Religion und Gewalt

Konflikt- und Friedenspotenzial

Herausgegeben von Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER

FREIBURG · BASEL · WIEN

Gewalt in und um die christliche Bibel

von Andreas Michel

Seien wir ehrlich: In Sachen Gewalt hat das Christentum eine ganz eigenständige Expertise entwickelt, mit reichlich Gewalttexten in seiner Heiligen Schrift und mit noch mehr Gewalt in seiner Geschichte, sei es als Opfer, aber leider auch als prominenter Täter[1]. Ganz ausdrücklich thematisiert die Bibel die Gewalt der vielen Menschen ab der Erzählung von Kain und Abel in Gen 4, danach die Gewalt des einen Gottes ab der Sintfluterzählung in Gen 6–9. Die Bibel ist wesentlich aus der Verarbeitung von katastrophaler Gewalt hervorgegangen: dem kriegerischen Untergang des Nordreiches Israel 722 vor Christus und des Südreiches Juda 586 vor Christus mit der Zerstörung des Landes, des Tempels in Jerusalem, der Exilierung nach Babylon, also dem scheinbaren Ende aller großer Verheißungen, dann der Kreuzigung Jesu 30 nach Christus und dem jüdisch-römischen Krieg im Heiligen Land, der in der zweiten Zerstörung Jerusalems 70 nach Christus kulminierte. Kein Wunder, dass solche Entstehungsbedingungen ihre eigenen, bisweilen unangenehmen Spuren in den Texten der Bibel hinterlassen haben. Zumal mit Kreuz und Kreuzigung Jesu selbst ein brutaler Gewaltakt und ein eigentlich unerträgliches Gewaltsymbol im Zentrum des Christentums steht. Unerträglich ist auch, dass rund um dieses Zentrum, die Kreuzigung, unsägliche Formulierungen im Neuen Testament auftauchen, die Gewalt gegen Jüdinnen und Juden in den folgenden 2000 Jahren katalysiert haben: Man denke nur an den sogenannten Blutruf in Mt 27,25, wo – in einer fingierten Szene – das „ganze Volk“ Israel die Schuld für den Kreuzestod Jesu auf sich nimmt, und zwar mit den fatalen Worten „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“. Oder an

[1] Grundlegend dazu: Arnold Angenendt, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007.

die noch älteren Sätze in 1 Thess 2,15, wo Paulus über „die Juden“ schockierenderweise meint festhalten zu müssen: „Diese haben sogar Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet; auch uns haben sie verfolgt. Sie missfallen Gott und sind Feinde aller Menschen“.[2] Eigentlich muss man es sarkastisch formulieren: Den Christen macht in Sachen Gewalt so schnell niemand etwas vor.

Grundlegende Fragestellungen

Was Gewalt ist, beziehungsweise als Gewalt empfunden wird, auch in der Weite des Spektrums, ist nicht einfach zeit- und kulturübergreifend gleich.[3] Wer daher in der Bibel, einem Buch mit selbst fast tausendjähriger und das heißt vielfältiger Entstehungs- und Redaktionsgeschichte in sehr unterschiedlichen Kontexten, nach Gewalt sucht, muss aufpassen, dass er nicht in anachronistischer Weise den Gegenstand verfehlt. An die biblischen Texte, die auch Dokumente ihrer Zeit sind, kann man nicht normative Maßstäbe anlegen, die erst in der europäisch-amerikanischen Geschichte des 21. Jahrhunderts halbwegs umgesetzt sind. Als Beispiel für diese Zeitgebundenheit braucht man nur das auch nach der Bibel übliche Schlagen von Kindern zum Zweck der Erziehung zu nennen.[4]

Dabei ist die Bibel eben nicht nur „Heilige“ Schrift, sondern auch ein Stück Literatur, mit den sinngemäßen Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gotteswort in Menschenwort“. Insofern hat das Christentum, zumal der Katholizismus, der ein weites Spektrum theologischer Erkenntnisquellen kennt, heute einen ziemlich entspannten Zugang zu seiner Heiligen Schrift. Es ist einerseits klar,

---

[2] Zu diesem hochproblematischen Text vgl. jetzt Rudolf Hoppe, Der Erste Thessalonikerbrief. Kommentar, Freiburg 2016, S. 165–182.

