nach ihnen werfen“ und selbstgerecht auf sprachlicher Angemessenheit der Opferreaktion bestehen. Angesichts der Übermacht des Leidens, dem die Beter ausgesetzt sind, bewahren die Psalmen die Opfer davor, sprachlos und apathisch zu werden – gerade auch gegenüber Gott. Dessen Intoleranz besteht einzig und allein in seiner Unduldsamkeit gegenüber der Gewalt, mit der die Frevler ihre Opfer überziehen.

Ein Letztes kommt hinzu. Wie seine Nachbarpsalmen 57 und 59 enthält die (sekundäre) Überschrift von Ps 58 den auffälligen Vetitiv „Zerstöre nicht!“ (V.1), der offenbar Gott als Adressaten im Blick hat. Wie die zentrale Bitte von V.7 das Gericht über die Frevler in die Hände Gottes legt, so rückt diese Überschrift den „Gegenaspekt der Verschonung“ in den Vordergrund. Wer nicht zerstört, sondern verschont werden soll, kann nach dem Duktus des Psalms nicht zweifelhaft sein. Es geht ja um die Rettung des Gerechten, und zwar durch einen Gott, der der universale „Richter“ (V.12). Wie der Richtergott sein Gericht über die Frevler ausübt – nämlich als machtvolle (!) Beendigung der zerstörerischen „Aufwallung“ der Frevler –, malt V.10b in einem Bild aus, das an Konkretheit nichts zu wünschen übrig lässt. So gibt es, das ist die Hoffnungsperspektive von Ps 58, für Gottes Toleranz eine *Grenze*, die nicht überschritten werden darf, und ein *Kriterium*, das deren Einhaltung einschränkt: die Gerechtigkeit Gottes für alle Menschen // die Erde.

III. Zusammenfassung

Es ist wahr: „Alle Träume, dass es irgendwo eine Insel der seligen gebe, wo Gewalt unbekannt sei, haben sich als trügerisch erwiesen. Gewalt zeigt sich überall, wo Menschen leben“. Ist es aber auch das Hauptproblem der Religion, ja sogar Gottes selbst? Ist Gott, der *eine* Gott der Bibel, etwa an allem Schuld, wie manche Zeitgenossen glauben machen wollen?

Mit meinen Ausführungen wollte ich deutlich machen, daß die Grundperspektive der biblischen Gewalttexte der *Glaube an die Weltzugewandtheit Gottes* ist. Sowohl die Fluterzählung als auch die Klagepsalmen gehen davon aus, daß der Gott, der die Welt erschaffen hat,

diese nicht als *deus otiosus* sich selbst überläßt, sondern sich in das geschichtliche Dasein seiner Geschöpfe hineinziehen läßt und dabei auch die Affizierung mit Gewalt nicht scheut. Dazu drei abschließende Bemerkungen:

1. *Die geschichtliche Selbstinvolvierung Gottes*

Das Alte Testament bleibt nicht bei der Affizierung Gottes durch die Gewalt stehen. Immer wieder zeigen die biblischen Gewalttexte, daß Gott die eigene Gewalt durch einen Akt des Mitleidens oder der „Reue“ überwindet, indem er Gericht und Erbarmen in sich selbst austrägt. Das ist die große Leistung, aber auch der Preis des Monotheismus. Ob er zu hoch ist, darum geht unter anderem der Streit. Das eine ist aber nicht ohne das andere zu haben, wollen wir an der – spannungsvollen! – Einheit der Gottesidee festhalten, wie sie im biblischen Kanon überliefert ist.

