

Ludger Schwienhorst-Schönberger
Recht und Gewalt im Alten Testament

I. Das ambivalente Verhältnis von Recht und Gewalt

1. Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt

Das Verhältnis von Recht und Gewalt ist ambivalent. Einerseits soll die Gewalt durch das Recht überwunden werden, andererseits scheint dies wiederum nur durch Anwendung oder Androhung von Gewalt möglich zu sein. So ist die Gewalt sowohl der zu bekämpfende Feind des Rechts als auch der verbündete Freund des Rechts im Kampf gegen die das Recht bedrohende Gewalt. Cicero hat die Ambivalenz in die rhetorische Frage gefasst: „Quid enim est, quod contra vim sine vi fieri possit? – Denn was könnte gegen Gewalt ohne Gewalt getan werden?“¹ Es hat den Anschein, dass sich das Recht, das den Zustand der Gewalt beenden will, ohne Gewalt nicht behaupten kann.

Im Verhältnis von Recht, Gewalt und Freiheit unterscheidet Immanuel Kant vier Verfassungstypen: Beim ersten Typ treffen wir auf Gesetz und Freiheit ohne Gewalt. Kant bezeichnet diese Gesellschaftsform als Anarchie.² Innerhalb des Alten Testaments wird uns

¹ Cicero, Epistulae ad familiares XII, 3.

² Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Königsberg 1798 (2. Aufl. 1800), B 329 / A 331 (Ausgabe Weischedel Bd. VI, 686). Der Zusammenhang lautet: „Freiheit und Gesetz (durch welche jene eingeschränkt wird) sind die zwei Angeln, um welche sich die bürgerliche Gesetzgebung dreht. – Aber, damit das letztere auch von Wirkung und nicht leere Anpreisung sei: so muß ein Mittleres hinzu kommen, nämlich *Gewalt*, welche, mit jenen verbunden, diesen Prinzipien Erfolg verschafft. – Nun kann man sich viererlei Kombinationen der letzteren mit den beiden ersteren denken. A. Gesetz und Freiheit, ohne Gewalt (Anarchie). B. Gesetz und Gewalt, ohne Freiheit (Despotism). C. Gewalt, ohne Freiheit und Gesetz (Barbarei). D. Gewalt, mit Freiheit und Gesetz (Republik). Man sieht, dass nur die letztere eine wahre bürgerliche Verfassung genannt zu werden verdiene“.

dieser Zustand im letzten Teil des Buches der Richter präsentiert: Das Volk ist in die Freiheit und in das Land geführt worden, ihm wurde das Gesetz, die Tora, gegeben, aber es fehlt eine Gewalt, die dem Gesetz Geltung verschafft: „In jenen Tagen gab es noch keinen König in Israel; jeder tat, was ihm gefiel“ (Ri 21,25 u.ö.). Es herrscht Anarchie. Ri 17-21 erzählt von eklatanten Verstößen gegen das Gesetz und plädiert damit für das Königtum, näherhin für das davidische Königtum, das heißt für eine Instanz, die dem Recht Geltung verschafft; in Anlehnung an Ps 72 gesprochen: für einen König, der das Volk in Gerechtigkeit regiert, der den Gebeugten Recht verschafft und der den Gewalttätigen zermalmt. Das Gesetz war also zur Zeit der Richter noch nicht mit der Gewalt verbunden, es war lediglich, um mit Kant zu sprechen, „leere Anpreisung“.³

Das hier skizzierte Modell des Verhältnisses von Recht und Gewalt setzt zwei unterschiedlich zu bewertende Gestalten von Gewalt voraus, die rechtmäßige und die unrechtmäßige Gewalt. In der lateinischen Tradition wird erstere gewöhnlich *potestas* genannt (im Deutschen gewöhnlich mit „Macht“ wiedergegeben), die unrechtmäßige Gewalt wird *violencia* (oder auch *vis*) genannt. Bei diesem Modell wird also das Recht einerseits durch Gewalt gestört („gebrochen“), andererseits wird es durch Gewalt in Kraft gesetzt und aufrechterhalten. Über weite Strecken befasst sich das Alte Testament mit der hier skizzierten Ambivalenz der Gewalt.

Die unrechtmäßige Gewalt wird im Hebräischen u. a. mit חָמָס (*hāmās*) bezeichnet. Wer diese Form der Gewalt liebt, so heißt es in Ps 11,5, „ist JHWH aus ganzer Seele verhasst“. JHWH rettet seinen Gesalbten vor dem „Mann der Gewalt“ (Ps 18,49). Er tut dies in Ps 18 unter Mitwirkung seines Gesalbten auf gewaltsame Weise. Der ideale König von Ps 45 „liebt das Recht und hasst das Unrecht“ (Ps 45,8). Er wird aufgefordert, sein Schwert um die Hüfte zu gürten und für Wahrheit und Gerechtigkeit zu kämpfen (Ps 45,4f). Es ließen sich zahlreiche weitere Belege dafür anführen: Das Alte Testament unterscheidet sachlich und terminologisch zwischen der rechtmäßigen und

³ Ebd.

der unrechtmäßigen Gewalt. Unter anderem mit Gewalt geht Gott gegen die unrechtmäßige Gewalt vor. Dieses gewalttätige Handeln Gottes gilt als Ausweis seiner Gerechtigkeit (Ps 11,7). Bleibt es aus, wird es vom Beter eingeklagt, wie etwa in Hab 1,2-4. Der Prophet beklagt den von Kant später beschriebenen Zustand der Anarchie: Dem Gesetz fehlt die Macht, die ihm Geltung verschafft:

² Wie lange, Herr, soll ich noch rufen,
und du hörst nicht?

Ich rufe zu dir: Gewalt (חַמָּס)!
Doch du hilfst nicht.

³ Warum lässt du mich die Macht des Bösen erblicken
und siehst der Unterdrückung zu?

Wohin ich blicke, sehe ich Gewalt (חַמָּס) und Misshandlung,
erhebt sich Zwietracht und Streit.

⁴ Darum ist *die Tora ohne Kraft*,
und das *Recht* (צְדָקָה) *setzt sich nicht mehr durch*.

Denn der Frevler umstellt den Gerechten,
so wird das Recht (צְדָקָה) verdreht.

Nur einmal im AT wird Gott als Täter von חַמָּס (*hāmās*) genannt, und zwar in Ijob 19,7. Implizit erhebt Ijob Gott gegenüber den Vorwurf, *hāmās* auszuüben und folglich das Recht zu brechen:

⁶ Erkennt doch, dass Gott mich niederdrückt,
da er sein Netz rings um mich warf.

⁷ Schrei ich: Gewalt (חַמָּס)!, wird mir keine Antwort,
rufe ich um Hilfe, gibt es kein Recht (צְדָקָה).

Bei dieser gegen Gott gerichteten Anklage (genau genommen ist es eine Klage über Gott) handelt es sich um eine subjektive Deutung Ijobs, die im weiteren Verlauf der Erzählung zurückgenommen wird. Das Modell „Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt“ weist eine paradoxe Struktur auf. Mit Hilfe der Gewalt wird die Gewalt bekämpft. Gesellschaften tendieren dazu, diese Widersprüchlichkeit zu verschleiern. Sie heben hervor, dass sie der Gewalt widerstehen, dass sie Menschen vor Gewalteinwirkungen schützen, aber sie verschweigen gern, dass sie dabei auch Gewalt anwenden. Zu Recht weist der Rechtsphi-

losoph Christoph Menke darauf hin: „Jeder Versuch, das Verhältnis von Recht und Gewalt zu bestimmen, muss von zwei Fragestellungen ausgehen, die zueinander in Spannung stehen: Das Recht ist das Gegenteil der Gewalt; rechtliche Formen des Entscheidens werden eingeführt, um die endlose Abfolge von Gewalt und Gegengewalt und Gegengegewalt zu unterbrechen, damit [sic] den Bann des Antwortmüssens auf Gewalt mit neuer Gewalt zu lösen. Die zweite Feststellung besagt: Das Recht ist selbst Gewalt; auch rechtliche Formen des Entscheidens üben Gewalt aus – äußere Gewalt, die am Körper angreift, ebenso wie innere Gewalt, die die Seele, das Sein des Verurteilten versehrt ... In den beiden Feststellungen stehen sich die Gewaltfeindlichkeit und die Gewalttätigkeit des Rechts gegenüber – der Anspruch des Rechts, die ‚wilde Gewalt‘ des Naturzustands ‚äußerlich gesetzloser Freiheit‘ zu beenden, und die Gewaltsamkeit, mit der das Recht diesen Anspruch verwirklicht... Das Recht... führt aus der Gewalt nicht hinaus, es setzt sie nur in anderer Weise fort.“⁴