[3] Wer sich für das antike Umfeld von Gewalt interessiert, sei verwiesen an: Martin Zimmermann, Gewalt. Die dunkle Seite der Antike, Darmstadt 2013.

[4] Zum größeren Themenkomplex vgl. Andreas Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37), Tübingen 2003.

dass die Bibel als Literatur, um nicht sterbenslangweilig zu sein, literarischen Prinzipien folgen muss. In gewissem Sinne ist es notwendig, dass die einzelnen biblischen Texte, Prosa oder Poesie, literarischen, auch topologischen Mustern folgen, um Konflikte zu thematisieren und Spannung zu erzeugen. Dazu gehört auch die kulturell variierende Gewaltthematik. Ohnehin partizipiert die Bibel als Literatur ihrer Zeit auch an den strukturellen Vorgaben ihrer Zeit, wie schon das Problem Erziehung von Kindern zeigt. Gravierend sind solche kulturell bedingten strukturellen Ungleichheiten besonders dann, wenn sie die kirchliche Lektüre bis heute belasten, wie etwa die Androzentrik der Bibel, die eine durchgreifende Wirkung tief ins Gottesbild hinein gehabt hat und zum Beispiel für die katholische Kirche bis ins Priesterbild reicht und den nicht zu rechtfertigenden Ausschluss von Frauen aus dem Amt. An solchen Stellen merkt man fast alltäglich, dass biblische Texte beziehungsweise ihre Lektüren als übergriffig, gewalttätig empfunden werden können. An solchen Texten und ihren kulturell und zeitgebundenen Vorstellungen dürfen, ja müssen die Leserinnen und Leser heute selbstverständlich Kritik üben. Manchmal steckt das Problem freilich gar nicht im Ausgangstext, sondern ist erst in der inner- und nachbiblischen Rezeption erwachsen. So geschehen bei der lebensnotwendigen Ermahnung erwachsener Kinder, sich um ihre alten Eltern zu kümmern – das ist das alttestamentliche Elterngebot im Kern (Ex 20,12; Dtn 5,16): Die Verschiebung auf zu erziehende und zu Gehorsam verpflichtete kleinere Kinder in Eph 6,1–4 und die spätere Katechismustradition, in Deutschland besonders seit Luther, hat dann ganz auf das brave, in seiner Vitalität rigoros unterdrückte Kind und, im Falle des Erwachsenen, auf den noch braveren Staatsbürger[5] abgestellt.

Schließlich muss man bedenken: Auch ein nach heutigen Maßstäben moralisch vorbildlicher Text mit noch so vielen guten Ideen und unproblematischer Rezeption kann irgendwann missinterpretiert,

---

[5] Vgl. nur die Zwischenüberschrift in Luthers Großem Katechismus zum vierten Gebot: „Gott bestraft den, der sein eigener Herr sein will und der Obrigkeit nicht gehorcht“.

vereinnahmt oder für niedere oder gewalttätige Zwecke instrumentalisiert werden. Der Text selbst kann sich dagegen kaum wehren. Ein Text, einmal von seinem Autor entlassen, hat zwar als Text eine eigene Aussagekraft, unterliegt in gewisser Hinsicht aber doch auch der Herrschaft des Lesers, was ein ziemlich weites Spektrum an Interpretationen ermöglicht. Insofern ist es wichtig, dass gerade die Kirche(n) als Lesegemeinschaft um die besseren Interpretationen ringen und die Interpretation nicht der Vereinnahmung durch einzelne Leser überlassen, wenngleich dieser Konflikt zwischen Individuum und Kirche als Leser prinzipiell unvermeidlich ist. Das gilt verstärkt für die auf den ersten Blick gewaltaffinen Texte und erfordert deshalb, dass die Kirche(n) als Lesegemeinschaften diese ohnehin schwierigen, gewaltbehafteten Texte lesen, über sie sprechen und mit ihnen ringen müssen, statt sie – wie so oft geschehen – zu verdrängen und unter den Teppich zu kehren. Denn alles Verdrängte kommt irgendwann eben doch hoch, deshalb ist es besser, man stellt sich ihm gleich, bevor nur ohnehin besonders gewaltbereite Menschen als einzige in der „Interpretation" solcher Texte noch geübt sind. Freilich scheiden sich am Ende die Geister in Sachen Gewalt oft nicht so sehr am Reden, der Interpretation, sondern am Leben, am konkreten Handeln. Und dabei hat das Christentum eine spezielle Empathie für mögliche oder tatsächliche Opfer von Gewalt entwickelt, wofür geradezu wie eine Ikone das Gleichnis vom barmherzigen Samariter mit seinem Kontext in Lk 10,25–37 steht. So sehr konkret, zum Teil im Widerspruch zu den damaligen Kirchen entwickelt, sind die Menschenrechte, ist die Unverletzlichkeit der Würde jeder und jedes Einzelnen doch auch und gerade Frucht solcher biblischer Texte, die ethisch allein maßgebend sind.