In beiden Verhaltens- und Wirkweisen, das ist m.E. der entscheidende Punkt, bleibt Gott an die ambivalente Geschichte der Menschen gebunden. Ich nenne das die *geschichtliche Selbstinvolvierung Gottes*, d.h. Gott nimmt gestaltend, verändernd und reagierend an der Wirklichkeit des Menschen teil – und macht sich dabei unter Umständen „die Hände schmutzig“. Anders gesagt: Dass Gott „zürnt“, „straft“ und „Gewalt ausübt“, ist als Konsequenz seiner geschichtlichen Selbstinvolvierung zu verstehen. Und das ist so, weil die „dunklen Seiten“ Gottes ebenso dunkel sind wie die dunklen Seiten der Welt: „Gott nimmt Opfer und Verluste in Kauf – muss sie in Kauf nehmen –, weil wahrhaft geschichtliches Handeln sich eben davon nicht dispensieren kann – er wird an der Schuld der Welt schuldig“. Das Alte Testament eröffnet aber auch immer wieder Wege zu einer Überwindung der Gewalt, wie Hos 11,7-11 oder die *Schwerter-zu-Pflugscharen*-Texte Mi 4,1-4 und Jes 2,2-4 zeigen.

2. *Der Mythos vom friedlichen Polytheismus*

Die These vom friedlichen Polytheismus ist ein Wissenschaftsmythos, der immer wieder wortreich beschworen und von einer geneigten Öffentlichkeit entsprechend goutiert wird. Dieses „Lob des Polytheismus“ bleibt einem aber im Hals stecken, wenn man sieht, wie gewaltanfällig dieser sein kann und faktisch auch ist. Das gilt schon für die vorderorientalische Antike. Man lese nur gewisse neuassyrische Königsinschriften oder vertiefe sich in die Bildwelt ägyptischer Stadteroberungsdarstellungen – alles Dokumente nicht nur der politischen, sondern gerade auch der religiösen Gewalt.

Deshalb hat N. Lohfink zu Recht darauf hingewiesen, daß die neuere Verknüpfung der Gewalt- mit der Monotheismusfrage historisch gesehen am Problem vorbeigeht. Wenn wir die Frage nach der Gewalt etwa an die vorexilische Königszeit stellen, so finden wir dort zwar Gewalt, aber keinen Monotheismus, sondern lediglich Spuren, die sich erst in exilisch-

nachexilischer Zeit zu deutlichen Mustern ordnen. Und gerade in dieser Epoche des reflexiven Monotheismus entstanden auch die großen Friedenstexte des Alten Testaments. Umgekehrt enthält die Inschrift des polytheistischen Moabiterkönigs Mescha aus dem 9.Jh. v.Chr. die Nachricht, daß dieser 7.000 Israeliten als „Vernichtungsweihe“ oder „Bann“ für seinen Gott Aschtar-Kamosch ausgerottet habe. Diese Reihe ließe sich mühelos fortsetzen. Wie kann man, das ist die Frage, angesichts derartiger Befunde die These aufstellen, der Monotheismus habe mehr Gewalttätigkeit produziert als jeder Polytheismus?

3. *Der Weg zur Überwindung der Gewalt*

Schließlich ist zu beachten, dass das Alte Testament das Zeugnis des israelitischen Weges aus der Gewalt ist. Dies zeigt sich an den Schritten, die das Gottesvolk während seiner langen Geschichte in der Auseinandersetzung mit dem Gewaltproblem gemacht hat. Am Anfang, so die *Urgeschichte*, war die Menschheit höchst gewaltanfällig und konnte nur überleben, weil Gott seine eigene Gewaltanfälligkeit überwand und die menschliche Gewaltbereitschaft auf ein Minimum reduzierte, indem er sie in ein ‚System der regulierten Gewalt‘ überführte (Gen 9,1-7). In einem zweiten, von den *Propheten* inaugurierten Schritt ging es um die Denunzierung der Gewalt durch die Gegenkraft der Gerechtigkeit, die das Erbarmen mit den Schwachen einschloß. Der dritte Schritt, der vor allem in den *Gottesknechtsliedern*, in den *Klagepsalmen* und bei *Hiob* getan wird, beruht auf der schmerzlichen Einsicht, dass es „besser ist, Opfer zu sein als gewalttätiger Sieger“. Deuterocesaja verdichtet dies in der Gestalt des Gottesknechts und das Neue Testament im Geschick des Gottessohns.