2. Aufdeckung und Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit

An diesem Punkt scheint nun innerhalb des Alten wie des Neuen Testaments ein zweites Modell anzusetzen. Dieses verzichtet beim Ausbruch von Gewalt auf die Anwendung von Gegengewalt. Es verfolgt aber das gleiche Ziel wie das erste Modell: die Aufrichtung des Rechts. Geht es dem ersten Modell um die Eingrenzung der Gewalt, so geht es diesem Modell um die Überwindung der Gewalt. Das Modell sieht folgendermaßen aus: Ein Gerechter wird von unrechtmäßiger Gewalt getroffen, er schlägt aber nicht zurück. Es hat den Anschein, als ginge er zugrunde, in Wahrheit aber wird er von Gott gerettet. Außenstehende sehen das und gelangen dabei zu einer Erkenntnis. Ihre Erkenntnis ist eine doppelte, sie ist Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis. Selbsterkenntnis ist sie insofern, als sie jetzt erkennen, dass sie selbst in Gewalt verstrickt sind, und zwar sowohl als Täter (vgl. Jes 53,5-6) wie auch als Opfer (vgl. Jes 53,4a). Gotteserkenntnis ist sie insofern, als in dem hier beschriebenen Vorgang ein

⁴ *Menke*, *Recht und Gewalt* (2009), 83f.

göttliches Handeln erkannt wird, mit dem sie nicht gerechnet haben. Im Hinblick auf unser Thema „Recht und Gewalt“ ist nun die Beobachtung entscheidend, dass auch durch dieses Geschehen das Recht aufgerichtet und die Gewalt endgültig überwunden werden soll.

Es ist ein Gebot der Redlichkeit, den Preis zu benennen, den dieses Modell erfordert. Wer der Gewalt nicht mit Gewalt widersteht, gibt damit seine Bereitschaft zu erkennen, Opfer der Gewalt zu werden. In der Schrift lebt dieses Modell von der Hoffnung, dass der Sieg unrechtmäßiger Gewalt über unschuldige Opfer kein endgültiger Sieg ist. Die Schrift bezeugt und behauptet, dass diese Hoffnung nicht enttäuscht worden ist und nicht enttäuscht werden wird. Auch dieses Modell weist also eine paradoxe Struktur auf. Die Bereitschaft, Opfer der Gewalt zu werden, impliziert nicht das resignative Einverständnis, dass die Täter auf Dauer über die Opfer triumphieren werden; sie rechnet nicht mit einer endgültigen Herrschaft der Gewalt. Die Bereitschaft, der Gewalt nicht mit Gewalt zu widerstehen, ist also, sofern sie innerhalb der Schrift bezeugt und theologisch reflektiert wird, nicht Ausdruck eines resignativen Verhaltens, sondern Ausdruck eines auf Gott gerichteten Vertrauens. Das Modell rechnet mit einem göttlichen Handeln. Ja, es rechnet damit, dass erst auf dieser Ebene die Gewalt überwunden wird.

3. Der endgültige Sieg der Gerechtigkeit

Diese gleichsam endgültige Überwindung der Gewalt wird nun selbst wiederum häufig mit Metaphern der Gewalt zur Sprache gebracht. Auf dieser Ebene handelt es sich aber nicht mehr um Gewalt im eigentlichen Sinn. Die eschatologischen oder zumindest eschatologisch geöffneten Gewalttexte dürfen nicht mit jenen Gewalttexten verwechselt werden, denen es um eine Eingrenzung der Gewalt geht. Es handelt sich um Texte in einem streng theologischen Sinn; es geht in ihnen um ein Handeln Gottes, und zwar um ein rettendes Handeln Gottes, um die endgültige Überwindung der Gewalt durch die Gerechtigkeit. Sie setzen das Modell „Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit“ voraus.

4. Das Verhältnis der drei Modelle

Die drei hier skizzierten Modelle dürfen nicht gegeneinander ausgespielt und auch nicht miteinander vermischt werden. Alle drei Modelle sind biblisch legitimiert. Sie bauen aufeinander auf. Letztlich geht es der Bibel um die Überwindung der Gewalt. Ein erster, offensichtlich notwendiger Schritt auf diesem Weg ist jedoch die Eingrenzung der Gewalt. Die Eingrenzung der Gewalt löst das Problem aber nur vorläufig. Sie ist eine Art Stabilisierung auf niedrigem Niveau. Das Alte Testament führt uns anschaulich die Konsequenzen, Gefahren und Grenzen vor allem der ersten beiden Modelle vor Augen. Wer das erste Modell durch das zweite Modell ersetzen wollte, wer also das zweite Modell gleichsam generalisieren wollte, würde den nicht unbegründeten Verdacht aufkommen lassen, ethische Maßstäbe außer Kraft zu setzen und der Gewalt freien Lauf zu lassen, eben weil er ihr keinen Widerstand entgegen setzt. Die Angst, die gesamte Rechtsordnung könnte kollabieren und das Chaos die Herrschaft übernehmen, wenn der ausbrechenden Gewalt keine Gewalt entgegentritt, scheint nicht unbegründet zu sein. Vor allem Theologen neigen dazu, diese Konsequenzen zu verschleiern. Auch das Neue Testament setzt das erste Modell „Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt“ nicht außer Kraft. In Röm 13,1-7 fordert Paulus die Christen auf, die das Böse einschränkende staatliche Gewalt (*potestas*) anzuerkennen. Sie steht im Dienste Gottes. Wer sich ihr widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes. „Nicht ohne Grund trägt sie das Schwert“ (Röm 13,4). Damit setzt Paulus eindeutig das erste Modell „Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt“ als weiterhin gültig voraus. Von daher ist es für mich völlig unverständlich, wenn etwa die Theologin Saskia Wendel sagt: „Aus christlicher Perspektive ist Gewalt nie gerechtfertigt.“⁵ Biblisch

⁵ So in einem Interview in DIE ZEIT vom 04.08.2011, S. 60. Diese Meinung ist vor allem unter Theologen verbreitet. Vgl. nur – trotz vieler richtiger Einzeleinsichten – die problematische These von *Spiegel*, Gewaltverzicht (1987), der „jede Zuflucht zu (personaler wie struktureller) Gewalt als eine atheistische, d.h. nicht mit Gott rechnende Praxis“ ansieht (11). Seine These lautet: „Gewaltanwendung ist atheistisch“ (169). In meinem Beitrag möchte ich zeigen, dass die biblische Sicht differenzierter ist. Eine klare und der Bibel angemessene Sicht vertritt das vom

gesehen, stimmt das nicht. Auch die christliche Tradition sagt etwas anderes.⁶ Richtig ist allerdings, dass mit Hilfe des ersten Modells die Gewalt nicht endgültig überwunden werden kann. Hier setzt nun das zweite Modell an.

Im Laufe der alttestamentlichen Literaturwerdung scheint das zweite Modell mehr und mehr die Oberhand gewonnen zu haben. Im Hintergrund dürften zum einen reale Gewalterfahrungen stehen, die Israel vor allem im Umkreis der beiden großen Katastrophen zuteil wur-

Sekretariat der Deutschen Bischöfe herausgegebene Schreiben „Gerechter Friede“. Ich verweise im Hinblick auf unsere Fragestellung vor allem auf den ersten, bibel-theologischen Teil (Abschnitte 11-39). Vgl. dazu auch den Kommentar von *Lob-fink*, Gewalt und Friede (2001). Einen Überblick über die gegenwärtige Diskussion zum Thema „Gewalt(tät)ige Bibel“ gibt „Bibel und Kirche“ 66 (3/2011). Auch *Fischer*, Exodus (2011), 142 arbeitet die Alternative im Hinblick auf die Frage: „Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppen ersaufen?“ klar heraus: „Erst als ultima ratio nimmt Gott die Gewalt gegen den, der sein Volk ausrotten wollte, in Kauf. Nicht zu handeln würde in dieser Situation heißen, dem Gewalttäter Recht zu geben und das Unrecht siegen zu lassen. Eine Alternative dazu gibt es in der vorgestellten Szene nicht.“

⁶ Vgl. mit umfassender Aufarbeitung des historischen Materials *Angenendt*, Toleranz und Gewalt (2009). Im Unterschied zu vielen gut gemeinten, aber in der Sache inkonsistenten theologischen Positionen hat Angenendt den inneren Zusammenhang von Recht und Gewalt in unterschiedlichen historischen Konstellationen und die Rolle, die Bibel und Christentum dabei gespielt haben, klar herausgearbeitet: „Bei drohender Willkürgewalt braucht es zur Abwehr Gegengewalt, die den Regellosen in die Schranken weist. Toleranz und Gewalt stehen folglich nicht einfach nebeneinander oder gar gegeneinander, sondern bewegen sich zirkular ineinander“ (ebd. 23). Die Entstehung des modernen Rechtsstaates geht nicht mit der Abschaffung, sondern der Monopolisierung der Gewalt und ihrer Bindung an das Recht einher: „Die Staatsangehörigen haben dem Gesetz und dem Gerichtsurteil Folge zu leisten, was bei Verweigerung die Obrigkeit als Inhaberin des Gewaltmonopols zu erzwingen vermag. Dieser Rechtsstaat zählt ohne Zweifel zu den großen humanen Leistungen“ (ebd. 40). In meinem Beitrag möchte ich zeigen, dass dieses Modell der Eingrenzung der Gewalt durch (rechtmäßige) Gewalt in der Bibel grundgelegt und insofern biblisch legitim ist. Allerdings geben sich Altes wie Neues Testament nicht damit zufrieden. Letztlich zielen sie über die notwendige Eingrenzung der Gewalt hinaus auf eine Überwindung der Gewalt im Sinn einer Heilung jener im Menschen angelegten Störung, die ihn zu einem Gewalttäter werden lässt.

den, zum anderen aber wohl auch die Einsicht, dass mit dem ersten Modell die Gewalt nicht wirklich überwunden werden kann.