Texte zur Aufklärung über die Gewaltaffinität des Menschen

Ein guter Teil der Gewalttexte speziell des Alten Testaments ist der Realitätsnähe und der aufklärerischen Absicht der Texte geschuldet. Sie wollen insofern zur Begrenzung und Deeskalation von Gewalt bei-

tragen. Viele dieser Texte sind wohlbekannt, speziell die erzählenden des Alten Testaments: von Kains Mord (Gen 4) und der brachialen Gewalttätigkeit von Mensch und Tier vor der Schöpfung (Gen 6) über die sexuelle Bedrohung, die von den Sodomitern (Gen 19) wie den Gibeanitern ausgeht (Ri 19) bis zu den Vergewaltigungen und Morden, die bis ins Innerste des davidischen Königshauses reichen (2 Sam 11–13; 1 Kön 1–2). Entsprechend gibt es normative Formulierungen speziell im alttestamentlichen Recht, die solche Gewalt einzudämmen versuchen, wie etwa das Tötungsverbot des Dekalogs, in Mt 5,21–26 auf die Diskreditierung der Verhängung des sozialen Todes ausgeweitet – heute würden wir etwas salopp Mobbing sagen. Solche Absicht steht grundsätzlich auch hinter den biblischen Regelungen zum Sexualrecht, über deren tatsächlich produktiv-humanisierende Funktionalität man indessen sicher auch wieder streiten kann.

Ein besonderes Augenmerk soll dem sogenannten Talionsrecht gelten: Das berühmte „Auge um Auge, Zahn um Zahn" taucht zum ersten Mal in Ex 21,22–27 auf, dort heißt es in Vers 23f.: „Ist weiterer Schaden entstanden, dann musst du geben: Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß […]". Dieses erstmalige Auftreten regelt prinzipiell das weitere Verständnis des „Auge für Auge, Zahn für Zahn", und zwar auch für die folgenden Zitierungen des Talion in Lev 24,20 und Dtn 19,21. In Ex 21 geht es aber offenkundig um eine monetäre Schadensersatzregelung, wie sie auch unsere moderne Gesetzgebung kennt: Das zeigt die einfache Vokabel „geben". Niemand *gibt* doch sein Auge oder seinen Zahn, sondern den fiktiven Gegenwert im Sinne eines Schadensausgleichs![6] Mit Körperstrafen hat das Talion also im Prinzip eigentlich gerade nichts zu tun (trotz Lev 24). Geschützt wird dabei übrigens die körperliche Unversehrtheit von Frauen[7] und im weiteren Verlauf des Textes,

---

[6] Das gleiche „geben" steht schon abschließend in Vers 22, einer eindeutigen Schadensersatzregelung. Leider ist die Parallelität in der Einheitsübersetzung nicht erkennbar („er kann die Zahlung … leisten").

[7] Vgl. dazu Rainer Albertz, Exodus, Band II: Ex 19–40 (Züricher Bibelkommentare Altes Testament 2.2), Zürich 2015, S. 94f.

nämlich Vers 27, auch die von rechtsunfähigen Sklaven: „Wenn er seinem Sklaven oder seiner Sklavin einen Zahn ausschlägt, soll er ihn für den ausgeschlagenen Zahn freilassen.“ Das sind extrem weitsichtige Regelungen! Wenn Jesus in der Bergpredigt den Passus aufgreift (Mt 5,38–42), dann kritisiert er nicht das vermeintliche alttestamentliche Prinzip von Körperstrafen, sondern hat die Absicht, zu dem Verzicht auch auf den monetären Ausgleich und die gerichtliche Auseinandersetzung zu motivieren.[8] Auch das kann der Deeskalation von Gewalt dienen, aber so weit sind selbst unsere modernen Gesellschaften noch nicht gekommen.