Die alttestamentlichen Texte, die von Gewalt reden, sind integrale Bestandteile des biblischen Kanons, der auch die „dunklen Seiten“ Gottes nicht verschweigt. Er spricht von ihnen aber nicht, weil er so blutrünstig und gewaltverliebt ist, sondern weil die Gewalt nur aufgedeckt wird und überwunden werden kann, wenn man nüchtern ihre *Entstehung*, ihre *Formen* und ihre *Wirkungen* beschreibt. Das ist der erste, notwendige Schritt. Der zweite Schritt, nämlich der zu einer Überwindung der Gewalt, fällt unendlich schwerer und ist im Alten Testament nicht konsequent zu Ende gegangen worden. So gibt es neben der Gestalt des Gottesknechts auch „die andere Vorstellung, dass Jahwe die eschatologische Gottesherrschaft nur durch ein letztes, alles Frühere an Gewalt-Ausmaß übertreffendes göttliches Völkergericht herstellen kann“.

Ein Gott der Gewalt? – so lautet der Titel meiner Überlegungen. Diese Frage lässt sich wohl nicht mit einem einfachen Ja oder Nein beantworten. Daher wäre es angemessener, den verführerischen Genitiv „Gott der Gewalt“ fallen zu lassen und offener zu formulieren, um die spannungsvolle Einheit von Gewalt und Gewaltlosigkeit im biblischen

Gottesbild zu wahren. Diese Spannung gilt es auszuhalten, wenn wir der geschichtlichen Selbstinvolvierung Gottes in menschliche Gewaltverhältnisse, aber auch der Kritik und Überwindung menschlicher und göttlicher Gewalt gerecht werden wollen.

Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit!

Ein Gott der Gewalt?

Perspektiven des Alten Testaments

- I. *Gott und Gewalt*
- II. *Zwei Textbeispiele*
 - 1. Gott und der Abgrund der Gewalt – Gen *6,5-8,22
 - 2. Gott und die Opfer der Gewalt – Ps 58
- III. *Zusammenfassung*

1. *Prolog und Epilog der nichtpriesterlichen Fluterzählung*

- 6,5a **Und JHWH sah,**
6,5b dass die Bosheit des Menschen / der Menschheit zahlreich war auf der Erde
6,5c und jedes Gebilde der Gedanken seines / ihres Herzens nur böse war alle Tage.
6,6a Da reute es JHWH,
6,6b dass er den Menschen auf der Erde gemacht hatte,
6,6c und er empfand Schmerz in seinem Herzen.
6,7a Und JHWH sprach:
6,7b „Ich will austilgen den Menschen,
6,7c den ich geschaffen habe
6,7d von der Erdoberfläche [: vom Menschen bis zum Vieh, bis zum Gewürm und bis
zu den Vögeln des Himmels
6,7e denn es reut mich,
6,7f dass ich sie gemacht habe.]“
6,8a Noah aber fand Gnade in den Augen JHWHs.

5 וַיֵּרָא יְהוָה כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם בְּאָרֶץ וְכָל-יֹצֵר מַחְשַׁבַת לִבּוֹ
רַק רָע כָּל-הַיּוֹם: 6 וַיִּנְחַם יְהוָה כִּי-עָשָׂה אֶת-הָאָדָם בְּאָרֶץ וַיִּתְעַצֵּב
אֶל-לִבּוֹ: 7 וַיֹּאמֶר יְהוָה אִמְחָה אֶת-הָאָדָם אֲשֶׁר-בְּרָאתִי מֵעַל הַפָּנִי
הָאָדָמָה מֵאָדָם עַד-בְּהֵמָה עַד-רֶמֶשׂ וְעַד-עוֹף הַשָּׁמַיִם כִּי נַחַמְתִּי כִּי
עָשִׂיתֶם: 8 וַנַּח מִצָּא חַן בְּעֵינֵי יְהוָה:

- 8,21a **Da roch JHWH den lieblichen Duft,**
8,21b und er sagte zu sich:
8,21c „Ich will nicht noch einmal den Erdboden wegen des Menschen verfluchen,
[8,21d denn das Gebilde des menschlichen Herzens ist böse von Jugend an.]
8,21e Und ich will nicht noch einmal alles Lebendige schlagen,
8,21f wie ich es getan habe.
8,22a Solange die Erde steht,
8,22a sollen Saat und Ernte, Kälte und Hitze,
8,22a Sommer und Winter, Tag und Nacht nicht aufhören.“