Im Idealfall kann unrechtmäßige Gewalt durch rechtmäßige Gewalt in Grenzen gehalten werden. Aber die Gewalt bleibt eine Realität. Sie schlummert mitten in der Gesellschaft und kann jederzeit ausbrechen. Im Allgemeinen tendieren Gesellschaften dazu, die Realität der permanent anwesenden Gewalt zu verschleiern. Bisweilen erheben sie sogar den Anspruch, sie könnten diese Gewalt ein für allemal besiegen. Wenn der Papst oder der Dalai Lama durch die Straßen ziehen und mit freundlicher und sanfter Stimme eine Botschaft des Friedens verkünden, dann wird dieser Sprechakt durch (implizite) Androhung von Gewalt ermöglicht. Sobald in deren Umkreis Gewalt ausbricht, werden sich so genannte Personenschützer auf die Gewalt ausübende Person stürzen und versuchen, sie durch Einwirkung von Gewalt an ihrer Gewaltausübung zu hindern, damit der Papst oder der Dalai Lama ihre Botschaft des Friedens weiterhin verkünden können. Unsere Gesellschaft funktioniert nach diesem System. Wir alle leben und profitieren davon. Das Modell ist biblisch begründet.

II. Texte

Ich möchte nun anhand ausgewählter Texte die hier skizzierten Modelle des Verhältnisses von Recht und Gewalt näher vorstellen. Einem verbreiteten Urteil zufolge ist die Darstellung von Gewalt in der Bibel „keineswegs einheitlich. Ansätze einer Gewalt-Verherrlichung (Jos 6,21; 1 Kön 18,40; 2 Kön 2,24; Est 9,1-16) finden sich ebenso wie eine Ächtung der Gewalt und das Programm einer Gewaltlosigkeit (Jes 7,4-9; 42,1-4; 50,4-9; 52,13-53,12; Jer 6,1-30; Ez 22; Hab 2,4), die Jesus gelebt hat und die ihn zum Opfer staatlicher Gewalt werden ließ.“⁷ In der auf den ersten Blick offenkundigen Vielfalt und scheinbaren Widersprüchlichkeit lässt sich jedoch bei genauerem Hinsehen eine gewisse Kohärenz erkennen, wie im Folgenden in drei Schritten gezeigt werden soll.

⁷ Kampling, Gewalt (2006), 220.

1. Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt: Herstellung und Aufrechterhaltung einer Rechtsordnung

1.1. Die Urgeschichte

Das Modell „Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt“ wird in der Urgeschichte grundgelegt. Es begegnet uns in Folge des ersten Ausbruchs der Gewalt, von dem die Bibel erzählt: dem Brudermord. Plötzlich bricht die Gewalt aus. Der sprachlich schwierige und viel diskutierte Text erweckt den Eindruck, als sei Kain von einer Macht überwältigt worden, die ihn bedroht. Gott warnt ihn und fordert ihn auf, dieser Macht zu widerstehen. Kain tut das nicht. Er tötet seinen Bruder Abel. Der Text legt hinsichtlich der handelnden Kräfte folgende Konstellation nahe: Die Gewalt wird hier nicht vom Menschen (hier: von Kain) in einem strengen Sinn hervorgebracht, sie entsteht – modern gesprochen – nicht aus der freien Entscheidung des Subjekts, sondern sie ist in gewisser Weise da;⁸ sie belagert den Menschen, in unserem Fall Kain. Dessen Aufgabe wäre es gewesen, über diese Macht „zu herrschen“ (Gen 4,7: מִשַׁל). Gott weist ihn ausdrücklich darauf hin. Kain scheint genau das nicht zu tun. Unser Text weist hier eine Leerstelle auf. Die Handlung schreitet einfach voran und es kommt zum Brudermord. Vor dem Hintergrund dieser Konstellation deutet sich an, dass Kain nicht nur Täter, sondern in gewisser Weise auch Opfer ist. Er ist dem *rōbēs*, dem „Lagerer“ (רֹבֵץ), der „Sünde“ (תַּשׁוּחָה) zum Opfer gefallen und wird damit selbst zum Täter. Das mindert nicht seine Schuld, macht uns jedoch darauf aufmerksam, was genau seine Aufgabe gewesen wäre: die Gewalt, die es in der Gestalt des Dämons auf ihn abgesehen hat, in Schach zu halten, sie zu „beherrschen“. Das Modell „Eingrenzung der Gewalt durch Herrschaft (Gewalt)“ wird hier in gewisser Weise in das handelnde Subjekt verlegt. Kain hätte also nach dem Modell „Eingrenzung der Gewalt durch Herrschaft (Gewalt)“ handeln müssen. Andreas Schüle vermu-

⁸ Vgl. *Schüle*, Prolog (2006), 187: „Der Brudermord ist damit nicht das Ergebnis einer bösen, aber doch freien Willensentscheidung, sondern des Beherrschtseins durch die fremde Macht der Sünde, an die sich der Mensch verliert.“

tet in Gen 4,7 einen Einfluss der stoischen Affektenlehre. Was er dazu schreibt, ist aber auch unabhängig vom vermuteten Einfluss gültig: „Der Neid auf Abel macht ihn [Kain] zum Menschen, der die Kontrolle über sich verliert und der eben deshalb gefährlich und gewaltbereit wird – ein Mensch, der in stoischer Sicht seinen Affekten zum Opfer fällt. Als Eigenheit des biblischen Textes tritt dann hervor, dass der Kontrollverlust des Menschen ihn zugleich anfällig macht für das Begehren der Sünde. Wenn der Mensch sich verliert, gerät er zugleich unter den Einfluss einer fremden Macht über ihn. Tugendhaftes Leben impliziert darum nicht nur Selbstkontrolle, sondern auch *die Herrschaft über eben diese fremde Macht*“.⁹

Das Ineinander von Täter und Opfer wird an der weiteren Existenz Kains sichtbar. Kain ist Täter und muss die Folgen seiner Tat tragen. Er wird verflucht und vom Ackerboden verbannt (Gen 4,11). Er ist aber zugleich potenzielles Opfer. Die in seiner Person ausgebrochene Gewalt schreit nach Gegengewalt. Hier setzt nun Gottes Handeln an. Gott schützt Kain vor der zu erwartenden Gegengewalt durch Androhung von Gewalt. Durch Androhung von Gewalt soll ein weiterer Ausbruch der Gewalt verhindert werden: „JHWH sprach zu ihm: Daher soll jeder, der Kain tötet, siebenfacher Rache verfallen“ (Gen 4,15). Gott bedient sich der Institution der Blutrache. Die Blutrache hat die Funktion, durch Androhung von Gewalt potenzielle Opfer vor Gewalteinwirkung zu schützen.¹⁰

Gen 4,7 spricht von der Sünde, die am Eingang lauert (רֶבֶץ): „Und JHWH sprach zu Kain: Warum kommt Zorn über dich und warum senkt sich dein Blick (Angesicht)? Ist es nicht so: Wenn du gut tust –

⁹ Schüle, Prolog (2006), 190f (Hervorhebung von L. S.-S.). *Lohfink*, Das vorpersonale Böse (1981/1987), 196 spricht von der Kain zugesprochenen Freiheit, „über die Gewalttätigkeit aus innerer Selbstbeherrschung Herr zu werden.“