Was tun mit Texten religiöser Gewalt gegen Einzelne?

Die Bibel, zumal das Alte Testament, ist nicht gerade zimperlich, wenn es darum geht, in normativen Texten gegen die Verfehlungen Einzelner die Todesstrafe zu verhängen oder von tödlich endenden Verfehlungen Einzelner zu erzählen, speziell bei religiösen Vergehen: für die bloße Berührung des Gottesberges (Ex 19,12), die Entweihung des Sabbats (Ex 31,14f.; Num 15,35f.), für Molochopferpraktiken (Lev 20,2), die Lästerung des Gottesnamens (Lev 24,15f.), die Anmaßung des Priesteramtes (Num 16,31–35), die Verführung hin zu anderen Gottheiten (Dtn 13,6). Vergleichsweise hart werden soziale Verbrechen wie das Schlagen (Ex 21,15) oder Verfluchen (Ex 21,17; Lev 20,9) der alten Eltern, die Entführung und Versklavung von Israeliten (Dtn 24,7) oder die Unterdrückung von Armen und das Wuchern mit Zinsen (Ez 18,10–13) bestraft, ähnlich sexuelle Tabus wie Ehebruch (Lev 20,10), vorehelicher Verkehr (Dtn 22,21–24) oder sexuelle Handlungen mit Tieren (Ex 22,18; Lev 20,15). Die Liste ließe sich verlängern.

Es ist nicht erkennbar, dass das Neue Testament alle diese alttestamentlichen Aussagen einzeln korrigiert, beziehungsweise abrogiert

[8] Peter Fiedler, Das Matthäusevangelium (ThK NT 1), Stuttgart 2006, S. 145, nennt das „Verzicht auf das einem zustehende Recht“.

hat. Historisch betrachtet war das wohl auch nicht notwendig, weil die zeitgenössische jüdische Auslegung diese Formulierungen meist längst in einen anderen Rahmen gestellt und gewaltbegrenzend interpretiert hatte. Man könnte natürlich meinen, dass das Christentum mit seiner ebenfalls aus dem zeitgenössischen Judentum stammenden prioritären Forderung nach der Heiligung des Gottesnamens (Mt 6,9; Lk 11,2) sogar eher Öl ins Feuer eines Gotteslästerungsparagrafen hätte werfen müssen, was aber zumindest in neutestamentlicher Zeit nicht der Fall war. Immerhin aber kennt auch das Neue Testament eine Sünde, die „nicht vergeben" werden kann, die gegen den Heiligen Geist (Mt 12,32; Lk 12,10), nach Mt „weder in dieser noch der zukünftigen Welt". Es ist also keineswegs mit einem alles vergebenden oder indifferenten neutestamentlichen „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!" (Mt 7,1; vgl. Lk 6,37) als Abrogation für die alttestamentlichen Normen getan.

Ohnehin irrt, wer die alttestamentlichen Normen einfachhin für vormals praktiziertes Recht hält. Trotz der eindeutigen kasuistischen Form mit Tat- und Straffolge-Formulierung haben solche Texte von vornherein oft eher ultimativ-mahnende als juristische Funktionen gehabt. Ein gutes Beispiel dafür ist der Text von der „Verstoßung eines Sohnes" in Dtn 21,18–21, wie es die Einheitsübersetzung gleich beschönigend nennt. Der Text will offensichtlich, dass sich Söhne nicht ihrer Verantwortung für die Versorgung der alternden Eltern entziehen. Er rechnet nicht wirklich mit der Umsetzung der geforderten Steinigung, wenn er voraussetzt, dass Vater und Mutter *gemeinsam* gegen den Sohn handeln und die eigentlich unbeteiligten Männer seiner (neuen) Heimatstadt, und zwar „alle" (!), gegen ihn die Hand, respektive den Stein erheben müssen. Aus der Geschichte Israels ist kein einziger solcher Fall bekannt. Es sei denn, der Fall eines jungen Mannes aus Nazaret, der ins benachbarte Kafarnaum („seine Stadt") umgezogen war, einige Schwierigkeiten mit seiner Herkunftsfamilie hatte (Mk 3,20–21.31–35) und als „Fresser und Säufer" galt (Mt 11,19; Lk 7,35; vgl. Dtn 21,20). Der Mann ist freilich nicht gesteinigt worden, schon gar nicht für Ungehorsam gegenüber seinen Eltern, trotzdem gewaltsam zu Tode gekommen. Seine Todes-

art wird in dem auf Dtn 21,18–21 folgenden Vers 22 vorweggenommen: Hängen am Holz. Womit wir wieder beim Gewaltsymbol des Christentums wären.