21 וַיִּרַח יְהוָה אֶת-רֵיחַ הַנְּחִיחַ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-לִבּוֹ
לֹא-אֶסְפָּק לְקַלֵּל עוֹד אֶת-הָאָדָמָה בְּעֵבוֹר הָאָדָם כִּי יֵצֵר לֵב הָאָדָם
רָע מִנְעֻרָיו וְלֹא-אֶסְפָּק עוֹד לְהַכּוֹת אֶת-כָּל-חַי בְּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי:
22 עַד כָּל-יְמֵי הָאָרֶץ זָרַע וְקָצִיר וְקֹר וְחֹם
וְקִיץ וְחֹרֶף וַיּוֹם וְלַיְלָה לֹא יִשְׁבְּתוּ:

Das Apathie-Axiom: Gen 6,7 in der Auslegung von Philo von Alexandria

Wieder glauben einige, wenn sie diese Worte (sc. Gen 6,7) hören, dass das Sein wütend und zornig werde. Es kann aber überhaupt von keinem Affekt ergriffen werden. Menschlicher Schwachheit ist es eigen, zu zürnen, Gott aber besitzt weder die unvernünftigen Leidenschaften der Seele, noch aber überhaupt die Teile und Glieder des Körpers. Nichtsdestoweniger werden von dem Gesetzgeber dergleichen Dinge ausgesprochen, soweit sie einführender Belehrung dienen, um nämlich denen eine Lehre zu geben, die auf andere Weise nicht zur Vernunft kommen können.

Philo von Alexandrien, Über die Unveränderlichkeit Gottes – Quod Deus sit immutabilis. Übersetzt von H. Leisegang, in: *ders.*, Die Werke in deutscher Übersetzung, Bd.4, Berlin 1962, 72-110, hier: 84.

Die doppelte Einleitung der Fluterzählung

nP: Bosheit des Menschen und Gnade Gottes gegenüber Noah

6,5 | Und JHWH *sah*, dass die Bosheit des Menschen zahlreich war auf der Erde und jedes Gebilde der Gedanken seines Herzens nur böse war alle Tage.
 6 | Da *reute es* JHWH, dass er den Menschen auf der Erde gemacht hatte, und *er empfand Schmerz in seinem Herzen*.
 7 | Und JHWH sprach:
 „Ich will austilgen den Menschen, den ich geschaffen habe, von der Oberfläche des Ackerbodens – vom Menschen bis zum Vieh, vom Gewürm bis zu den Vögeln der Himmels, denn es reut mich, dass ich sie gemacht habe.“ 6,8: *Klimax (nP)*
 8 | Noah aber *fand Gnade in den Augen* JHWHs.

P: Gerechtigkeit Noahs und Verderbtheit allen Fleisches

6,9 | Dies ist die Toledot Noahs.
Noah war ein *gerechter, untadliger Mann* unter seinen Zeitgenossen, *mit Gott wandelte* Noah. }
 10 | Und Noah zeugte drei Söhne: Sem, Ham und Japhet.
 11 | Und es verderbte die Erde vor Gott, und voll wurde die Erde von Gewalt.
 12 | Und Gott *sah* die Erde und siehe: sie war verderbt, denn verderbt hatte alles Fleisch seinen Weg auf der Erde.
 13 | Und Gott sprach zu Noah:
 „Das Ende allen Fleisches ist vor mich gekommen, denn voll ist die Erde von Gewalt von ihnen her, und siehe, ich bin dabei, sie zu vernichten (zusammen) mit der Erde.“ (...)
 7,24 | Und das Wasser schwoll an auf der Erde 150 Tage.
 8,1a | Und Gott *dachte an* Noah und an alle Wildtiere und an alles Vieh, das bei ihm in der Arche war. ← 8,1a: *Peripetie (P)*
 8,1b | Und Gott ließ einen Wind wehen über die Erde hin, so dass das Wasser sank. (...)