¹⁰ Vgl. *Lohfink*, Gewalt und Friede (2001), 79: „Gott führt eine erste gewaltbändigende Institution ein: die Blutrache. Sie ist vor allem eine präventive Institution. Wo es Blutrache gibt, weiß man, dass man nicht ohne Folgen mit dem Leben anderer spielen kann. Und deshalb überlegt man es sich noch einmal. Die Ahndung der Gewalt durch Androhung von rächender Gegengewalt ist das Mittel zur Eindämmung der Gewalt. Aus dieser ersten menschlichen Institution lässt die Kainsgeschichte in knappen Sätzen die gesamte menschliche Kultur und Zivilisation entstehen.“

aufrichten (bist du aufgerichtet). Wenn du aber nicht gut tust, lauert (רָבַץ – Part. m.) am Eingang die Sünde (הַטָּאָה – F.) (als Dämon). Auf dich ist sein (ihr) Verlangen (תְּשׁוּקָתוֹ) – du aber herrsche über ihn (sie) (וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּוֹ)!¹¹ Das setzt die Frage frei, woher die am Eingang lau-ernde Sünde kommt. Der Text gibt darüber keine Auskunft. Allerdings ist der Leser, der die Bibel kennt, mit einer ähnlichen Konstellation aus Gen 3 vertraut. Unter den von Gott geschaffenen Tieren verwickelt die Schlange die Frau in einen Dialog, der zum Ungehorsam gegen-über Gott führt. Ich will und kann an dieser Stelle auf diese abgründige Erzählung nicht näher eingehen, möchte jedoch im Hinblick auf mein Thema die These formulieren, dass die Antwort auf die Frage nach einer möglichen Überwindung der Gewalt in Gen 2-3 zu suchen ist. Kurz gesagt: Mit Gen 3 ist die Sünde (u. a. in der Gestalt der Gewalt) in der Welt. Sie bricht, wie der weitere Textverlauf zeigt, in unter-schiedlichen Formen und Konstellationen immer wieder durch: bei Kain, in der Sintflut-erzählung, im Turmbau zu Babel. Hinsichtlich dieser Problematik entwickelt Gott eine Doppelstrategie: Als eine Art „Erste Hilfe“ geht es ihm um die *Eingrenzung der Gewalt*. Um das Schlimmste zu verhindern, versucht Gott durch Androhung von Ge-walt den weiteren Ausbruch der Gewalt zu verhindern bzw. in Gren-zen zu halten. Damit ist das Problem aber noch nicht wirklich gelöst. Die Gewalt bleibt eine Realität in der Schöpfung Gottes; sie kann je-derzeit ausbrechen und die Schöpfung ins Chaos zurückwerfen. So deutet sich im Hintergrund eine zweite Strategie Gottes an, nämlich: die Gewalt zu überwinden. Um im soeben genannten Bild zu bleiben: Ist die Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt eine Art Notversorgung

¹¹ Auffallend ist die Genus-Inkongruenz zwischen dem femininen Nomen הַטָּאָה („Sünde“) und dem maskulinen Partizip רָבַץ („lagernd“, „Lagerer“). תְּשׁוּקָתוֹ („sein Verlangen“) führt ein maskulines Suffix mit sich, das sich auf רָבַץ rückbezieht. Ebenso verweist das Suffix der 3. Ps. M. in „du aber herrsche über ihn“ (וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּוֹ) auf רָבַץ. Von daher kann vermutet werden, dass das Partizip רָבַץ hier nicht attributiv, sondern absolut gebraucht wird. Die Sünde wäre demnach als eine personifizierte Größe vorgestellt. Vgl. *Schüle*, Prolog (2006), 198: „Die Sünde ist jemand, der an der Tür lagert und dessen Verlangen auf dich gerichtet ist.“ *Seebass*, Urgeschichte (1996), 143 übersetzt: „... ist an der Öffnung die Sünde ein Dämon.“

(oder auch „Erstversorgung“), so beginnt mit dem Modell „*Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit*“ der eigentliche Prozess der Heilung. Man könnte von einer Heilung in der Wurzel sprechen. Von Gen 2 und 3 her gelesen, liegt der Kern der Störung in einem gestörten Gottesverhältnis.

Das Modell „Eingrenzung der Gewalt durch Androhung von Gewalt“ wird im AT also zunächst von Gott selbst praktiziert: in der Urgeschichte erstmals bei Kain, dann aber auch am Ende der *Sintfluterzählung*. Mit der Sintflut bricht erneut die Gewalt in der Schöpfung aus. „Die Erde war voller Gewalttat (חַוְּלָה)“, heißt es in Gen 6,13. Die Schöpfung droht ins Chaos zurückzufallen. Man gewinnt den Eindruck, Gott wolle mit der Sintflut die Gewalt auf der Erde endgültig und vollständig ausrotten. Es scheint das Experiment vorzuliegen: „Vollständige Beseitigung der Gewalt auf gewaltsame Weise“. Doch sie mit letzter Konsequenz durchzuführen, würde bedeuten, „alles Lebendige zu vernichten“ (Gen 8,21), wie Gott es mit der Sintflut fast getan hätte. Gott erkennt, dass das „Trachten des Menschen böse ist von Jugend an“ (Gen 8,21), und er gelangt zu einem Kompromiss: Im Hinblick auf die Tiere wird ein begrenztes Maß an Gewalt zugelassen (Gen 9,2-3). Das Leben des Menschen wird durch Androhung von Gewalt unter den Schutz Gottes gestellt: „Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft von jedem seiner Brüder. Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen werden“ (Gen 9,6). Hier zeigt sich sehr schön, dass das von Gott gestiftete Rechtsinstitut der Blutrache die Funktion hat, durch Androhung von Gewalt potenzielle Opfer vor Gewalteinwirkung zu schützen. Damit wird das System der Schöpfung erst einmal stabilisiert. Bosheit, unter anderem in der Gestalt der Gewalt, ist eine Realität in der Schöpfung. Sie soll durch Androhung und gegebenenfalls Anwendung von Gewalt in Grenzen gehalten werden.

1.2. Das alttestamentliche Recht

Dies ist auch die Funktion des alttestamentlichen Rechts. Durch Androhung von Sanktionen soll die Gewalt in Grenzen gehalten werden.

Nach dem vorangestellten Altargesetz und dem Sklavenfreilassungsgesetz wird das *Bundesbuch* (Ex 20,22-23,33) mit dem wohl schwerwiegendsten Fall von Gewaltanwendung eingeleitet: der Körperverletzung mit Todesfolge (Ex 21,12): „Wer einen Menschen (Mann) schlägt, so dass er stirbt, muss sterben.“ Mit der Rechtsfolgebestimmung *môt jûmat* ist sehr wahrscheinlich die Blutrache gemeint.¹² Das Recht droht also die Anwendung von Gewalt im Falle der Gewaltanwendung an. In analoger Weise gilt dies auch für jene Sanktionen, die nicht todesrechtlich, sondern auf Schadensersatzleistung hin ausgerichtet sind, wenn sie nicht „leere Anpreisung“ (Kant)¹³ bleiben wollen. In welcher Form sie in einem nicht staatlich organisierten Rechtssystem durchgesetzt wurden, soll hier nicht weiter verfolgt werden.¹⁴ Generell lässt sich im alttestamentlichen Recht etwa im Vergleich mit dem Codex Hammurapi eine große Zurückhaltung hinsichtlich todesrechtlicher und auf Körperverletzung hin ausgerichteter Sanktionen beobachten. Nach Adrian Schenker ist die im alttestamentlichen Recht vorgesehene Sühnung „eine Form der Mässigung im Gebrauch von Gewalt“.¹⁵ Es geht dabei um einen „Vergleich im Guten“, der auf eine Versöhnung hinausläuft.¹⁶ Sühnung ist für die Gesellschaft „eines der hauptsächlichsten Mittel zur Gewaltvermeidung.“¹⁷ Im Unterschied zum Codex Hammurapi kennt das alttestamentliche Recht, abgesehen von Dtn 25,12, keine Verstümmelungsstrafe (vgl. CH §192-197). Diebstahl wird im alttestamentlichen Recht nicht mit

¹² Siehe *Schwienerhorst-Schönberger*, Bundesbuch (1989), 230.

¹³ Siehe Anm. 2.

¹⁴ Vgl. *Schwienerhorst-Schönberger*, Bundesbuch (1989), 276-283. *Crüsemann*, Tora (1992), 195-199. *Rothenbusch*, Bundesbuch (2000).

¹⁵ *Schenker*, Versöhnung und Sühne (1981), 77. Im Anschluss daran auch *Crüsemann*, Tora (1992), 198: „Die bleibende Bedeutung der Mischpatim liegt vor allem in ihrem Modell eines Täter-Opfer-Ausgleichs ... Dieser Grundzug, der auf Versöhnung zielt, steht jenseits aller wissenschaftlichen Konflikte um die Deutung der Einzelfragen fest. An keiner Stelle geht es um strafrechtliche Vergeltung an sich, Freiheitsstrafen etwa oder Zahlungen an den Staat – statt an die Opfer – sind unbekannt und undenkbar.“

¹⁶ *Schenker*, Versöhnung und Sühne (1981), 68.