Kriegsgewalt und Vernichtungskriege gegen ganze Völker?

Zu den heikelsten Gewalttexten der Bibel gehören die Texte von der „Vernichtungsweihe" ganzer Völker, so übersetzt zumindest die Einheitsübersetzung das hebräische Wort *ḪRM* (Luther: Bann vollstrecken). Der normative Fall wird grundlegend in Dtn 7 geregelt, die ziemlich brutalen narrativen Ausführungen finden sich danach vor allem in Jos 6–11 und in 1 Sam 15. Die Rezeption dieser Texte im Christentum ist wahrscheinlich gar nicht zu überschätzen[9] und reicht in der Moderne explizit mindestens bis in die Apartheid in Südafrika hinein. Eine nüchterne Lektüre und Auslegung gerade dieser Texte zeigt freilich, dass es gar nicht um die Tötung von Feindvölkern oder Vorbewohnern des „Heiligen Landes" geht.[10] Gerade bei Dtn 7 wird deutlich, dass das eigentliche Ziel des Textes nicht die angesagte

[9] Vermittelt über die auf Josua bezugnehmenden Texte in 1 und 2 Makk haben zum Beispiel die christlichen Chronisten der Eroberung Jerusalems 1099 den Topos „Vernichtungsweihe" bemüht, der mitleidslose Text 1 Sam 15 erlangte neue Bedeutung auf päpstlicher Seite zu Beginn des Hochmittelalters, dazu vgl. Gerd Althoff, „Selig, die Verfolgung ausüben". Päpste und Gewalt im Hochmittelalter, Darmstadt 2013, hier: S. 223. Für manches christlich-abendländische Sendungsbewusstsein in der Eroberung neuer Erdteile und Länder und der Vernichtung, Versklavung oder Marginalisierung der „heidnischen" Vorbewohner dürften diese Texte Wesentliches beigetragen haben, vgl. dazu Ernst Axel Knauf, Josua (Züricher Bibelkommentare Altes Testament 6), Zürich 2008, S. 34.

[10] Der detaillierte Nachweis findet sich in Andreas Michel, „Gewalt bei der Landnahme Israels. Eine historisch-kritische Auslegung von Deuteronomium 7,1–6", in: Hamideh Mohagheghi/Klaus von Stosch (Hrsg.), Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum (Beiträge zur komparativen Theologie 10), Paderborn 2014, S. 33–50.

Vernichtung der Kanaanäer in Vers 2, noch nicht einmal das Heiratsverbot in Vers 3 ist, sondern das Verbot von bestimmten Kultpraktiken, das offensichtlich innerhalb Israels zu dieser Zeit erstmals durchgesetzt werden sollte, nämlich insbesondere das Verbot von Kultbildern, die schwergewichtig am Ende der Verbotsliste von Vers 5 stehen. Bisher in Israel erlaubte Praktiken werden in diesem Text als fremdartig stigmatisiert, Gruppen innerhalb Israels, die solche eigentlich althergebrachten Praktiken weiter ausüben, werden ausgegrenzt. Dem Text geht es also nicht um die Tötung von vormaligen Landesbewohnern, sondern um die Schaffung veränderter Identität, um *interne* Flurbereinigung durch Ausgrenzung von Kultbildverehrern durch Exkommunikation. Dass dazu die Folie des Fremden bedient und tatsächlich dafür halbe Bücher erzählt werden, ist sicher zu beklagen. Freilich darf man nicht vergessen, dass es innerhalb des Alten Testaments auch die viel stärkere gegenläufige Bewegung gibt, wo nämlich Identität durch Alterität geschaffen wird, speziell in der Solidarität (Dtn 26,5–11)[11] mit den Fremden beziehungsweise der Liebe zu den Fremden (Lev 19,34).