Kontrastparallele zur nichtpriesterlichen Fluterzählung

Eine wichtige Kontrastparallele ist der Konflikt zwischen dem Götterkönig Enlil von Nippur und dem Gott des Süßwasserozeans Enki /Ea von Eridu im altbabylonischen *Atramchasis-Mythos* (19.-17. Jh. v.Chr.; Übersetzung in: TUAT II 618-645, W. von Soden). Es war Enlil, der die Götter zu dem Beschluss veranlasste, wegen der übermäßigen Vermehrung der Menschen und ihres „Lärms“ (I 353f) drei schwere Plagen und die Sintflut kommen zu lassen. Und es war Enki/Ea, der durch sein Eingreifen die Menschen vor dem Schlimmsten, nämlich der völligen Vernichtung, bewahrte und der in dem ihm treu ergebenen weisen Atramchasis den Übermittler seiner Ratschläge fand. Enki/Ea kann als Schöpfer der Menschen an deren Vernichtung ebenso wenig mitwirken (II:VII:42ff, vgl. den Befehl Enkis/Eas an *Atramchasis*, sein Leben zu erhalten [III: I:24]), wie Enlil sich mit der Vermehrung und dem Lärm abfinden kann. Beachtenswert ist dabei die Rolle der Muttergöttin Nintu, die die Menschen zusammen

mit Enki/Ea erschaffen hatte (I 200ff) und die über ihre im Fluss „wie Libellen“ treibenden Kreaturen klagt (III:IV: 4ff, vgl. Gilg XI 162-169). Wenn der biblische Gott den Menschen für sein Verhalten straft und die Flut kommen lässt, dann entspricht er damit dem Gott Enlil; wenn er sich aber dem einen Menschen Noah und den Seinen zuwendet und in ihnen die Menschheit vor der Katastrophe rettet, dann handelt er wie der menschenfreundliche Gott Enki/Ea. Im Unterschied zu den mesopotamischen Göttern trägt der biblische Gott Gericht *und* Erbarmen aber in sich selbst aus und ist in beiden Verhaltens- und Wirkweisen an die Menschen als seine Geschöpfe gebunden. Die Katastrophe hat also nicht das letzte Wort. Diesen Wandel im Gottesbild können wir auf das Konto des biblischen Monotheismus setzen.

2. Zur „Reue Gottes“ nach Hosea 11,7-11

- | | | | |
|----|---|----|--|
| 7 | Aber mein Volk bleibt verstrickt in die Abkehr von mir: zum „Hohen“ rufen sie; ‚der‘ bringt ‚sie‘ nie und nimmer hoch. | 7 | Anklage gegen „mein Volk“ |
| 8 | Wie könnte ich dich preisgeben, Efraim, dich ausliefern, Israel?
Wie könnte ich dich preisgeben wie Adma, dich zurichten wie Zeboim?
Mein Herz hat sich in mir umgewandt, mit Macht ist mein Mitleiden entbrannt. | 8f | Ankündigung des Strafverzichts
8 <u>Willenswandel in Gott</u>
a Selbstanklage
b Grund: Wandel des Herzens |
| 9 | Ich kann meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken, kann Efraim nicht wieder verderben: denn Gott bin ich, nicht Mensch, in deiner Mitte der Heilige: Ich lasse Zornesglut nicht aufkommen. | 9 | <u>Rücknahme des Zorns</u>
a Entschluss
b Grund: Wesen Gottes |
| 10 | <i>Hinter JHWH werden sie herziehen, der wie ein Löwe brüllt.
Wenn er brüllt, kehren bebend die Söhne aus dem Westen zurück.</i> | 10 | <i>später Kommentar</i> |
| 11 | Bebend kehren sie aus Ägypten zurück wie Vögel, wie Tauben aus dem Land Assur.
Zu ihren Häusern lasse ich sie ‚heimkehren‘, spricht JHWH. | 11 | Folge des göttlichen Willenswandels |