¹⁷ *Schenker*, Versöhnung und Sühne (1981), 78.

dem Tode bestraft, wie im Codex Hammurapi (CH § 6-8). Aus modernerer Sicht können wir von einer Humanisierung des „Strafrechts“ sprechen. Dies gilt auch – einem verbreiteten Vorurteil zum Trotz – für die so genannte Talionsformel (Ex 21,23-25; Dtn 19,21; Lev 24,19f). Im Kontext des Bundesbuches geht es bei der Rechtsfolgebestimmung „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ nicht um eine spiegelbildliche Verstümmelungsstrafe, sondern um die Angemessenheit der Schadensersatzleistung im Falle fahrlässig verursachter Körperverletzung mit und ohne Todesfolge.¹⁸ „Wenn weiterer Schaden entsteht, sollst du *geben* (נתן) Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß, Brandmal für Brandmal, Wunde für Wunde, Strieme für Strieme“, heißt also: sollst du eine Zahlung leisten, die dem Wert eines Lebens, eines Auges, eines Zahnes usw. entspricht“. Das ist übrigens auch das Verständnis der Formel in der jüdischen Tradition.¹⁹ Selbst wenn es, wie von einigen Exegeten angenommen, bei der – aus ihrem Kontext isolierten – Talionsformel um Talio im eigentlichen Sinne ginge,²⁰ so zielte die Formel in deutlicher Absetzung von Gen 4,23f doch zumindest auf die strikte Begrenzung der Gewalt: für ein Auge nicht mehr als ein Auge usw.²¹

Wenn die für das Recht verantwortliche Instanz nicht bereit oder in der Lage ist, dem Recht Geltung zu verschaffen, rekuriert die biblische Tradition auf ein gewaltsames Eingreifen Gottes. Dabei geht es zum einen um den Schutz, die Rettung oder die Restitution der Op-

¹⁸ Ausführliche Begründung: *Schwiehorst-Schönberger*, Bundesbuch (1989), 79-128. Vgl. auch *Jüngling*, Auge für Auge (1984).

¹⁹ bT Baba Qamma Fol. 83b/84a. Vgl. *Schwiehorst-Schönberger*, Auge um Auge (1990).

²⁰ *Crüsemann*, Auge um Auge (1987), 419 vermutet, es ginge in Ex 21,23-25 um die Wiedereinführung der Blutrache gegenüber einer im Laufe der Zeit aufgekommenen Praxis der Ausgleichszahlung. Mit ihr werde „gegen die finanzielle Regelung der körperlichen Schäden ... protestiert“ (*Crüsemann*, Tora (1992), 191).

²¹ Vgl. *Heinisch*, Exodus (1934), 171: „zähmt die Rachsucht des Naturmenschen, welcher dem Angreifer ein größeres Übel zufügen will, als er selbst erlitten hat, vgl. Gn 4,23.“ *Boecker*, Recht und Gesetz (1984), 152f: „Die Intention der Talionsformel ... zielt auf die Begrenzung der Schädigung. Es geht darum, den durch die Schädigung ausgelösten Blutrachemechanismus auf ein Maß zu begrenzen, das das Überleben der betroffenen Gruppe ermöglicht.“

fer, zum anderen um ein wie auch immer näher zu verstehendes Vorgehen gegen die Täter. Auf diese Weise wird dem Recht erneut Geltung verschafft. Dazu ein Beispiel aus dem paränetischen Teil des Bundesbuches (Ex 22,21-23): „Ihr sollt keine Witwe oder Waise ausbeuten. Wenn du sie ausbeutest und sie zu mir schreit, werde ich auf ihren Klageschrei hören. Mein Zorn wird entbrennen, und ich werde euch mit dem Schwert umbringen, so dass eure Frauen zu Witwen und eure Söhne zu Waisen werden.“

Bei der prophetischen Kritik an unrechtmäßiger Gewalt und Rechtsverletzung sind zwei Ebenen zu unterscheiden, die allerdings häufig ineinander übergehen: zum einen Kritik an einem Überhandnehmen unrechtmäßiger Gewalt im Rahmen einer mehr oder weniger intakten Rechtsordnung und zum anderen Kritik an der Korruption, der Verkehrung des Rechts selbst.

Verstöße gegen das Recht beklagt Hos 4,1-2:

Ja, es gibt keine Treue und keine Liebe
und keine Gotteserkenntnis im Land.
Fluch und Betrug,
Mord, Diebstahl und Ehebruch sind ausgebrochen,
Bluttat reiht sich an Bluttat.

Die Anklage macht deutlich, dass das gestörte Verhältnis zu Gott („keine Gotteserkenntnis“) zu einem gestörten Verhältnis der Menschen untereinander führt. Der Prophet beklagt „die grundlegende Zerrüttung des Gottesverhältnisses und aller zwischenmenschlichen Beziehungen.“²² Der Text lässt sich als Echo der in Gen 2-9 erzählten Geschichte verstehen, oder anders gesagt: Gen 2-9 kann als narrative Explikation des in Hos 4,1-2 angesprochenen Zusammenhangs von „Gotteserkenntnis“ und einer elementaren Form von Mitmenschlichkeit verstanden werden. In Hos 4,3 wird dieser Zusammenhang auf die gesamte Schöpfung hin ausgedehnt (vgl. Gen 6-9):

Daher verdorrt die Erde,
verschmachtet alles, was auf ihr wohnt,
samt den Tieren des Feldes

²² *Jeremias*, Hosea (1983), 62.

und den Vögeln des Himmels;
sogar die Fische des Meeres gehen zugrunde.

Eine Verkehrung des Rechts beklagt Am 5,7.10. Hier werden nicht Vergehen innerhalb einer intakten Rechtsordnung angeklagt, sondern die Verletzung der Ordnung durch diejenigen, die für deren Aufrechterhaltung Verantwortung tragen:

Ihr, die ihr Recht in bitteren Wermut verwandelt
und Gerechtigkeit zu Boden stoßt!
Sie hassen den, der im Tor rechtes Urteil spricht,
und wer Wahres redet, den verabscheuen sie.

In die gleiche Richtung zielt Mi 3,1-3:

Hört doch, ihr Häupter Jakobs
und ihr Führer des Hauses Israel!
Ist es nicht eure Pflicht, das Recht zu kennen?
Die das Gute hassen
und das Böse lieben,
die ihre Haut von ihnen reißen
und ihr Fleisch von ihren Knochen ...

Es dürfte bei der Anklage „daran gedacht sein, dass die Häupter und Führer für die gerechte Ordnung im Volk insgesamt Verantwortung tragen. Dabei liegt es in der monarchischen Gesellschaft des 8. Jh. aber nahe, bei den ‚Häuptern Jakobs und Führern des Hauses Israel‘ an den König und seinen Beamtenapparat zu denken“.²³

Im Rückblick auf die Geschichte des Staates wird mehrfach konstatiert, dass dieser, aufs Ganze gesehen, seiner Aufgabe, für das Recht zu sorgen, nicht nachgekommen ist.²⁴ Der Staat (in der Gestalt des Königs), dessen Aufgabe die Eindämmung der Gewalt gewesen wäre, wird selbst in einem primären Sinn gewalttätig. Sein gewaltsamer Untergang ist die logische Konsequenz der von ihm selbst ausgeübten

²³ Kessler, Micha (1999), 148.

²⁴ Vgl. Lohfink, Rückblick (1984), 68 in Bezug auf 1 Sam 8: Hier „wird von des Königs Rolle, Recht zu schaffen, ausgegangen. These: Er schafft nicht Recht, er nimmt sich Rechte.“

unrechtmäßigen Gewalt. In 2 Kön 24,3-4 heißt es: „Nur weil der Herr zürnte, kam dieses Unglück über Juda, so dass er es von seinem Angesicht verstieß. Es geschah wegen der Sünde Manasses, für alles, was dieser getan hatte, *auch wegen des unschuldigen Blutes, das Manasse vergossen und mit dem er Jerusalem angefüllt hatte.* Das wollte der Herr nicht mehr verzeihen.“

Unter anderem aus diesen Erfahrungen heraus dürfte das zweite, nun näher vorzustellende Modell „Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit“ entstanden sein. Dieses Modell wird u. a. anhand einer Gestalt entfaltet, die einerseits als Kontrastfigur zum bisherigen Königtum entworfen wird, andererseits aber als radikale Verwirklichung des Königtums: Es handelt sich um eine königliche Gestalt, die die Tora, das göttliche Recht, beachtet, die erlittenes Unrecht annimmt und dabei ganz auf ein rettendes Handeln Gottes vertraut und von der bezeugt wird, dass Gott sie der Gewalt der Gottlosen entreißt.

2. Aufdeckung und Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit

Mehrfach wird im Alten Testament die auch unserer Zeit nicht unbekanntere Versuchung thematisiert, der Gewalt durch Gewalt ein für alle Mal ein Ende zu bereiten. Ich nannte bereits die Sintfluterzählung, in der Gott selbst ein solches Gedankenexperiment anstellt, letztlich aber verwirft. In Ps 37 wird beruhigend auf einen Menschen eingeredet, „der angesichts des Unrechts, das den Armen zugefügt wird, selbst kurz davor steht, zornig dreinzuschlagen.“²⁵ Der Angeredete weist Züge einer königlichen Gestalt auf. Norbert Lohfink spricht von der *Besänftigung des Messias*.²⁶ Angesichts der sich im Land ausbreitenden Bosheit steht dieser „in der Gefahr, selbst zornig dreinzuschlagen, um mit Gewalt die Gerechtigkeit wiederherzustellen.“²⁷ Ihm wird eindringlich davon abgeraten: „Erhitze dich nicht über die Böartigen, eifere dich nicht über die, die nie-

²⁵ *Sticher*, Rettung (2002), 41.

²⁶ *Lohfink*, Besänftigung (1997).

²⁷ *Sticher*, Rettung (2002), 43.

derträchtig handeln“ (Ps 37,1). Die Begründung lautet: Der Mann der Gewalt hat keine Zukunft, genauer: Seine Zukunft ist der Untergang (Ps 37,35f). Würde er, der sich zu Recht über die Gewalttäter ereifert, selbst zur Gewalt greifen, er würde denen gleich, die keine Zukunft haben. (Ps 37,8). Statt seinem Zorn freien Lauf zu lassen und dreinzuschlagen, soll er auf JHWH vertrauen und Gutes tun (Ps 37,3). Die Rettung der Gerechten wird kommen – von JHWH (Ps 37,39). Allein dem „Mann des Friedens“ gehört die Zukunft (Ps 37,37). Hier kommt in beeindruckender Weise der Übergang vom ersten zum zweiten Modell zur Sprache: Durch menschliche Gewalt kann das Böse in der Welt auf Dauer nicht überwunden werden. Es kann in Grenzen gehalten werden, mehr nicht. Das ist wichtig. Doch in der Bibel geht es um mehr. Es geht um die Erlösung des Menschen aus dem Bann der Gewalt. Innerhalb des Alten Testaments kommt vor allem bei den Propheten in den Blick, wie das geschehen kann.

2.1. Jesaja 11,1-9: Der Stock seines Mundes

In Jes 11,1-9 kommt im Hinblick auf unser Thema der *Übergang von der Eingrenzung der Gewalt zur Überwindung der Gewalt* und der damit einhergehenden Verwirklichung des Rechts zur Sprache. Von dem aus dem „Baumstumpf Isais“ emporwachsenden Reis heißt es in Jes 11,3-4:²⁸

Er wird nicht richten nach dem, was seine Augen sehen,
und nicht Recht sprechen nach dem, was seine Ohren hören,
sondern er wird die Geringen richten in Gerechtigkeit,
und für die Elenden des Landes Recht sprechen in Geradheit.
Er wird das Land schlagen mit dem Stock seines Mundes,
und mit dem Hauch seiner Lippen den Frevler töten.

In Jes 11,4 geht es um das Ende der Gewalt. Das gilt zunächst für den Zion, für Gottes „heiligen Berg“ (Jes 11,9). Von dort erreicht dieser Zustand die Welt der Völker (Jes 11,10) und die Zerstreuten Israels

²⁸ Übersetzung im Anschluss an *Beuken*, Jesaja 1-12 (2003), 300f.

und Judas (Jes 11,12). Umschrieben wird dieser Zustand in Jes 11,9 folgendermaßen:

Man wird nichts Böses tun und nicht verderblich handeln
auf meinem ganzen heiligen Berg.

Wenn das Böse überwunden ist, bedarf es keiner Gewalt mehr, um es in Grenzen zu halten. Allerdings scheint dieser Zustand zunächst auf einen Ort begrenzt zu sein: auf den Zion. Theologisch gesprochen: auf das von JHWH erneuerte Gottesvolk. Als Grund dafür wird die „Erkenntnis JHWHs“ angegeben: „denn das Land ist voll von der Erkenntnis JHWHs.“

Damit hat eine Verwandlung stattgefunden. In Jes 1,3 beklagt der Prophet in Form eines Gotteswortes, dass Israel keine Erkenntnis und das Volk keine Einsicht habe, dass sie den Herrn verlassen und dem „Heiligen Israels“ den Rücken zugekehrt haben. Die Folge davon ist ein Zustand des Unrechts und der Gewalt. Gleich im 1. Kapitel des Jesajabuches wird die Überlegung angestellt, ob dieser Zustand der Sünde und des Verbrechens durch Gewalt beseitigt werden kann, ob Gott also gleichsam dreinschlagen soll. Der Gedanke wird verworfen. Das Vorhaben wäre sinnlos, es würde zur Vernichtung des Gottesvolkes führen: „Wohin soll man euch noch schlagen? ... Vom Kopf bis zum Fuß kein heiler Fleck“ (Jes 1,5-6). Im Gottesvolk herrscht die Gewalt, und das Gottesvolk ist selbst ein Opfer der Gewalt geworden: „Euer Land ist verödet, eure Städte sind niedergebrannt“ (Jes 1,7). Sein Geschick hat das Volk nach Auskunft des Propheten durch eigene Gewalt verursacht. Diesen Zustand durch Anwendung von Gewalt von Seiten Gottes umzukehren, erscheint sinnlos: „Wohin soll man euch noch schlagen? Ihr bleibt ja doch abtrünnig“ (Jes 1,5).

Jes 11 entwirft nun eine Alternative. Jetzt wird der Weg gezeigt, der zur Umkehrung des Zustandes der Gottvergessenheit und der Gewalt führt. Dabei spielt das Recht eine Schlüsselrolle. Es wird eine Gestalt aus königlichem Geschlecht („ein Reis aus dem Baumstumpf Isais“) angekündigt, die mit dem Geist des Herrn begabt ist. Als erste ihrer Taten wird die Durchsetzung des Rechts angekündigt (Jes 11,3-4):

Er wird nicht richten nach dem, was seine Augen sehen,

und nicht Recht sprechen nach dem, was seine Ohren hören,
sondern er wird die Geringen richten in Gerechtigkeit,
und für die Elenden des Landes Recht sprechen in Geradheit.
Zweimal begegnet hier das Verb „richten“ (שפט), zweimal der Ausdruck „Recht sprechen“ (כהן). Im Anschluss daran heißt es in Jes 11,4b:

Er wird das Land schlagen mit dem Stock seines Mundes,
und mit dem Hauch seiner Lippen den Frevler töten.

Die geistbegabte königliche Gestalt wendet Gewalt an: Sie schlägt und sie tötet. Sie schlägt sogar mit dem Stock. Das Schlagen mit dem Stock ist Ausübung von Gewalt. Dann aber wird das Bild der Gewalt in eigenartiger Weise gebrochen: Es ist die Rede vom „Stock seines Mundes“ und vom „Hauch seiner Lippen“. Die gewaltbesetzten Lexeme „schlagen“, „Stock“ und „töten“ werden durch die Verbindung mit den Termini „Mund“ und „Lippen“ ihres primär violenten Bedeutungsgehaltes beraubt. Hier deutet sich ein Übergang von der Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt zu einer Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit an. Die „Rechtsprechung des Schösslings ist effektiv und kommt ohne gewaltsame Machtausübung aus.“²⁹ Die geistbegabte königliche Gestalt ist zugleich ein Antitypos des Königs von Assur. Ursprünglich sollte Assur als Stock des göttlichen Zornes das Strafgericht Gottes an Israel vollziehen (Jes 10,5-6). Doch dann hat es seine eigenen Pläne verfolgt und nichts anderes im Sinn gehabt als Vernichtung (vgl. Jes 10,7). Das „Reis aus dem Baumstumpf Isais“ dagegen handelt ganz aus dem Geist JHWHs.

In der Szene von der Gefangennahme Jesu in Joh 18,1-11 scheint sich ein Widerhall dieses Wortes zu finden. Petrus schlägt mit dem Schwert drein, um die in der Finsternis anrückenden Gestalten, die den Gerechten zu töten beabsichtigen, zurückzuschlagen (vgl. Lk 22,49). Jesus schlägt nicht mit dem Schwert, sondern „mit dem Stock seines Mundes“. Er spricht. Auf sein Wort hin stürzen die Soldaten zu Boden.

²⁹ *Beuken*, Jesaja 1-12 (2003), 312.

3. Der endgültige Sieg des Rechts über das Unrecht

Irritierend wirkt auf viele die Tatsache, dass der endgültige Sieg Gottes über alle widergöttlichen Mächte vor allem mit Metaphern der Gewalt zur Sprache gebracht wird. Widerspricht das nicht dem zweiten Modell „Überwindung der Gewalt durch Gewaltlosigkeit“, wie es soeben vorgestellt wurde? Es wird häufig gesagt, diese gewaltdurchtränkten Texte seien Restbestände einer noch nicht wirklich durch die biblische, vor allem die christliche Botschaft der Gewaltlosigkeit durchdrungenen Kultur der Gewalt. Es mag jedoch verwundern, dass ausgerechnet das letzte Buch des christlichen Kanons, die *Offenbarung des Johannes*, durch und durch von einer Metaphorik der Gewalt geprägt ist. Dabei greift es durchgehend auf zentrale alttestamentliche, vor allem prophetisch-eschatologische Texte zurück. Das zentrale Motiv „Der Sturz der Hure Babylon“ entstammt dem Jesajabuch (Jes 13-14; 21, vgl. Ez 26-28). So möchte ich die These zur Diskussion stellen, dass die Metaphorik der Gewalt in diesem Kontext nicht in Spannung zur Gewaltlosigkeit des zweiten Modells steht, sondern dessen logische Konsequenz darstellt.