7 וְעַמִּי תְלוּאִים לְמִשׁוּבָתִי
וְאֶל־עַל יִקְרָאָהוּ יַחַד לֹא יָרוּמִם:

8 אֵיךְ אֶתְנַתְּ אֶפְרַיִם אֲמַנְנֶךָ יִשְׂרָאֵל
אֵיךְ אֶתְנַתְּ כְּאֲדָמָה אֲשִׁימֶךָ כְּצִבְאִים
נִהַפְךָ עָלַי לְבִי יַחַד נִכְמְרוּ נְחוּמִי:

9 לֹא אֶעֱשֶׂה חֲרוֹן אַפִּי לֹא אָשׁוּב לְשַׁחַת אֶפְרַיִם
כִּי אֵל אֲנִכִּי וְלֹא־אִישׁ
בְּקִרְבְּךָ קָדוֹשׁ וְלֹא אָבוֹא בְּעִיר:

11 יִחְרְדוּ כְּצִפּוֹר מִמִּצְרַיִם וּכְיוֹנָה מֵאֶרֶץ אֲשׁוּר
וְהוֹשְׁבֵתִים עַל־בְּתֵיהֶם נֹאסְדִיהוּהָ:

3. Das Klagelied Psalm 58

1 לְמוֹצֵחַ אֶל־תִּשְׁחַת לְדוֹד מִכְתָּם:
 2 הָאִמָּנָם אֵלֶם צֶדֶק תִּדְבְּרוּן מִיִּשְׂרָיִם תִּשְׁפֹּטוּ בְּנֵי אָדָם:
 3 אַף־בְּלִבְ עוֹלֹת תִּפְעֹלוּן בְּאֶרֶץ חַמָּס יְדִיכֶם תִּפְלֹסוּן:
 4 זָרוּ רְשָׁעִים מִרְחֹם תָּעוּ מִבֶּטֶן דִּבְרֵי כָזָב:
 5 חִמַּת־לָמוּ כְּדָמוֹת חִמַּת־נִחַשׁ כְּמוֹ־פִתְוֹן חָרַשׁ יֵאָטֵם אָזְנוֹ:
 6 אֲשֶׁר לֹא־יִשְׁמַע לְקוֹל מְלַחְשִׁים חוֹבֵר חֲבָרִים מִחֻכָּם:
 7 אֵל־הַיָּם הִרְס־שָׁנִימוּ בְּפִימוּ מִלְּתַעוֹת כְּפִי־רִים גִּתִּיץ יִהְיֶה:
 8 יִמָּאֲסוּ כְּמוֹ־מַיִם יִתְהַלְכוּ־לָמוּ יִדְרֹךְ חִצּוֹ [חֲצִיוֹן] כְּמוֹ יִתְמַלְלוּ:
 9 כְּמוֹ שִׁבְלוֹל תִּמָּס יִהְלֹךְ נָפֶל אִשְׁתׁ בַּל־חַוּוֹ שָׁמֵשׁ:
 10 בְּטָרָם יְבִינוּ סִירְתִּיכֶם אֲטַד כְּמוֹ־חֵי כְּמוֹ־חַרוֹן יִשְׁעָרְנוּ:
 11 יִשְׁמַח צַדִּיק כִּי־חָנָה נֶקֶם פְּעָמָיו יִרְחֹץ בְּדָם הָרָשָׁע:
 12 וַיֹּאמֶר אָדָם אַךְ־פָּרִי לְצַדִּיק אַךְ יִשְׁאַלְהֵיִם שִׁפְטִים בְּאֶרֶץ:

- | | | |
|----|---|---|
| 1 | <i>Dem Musikmeister. „Verdirb nicht“. Von David. Ein Miktam-Lied.</i> | Überschrift |
| A | 2 Ist es wirklich so, daß <u>ihr</u> in eurem Reden das Recht zum Verstummen bringt, richtet ihr in Geradheit die Menschenkinder? | } Anklage der irdischen Richter |
| 3 | Sogar im Herzen begeht ihr Ungerechtigkeiten, auf Erden brecht ihr Bahn der Gewalttat eurer Hände. | |
| B | 4 Abtrünnig sind <u>die Frevler</u> vom Mutterschoß an, es irren ab vom Mutterleib an die Lügenredner.
5 Gift ist ihnen eigen, ähnlich dem Gift der Schlange, (sie sind) wie eine taube Kobra, die ihr Ohr verschließt,
6 die nicht hört auf die Stimme der (Schlangen-)Beschwörer, auf den Kundigen, der Schlangenzauber übt. | } Beschreibung der Frevler |
| C | 7 Gott, zerbrich ihre Zähne in ihrem Maul, das Gebiß der jungen Löwen zerschlage, JHWH! | |
| B' | 8 <u>Sie</u> sollen zerfließen wie Wasser, die sich verlaufen. Legt er seine Pfeile an, dann seien sie wie beschnitten (?).
9 Wie eine Schnecke soll er zerfließend dahingehen, (wie) die Fehlgeburt einer Frau sehen sie nicht die Sonne.
10 Bevor <u>eure</u> Töpfe den Dornstrauch bemerken, sowohl als „Lebendiger“ als auch (in) Zornesglut wird ER ihn hinwegwehen. | } Beschreibung des Gerichts a.d. Frevlern |
| A' | 11 Es wird sich freuen <u>der Gerechte</u> , denn er sieht <i>nāqām</i> , seine Tritte badet er (dann) im Blut des Frevlers.
12 Und <u>die Menschheit</u> soll dann sprechen: Ja, es gibt Frucht für den Gerechten, ja, es gibt einen Gott, der Richter ist auf Erden. | |

4. Literatúrauswahl

- Assmann, J., Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: E. Otto (Hg.), Mose. Ägypten und das Alte Testament (SBS 189), Stuttgart 2000, 121-139
 –, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus München 2003
 –, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, in: P. Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), Freiburg / Basel / Wien 2005, 18-38
 Baumann, G., Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006

- Baumgart, N.C.*, Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5-9 (HBS 22), Freiburg / Basel / Wien 1999
- Berges, U.*, Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen, *Bib.* 85 (2004) 305-330
- Dawkins, R.*, Der Gotteswahn, Berlin 2008
- Dietrich, W. / Link, Chr.*, Die dunklen Seiten Gottes, Bd.1: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn 1995; Bd.2: Allmacht und Ohnmacht, Neukirchen-Vluyn 2000
- Ebach, J.*, Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte, Gütersloh 1980
- Janowski, B.*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2009
- , Schöpferirische Erinnerung. Zum „Gedenken Gottes“ in der biblischen Fluterzählung, in: *ders.*, Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, Neukirchen-Vluyn 2008, 172-198
- Jeremias, J.*, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung (BThSt 31), Neukirchen-Vluyn 2007
- , JHWH – ein Gott der „Rache“, in: *Sprachen – Bilder – Klänge* (FS R. Bartelmus) (AOAT 359), Münster 2009, 89-104
- Krawczack, P.*, „Es gibt einen Gott, der Richter ist auf Erden!“ (Ps 58,12b) (BBB132), Berlin / Wien 2001
- Lohfink, N.* (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD 96), Freiburg / Basel / Wien 1983
- , Art. Gewalt / Gewaltlosigkeit, *NBL* 1 (1995) 831-835
- , Gewalt und Monotheismus. Beispiel Altes Testament, *ThPQ* 153 (2005) 149-162
- Lux, R.*, Ein Gott, der tötet? Gott und die Gewalt im Alten Testament, in: *W. Ratzmann* (Hg.), Religion – Christentum – Gewalt. Einblicke und Perspektiven, Leipzig 2004, 11-37
- Sloterdijk, P.*, Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch, Frankfurt a.M. 2006
- Tück, J.-H.*, Gottes Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs, *ThPh* 83 (2008) 385-409
- Walter, P.* (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), Freiburg / Basel / Wien 2005
- Zenger E.*, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg / Basel / Wien 2008

Prof. Dr. Bernd Janowski
 Ev.-theol. Fakultät der Universität Tübingen
 bernd.janowski@uni-tuebingen.de