Zunächst sei noch einmal darauf hingewiesen, dass die eschatologisch geöffneten Gewalttexte nicht mit den Gewalttexten des ersten Modells verwechselt werden dürfen. Die eschatologischen Gewalttexte setzen das Modell praktizierter Gewaltlosigkeit voraus (das zweite Modell, wie es in diesem Beitrag vorgestellt wurde). Dieses (zweite) Modell allerdings erweckt den Eindruck, die Gewalt trage den endgültigen Sieg davon. Diesem nahe liegenden Eindruck steuert nun das dritte Modell entgegen. Es setzt, wie gesagt, die praktizierte Gewaltlosigkeit voraus. Um beim Beispiel der Offenbarung des Johannes zu bleiben: Das Schreiben setzt das verfolgte und bedrohte und in gewisser Weise der Vernichtung preisgegebene Volk Gottes voraus (vgl. Offb 1,9).³⁰ Der Seher Johannes versteht seine Botschaft als Prophe-

³⁰ Zur Situation der Empfänger der Johannesoffenbarung schreibt *Schnelle*, Einleitung (2007), 551-555: „Die Intensivierung des Kaiserkultes und die damit verbundenen Konflikte am Ende der Regierungszeit Domitians bilden den historischen Kontext der Offb, sie dürfte zwischen 90-95 n. Chr. entstanden sein ... Die Christen sehen sich

tie (Offb 1,3; 22,7.10.18f). Nirgends ruft er die bedrängten Gemeinden zur Gewalt auf.³¹ Es hat den Anschein, Gottes Plan, seine Gerechtigkeit sei endgültig gescheitert. Diesem Eindruck steuern die genannten Texte entgegen. Als Pantokrator wird „Gott durch seine ‚gerechten Gerichte‘ (Offb 15,3f; 16,5-7) die Satansgestalt des Römischen Reiches und alle Gottlosen vernichten. Der theozentrische Grundzug der Offb ergibt sich folgerichtig aus dem Gottesbegriff, der durch den Macht-, Herrschafts- und Gerichtsaspekt geprägt ist.“³²

Im Hinblick auf unsere Thematik ist nun entscheidend, dass auf diese Weise das Recht endgültig aufgerichtet wird. Gottes Gerechtigkeit wird sich durchsetzen: „Halleluja! Das Heil und die Herrlichkeit und die Macht sind bei unserem Gott“ (Offb 19,1-2). Es folgt die Zitation von Ps 19,10: „Seine Urteile sind wahr und gerecht.“

Dass die Rettung der Gerechten und der Untergang der Frevler auch in einer weniger gewaltbesetzten Sprache zum Ausdruck gebracht werden kann, zeigt das *Buch der Weisheit*. Vor allem in seinem dritten Teil (Weish 11-19), der sich mit der Geschichte Israels befasst, ist die Tendenz erkennbar, irrationale und gewalttätige Züge aus dem Got-

vielfachen Bedrängnissen ausgesetzt. Von innen bedrohen Irrlehrer ... die Identität der Gemeinden (vgl. Offb 2,2; 2,6.15; 2,14; 2,20ff) ... Von außen lasten nicht nur Kriegsgefahr (Offb 6,2-4), Teuerung (Offb 6,5f) und Pressionen von Seiten der Juden (Offb 2,9f; 3,9) auf den Gemeinden, sondern in Kleinasien herrscht das scheußliche Tier (Offb 12,18-13,10), der römische Imperator, und mit ihm das zweite Tier, die kaiserliche Priesterschaft (Offb 13,11-17; 16,13f; 19,20) ... Domitian galt als willkürlich und unberechenbar und förderte aus persönlichen und politischen Gründen vor allem in Kleinasien den Kaiserkult ... Wahrscheinlich führte die Intensivierung des Kaiserkultes in den Gemeinden der Sendschreiben zu lokalen Repressionen.“

³¹ Vgl. *Huber*, Vergeltung (2011), 168: „Nicht um einen Aufruf zu gewalttätiger Aktion geht es also, sondern um ein Überwinden durch Ausdauer und Standfestigkeit nach dem Vorbild des Weges Jesu.“ „Umso bedeutsamer ist, dass die in Offb 6,10 in Aussicht gestellte Rache nicht etwa selbst in die Hand genommen, sondern ganz und allein Gott anheimgestellt wird“ (165). *Huber* befürchtet zwar, dass die Gesamtausrichtung der Schrift „geradezu zu nachahmend gewalttätigem Verhalten einzuladen“ scheint, konstatiert dann aber doch, dass „ein Blick auf die Wirkungsgeschichte der Apokalypse“ zeigt, „dass diese weit seltener Anstoß zu gewaltsamem Handeln gegeben hat als vielmehr von Anfang an Bestärkung für Christinnen und Christen in Situationen drohender oder realer Gewalt war“ (164).

³² *Schnelle*, Einleitung (2007), 562.

tesbild fernzuhalten. Bei der deutenden Nacherzählung von Israels Exodus und Wüstenwanderung und Gottes Umgang mit den Bewohnern des „heiligen Landes“ (Weish 12,3) wird das Bemühen erkennbar, Gottes Handeln einsichtig zu machen und vom Vorwurf der Willkür und Irrationalität zu befreien. Als Grundsatz wird aufgestellt: „Man wird mit dem bestraft, womit man sündigt“ (Weish 11,16). Gott, der „Freund des Lebens“ (Weish 11,26), liebt alles, was ist, und verabscheut nichts von dem, was er geschaffen hat (Weish 11,24). Er bestraft die Sünder nur ein wenig, er weist sie zurecht und erinnert sie an ihre Sünden, damit sie sich von ihrer Bosheit abwenden (Weish 12,2; vgl. 12,10.20). Auch im Strafen hält Gott immer das rechte Maß ein (Weish 11,15-12,27). Maßstab seines Handelns ist die Gerechtigkeit (Weish 12,16).

Im ersten Teil (Weish 11,1-6,21) geht das Buch auf die vielfach in der Schrift thematisierte Erfahrung ein, dass Frevler den Gerechten zugrunde richten. Das *scheint* ihnen auch zu gelingen (Weish 2,17-20), doch in Wahrheit täuschen sie sich. Die Gerechten sind lediglich „*in den Augen der Toren gestorben*“ (Weish 3,4). In Wahrheit jedoch sind ihre „Seelen in Gottes Hand und keine Qual kann sie berühren“ (Weish 3,1). Die Frevler hingegen werden von ihrer eigenen Bosheit verschlungen (Weish 5,13).³³ So kann unter pragmatischem Gesichtspunkt das dritte Modell, der endgültige Sieg der Gerechtigkeit über das Unrecht, in den Dienst des ersten Modells gestellt werden. Folglich wird das Buch der Weisheit mit dem programmatischen Satz eröffnet: „Liebt Gerechtigkeit, ihr Herrscher (Richter) der Erde, denkt in Frömmigkeit (Gutheit) an den Herrn, sucht ihn mit reinem Herzen (in der Einfachheit des Herzens)!“ (Weish 1,1). Gesetzlosigkeit wird die Erde verwüsten und böses Tun wird eine Herrschaft zugrunde richten (Weish 5,23).

IV. Ausblick

Der moderne Rechtsstaat, wie er in Europa entstanden ist, ist Ergebnis eines sich über Jahrhunderte hin erstreckenden Prozesses

³³ Zur „Selbsterstörung der Bösen“ vgl. *Sticher*, Rettung (2002).

der Monopolisierung der Gewalt. Die vom Kloster Cluny geprägte Bewegung des Gottesfriedens sowie die unterschiedlichen Landfriedensordnungen waren darauf ausgerichtet, Gewalttätigkeiten einzuschränken. Sie konnten das freilich nur in dem Maße erreichen, als ihnen die Mittel zur Verfügung standen, ihr Anliegen auch durchzusetzen. Dies war zunächst nur auf der Ebene der Territorien, der Länder, nicht jedoch des Reiches möglich. Im Reichsgesetz des „Ewigen Landfriedens“ von 1495 wurde alle „private Gewalt“ verboten. Damit war jede eigenmächtige, gewalttätige Rechtsverwirklichung in Form der Fehde untersagt. Möglich war dies nur, weil sich innerhalb eines begrenzten Gebietes eine Gewalt herauskristallisierte, die mächtiger war als alle anderen in ihm vorhandenen Gewalten. Dieser Prozess war mit dem Ende des Mittelalters noch keineswegs abgeschlossen. „Um den ‚Krieg aller gegen alle‘ zu beenden, hat der neuzeitliche Staat als erstes jedem Einzelnen die Waffen genommen, alle Gewalt rechtlich lizenziert und obrigkeitlich konzentriert. Erst nach Beseitigung des ‚natürlichen Krieges‘ und bei Befestigung des Rechtes als verbindlicher Norm wächst die Chance für Gerechtigkeit und Gleichbehandlung, dergestalt nämlich, dass die physisch Schwächeren, so gerade auch Frauen und Kinder, nicht einfach vergewaltigt und ausgebeutet werden, die Armen nicht weiter erniedrigt, die Mächtigen nicht länger ihrer Willkür folgen und die religiösen Abweichler nicht mehr vernichtet werden.“³⁴

Thomas Hobbes (1588-1679 n. Chr.) hat unter dem Eindruck des englischen Bürgerkriegs sein staatsphilosophisches Werk nach einer Figur des Alten Testaments benannt: Leviathan. Der Leviathan repräsentiert im Buch Ijob (40,25-41,26) eine chaotische Macht, die nur von Gott in Schach gehalten werden kann. In eigenartiger Umkehrung der alttestamentlichen Tradition wird der Leviathan für Hobbes zu einer Art Gott auf Erden. Keiner ist „unter der Sonne“ mächtiger als er: „Aus seinem Maul fahren brennende Fackeln, feurige Funken schießen heraus... Erhebt er sich, erschrecken selbst

³⁴ *Angenendt*, Toleranz und Gewalt (2009), 38.

die Starken, vor Schrecken wissen sie nicht aus noch ein... Auf Erden gibt es seinesgleichen nicht“ (Ijob 41,11.17.25). Ihm verdanken wir, so Hobbes, unseren Frieden und unseren Schutz. Konkret heißt das, sich im Konfliktfall auf die Seite jener Macht zu stellen, die allen anderen Gewalten überlegen ist und die somit den Bürgerkrieg, den „Krieg aller gegen alle“, beenden kann. Der Leviathan entscheidet souverän, was Recht und Unrecht ist. Er muss sich vor niemandem rechtfertigen. Kein Gesetz schränkt sein Handeln ein. Es gibt nur *eine* Gewalt auf Erden. Der Ruf nach einem solchen „Gott auf Erden“, der mit Hilfe der Gewalt den „Krieg aller gegen alle“ beendet, ist aufgrund der Erfahrungen der „religiöse[n] Selbstzerfleischung Europas im 16. und 17. Jahrhundert“ (H. A. Winkler)³⁵ verständlich. Nach Kant ist diese Staatsverfassung jedoch nichts anderes als Barbarei: Gewalt, ohne Freiheit und Gesetz.³⁶ Der biblische Monotheismus widersetzt sich einer derartigen Verabsolutierung der Gewalt. Er relativiert die auf Erden auszuübende Gewalt, indem er sie an das Recht bindet, das letztlich auf Gott verweist. Der an das Recht gebundenen Gewalt kommt es zu, der unrechtmäßigen Gewalt Einhalt zu gebieten. Salomo bittet Gott im nächtlichen Traum: „Verleih deinem Knecht ein hörendes Herz, damit er dein Volk zu regieren und das Gute vom Bösen zu unterscheiden versteht“ (1 Kön 3,9; vgl. Ps 72). Das „normative Projekt des Westens“ mit der Anerkennung von Menschenrechten, Gewaltenteilung und Herrschaft des Rechts ist nach Heinrich August Winkler ohne den biblischen Monotheismus nicht zu erklären.³⁷ Wahr ist allerdings auch, dass sich die biblische Tradition mit der Eingrenzung der Gewalt durch Gewalt nicht zufrieden gibt. Ihr geht es um mehr: um die Überwindung der Gewalt und um ein Reich ewigen Friedens (vgl. Ps 72,17).

³⁵ Winkler, *Geschichte des Westens* (2009), 126.

³⁶ Siehe Anm. 2.

³⁷ Winkler, *Geschichte des Westens* (2009), 25. Unter der Überschrift: „Monotheismus als Kulturrevolution“ schreibt Winkler: „Am Anfang war ein Glaube: der Glaube an *einen* Gott. Zur Entstehung des Westens war mehr erforderlich als der Monotheismus, aber ohne ihn ist der Westen nicht zu erklären.“

Literatur

- Angenendt, Arnold*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster (5. Aufl.) 2009.
- Berges, Ulrich*, Jesaja 40-48 (HThK AT), Freiburg 2008.
- , Das vierte Lied vom Gottesknecht (Jesaja 52,13–53,12). Überlegungen zur aktuellen Debatte um die Symbolik des Kreuzes aus alttestamentlicher Perspektive, in: ZKTh 133 (2011) 159-174.
- Benken, Willem A. M.*, Jesaja 1-12 (HThK AT), Freiburg 2003.
- Boecker, Hans Jochen*, Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchen-Vluyn (2. Aufl.) 1984.
- Crüsemann, Frank*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- , „Auge um Auge ...“ (Ex 21,24f). Zum sozialgeschichtlichen Sinn des Talionsgesetzes im Bundesbuch, in: EvTh 47 (1987) 411-426.
- Fischer, Irmtraud*, Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppen ersaufen? Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung, in: BiKi 66 (3/2011) 138-143.
- Haag, Herbert*, Der Gottesknecht bei Deuterojesaja (EdF 233), Darmstadt 1985.
- Heinisch, Paul*, Das Buch Exodus (HS/AT, I,2), Bonn 1934.
- Huber, Konrad*, Schrei nach Vergeltung, göttliche Gewalt und Sieg des Lammes. Gewalt in der Johannesoffenbarung, in: BiKi 66 (3/2011) 164-168.
- Janowski, Bernd*, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart 1997.
- Jay, Pierre*, Art. Jesaja, in: RAC 17 (1995) 764-821.
- Jeremias, Jörg*, Der Prophet Hosea (ATD 24/1), Göttingen 1983.
- Jüngling, Hans-Winfried*, „Auge für Auge, Zahn für Zahn“. Bemerkungen zu Sinn und Geltung der alttestamentlichen Talionsformel, in: ThPh 59 (1984) 1-38.
- Kampling, Rainer*, Art. Gewalt, in: Angelika Berlejung/Christian Frevel (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006, 220-221.
- Kessler, Rainer*, Micha (HThK AT), Freiburg 1999.
- Lohfink, Norbert*, Rückblick im Zorn auf den Staat. Vorlesungen zu ausgewählten Schlüsseltexten der Bücher Samuel und Könige, Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a. M. MS masch. SoSe 1984.
- , Der gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft, in: JBTh 2 (1987) 106-136 (vgl. die gekürzte und auf die Probleme christlicher Friedensbewegung zugeschnittene Fassung: Der Gott der Bibel und der Friede auf Erden. Oder: Von wann ab ist eine Friedensbewegung christlich?, in: ders., Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg 1987, 200- 234).

- , Die Besänftigung des Messias: Gedanken zu Psalm 37, in: Josef Hainz / Hans-Winfried Jüngling / Reinhold Sebott (Hg.), „Den Armen eine frohe Botschaft“. FS Bischof Franz Kamphaus, Frabkfurt a. M. 1997, 75-87.
- , Gewalt und Friede in der Bibel. Hinführung zum Schreiben der deutschen Bischöfe „Gerechter Frieden“, in: Johannes Frühwald-König / Ferdinand R. Prostmeier / Reinhold Zwick (Hg.), Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte. FS Georg Schmuttermayr, Regensburg 2001, 75-87.
- Menke, Christoph*, Recht und Gewalt, in: Graf-Peter Callies / Andreas Fischer-Lescano / Dan Wielsch / Peer Zumbansen (Hg.), Soziologische Jurisprudenz. FS Gunther Teubner, Berlin 2009, 83-96.
- Rothenbusch, Ralf*, Die kasuistische Rechtssammlung im ‚Bundesbuch‘ (Ex 21,2-11.18-22,16) und ihr literarischer Kontext im Licht altorientalischer Parallelen“ (AOAT), Münster 2000.
- Schenker, Adrian*, Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament (BiBe 15), Freiburg (Schweiz) 1981.
- Schnelle, Udo*, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen (6. Aufl.) 2007.
- Schüle, Andreas*, Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11) (AThANT 86), Zürich 2006.
- Schmiedhorst-Schönberger, Ludger*, Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie (BZAW 188), Berlin 1990.
- , „Auge um Auge, Zahn um Zahn“. Zu einem antijüdischen Klischee, in: BiLi 63 (3/1990) 163-175.
- Seebass, Horst*, Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Gerechter Friede, Bonn 27.09.2000.
- Spiegel, Egon*, Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedensethik, Kassel 1987.
- Stücher, Claudia*, Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbsterstörung der Bösen. Ein Denkmuster im Psalter (BBB 137), Berlin 2002.
- Winkler, Heinrich August*, Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert, München 2009.