Ein Wort noch zu Texten wie Ps 137,8–9 (die Kinder Babylons am Felsen zerschmettern). Vielleicht behagen uns westlichen Christen solche Texte auch deswegen nicht, weil es ziemlich eindeutig ist, in welcher weltgeschichtlichen Situation wir uns befinden, sicher jedenfalls nicht in der Situation der exilierten und unterdrückten Israeliten „an den Strömen von Babel“, sehr viel eher aber in der der Babylonier. Wir alle sind in unserer globalen Welt mehr in strukturelle Gewalt als Täter einverwoben, als uns lieb sein kann.

---

[11] Zu biblischen Leitidee „Identität durch Alterität“ vgl. Andreas Michel, „Wem nützen Glaubensbekenntnisse? Eine Reflexion auf das heilsgeschichtliche Credo in Deuteronomium 26“, in: Theologische Quartalschrift 185 (2005), S. 38–51.

Gerechtigkeit auch für die Opfer – aber auch Barmherzigkeit und Reue Gottes

Die Bibel kennt keinen fernen Gott, der mit dem Geschehen auf der Erde nichts zu tun hätte. Jedenfalls denken sich so etwas in der Bibel nur Toren oder Frevler (Ps 94,6f.), es ist aber typisch für das deistische Denken der Moderne. Der Gott der Bibel ist ein hoch engagierter Gott, der Gerechtigkeit will und dabei speziell zugunsten der Leidenden höchste Empathie entwickelt. Die Durchsetzung von Gerechtigkeit gerade für die Opfer kann freilich manchmal für die Täter unerfreuliche Folgen haben, was die Bibel auch schnörkellos thematisiert. In Gott kämpfen dann seine Leidenschaft für die Gerechtigkeit mit seiner alles überragenden Barmherzigkeit; die biblische Vokabel dafür ist die „Reue Gottes".[12] Darin unterscheiden sich Altes und Neues Testament nicht, dass dem strafenden Gott seine eigene Barmherzigkeit in die Arme fällt und, dass zugleich Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit nicht gedacht werden kann. Auch die Weltgerichtsrede Mt 25,34–46 ist in der Gerichtsansage für diejenigen, die nichts für Hungrige, Durstige, Heimatlose, Nackte, Gefangene – kurz: für Flüchtende – getan haben, drastisch: „Geht weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln!" (Vers 45). Es gibt also durchaus eine verbale Gewalttätigkeit des matthäischen Jesus im Zuge von Gerichtsdrohungen,[13] und tatsächlich kann man sich fragen, wie man eigentlich mit jemandem friedlich und gewaltfrei leben kann, der als von Gott verflucht und verdammt gilt. Auch die neutestamentlichen Belege für solche inhärenten Gewalttendenzen ließen sich vermehren.

Ohnehin können schöne Worte durchaus zwielichtig sein. Das gilt selbst für den an sich wunderbaren biblischen Satz „Gott ist die

---

[12] Nach Jörg Jeremias, Theologie des Alten Testaments (GAT 6), Göttingen 2015, S. 492, gilt sogar, „dass auch Gottes Reue Teil seines Wesens ist".

[13] Differenzierter zum Thema Gewalt im Neuen Testament: Stefan Schreiber, „Am Rande des Krieges. Gewalt und Gewaltverzicht bei Jesus von Nazaret", in: Biblische Notizen 145 (2010), S. 91–112.

Liebe", der sich in 1 Joh 4,8 findet. Der vorausgehende Vers 7 zeigt, um was für eine Liebe es geht: nur um die unter „Brüdern". Es ist sehr aufschlussreich nachzulesen, wie sich Hans-Josef Klauck in seinem magistralen Kommentar zu 1 Joh geradezu windet, um nicht zugeben zu müssen, dass die johanneische Tradition die eigentlich jesuanische Spitze der Feindesliebe verraten hat.[14] Die johanneische Tradition, also auch das Johannesevangelium, kennt sie nicht, stattdessen den aus der hellenistischen Tradition adaptierten wohlklingenden Spitzensatz „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt" (Joh 15,13). In ihrer dualisierenden Weltsicht zeugen die johanneischen Texte von einer Kosmos- beziehungsweise Weltfeindlichkeit, die systematisch den Keim von Gewalt in sich trägt, von der brandgefährlichen Zeichnung der Juden im Johannesevangelium noch ganz abgesehen. Wie ganz anders Lk 6,37: „Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen." Ein solcher echter Spitzensatz fordert das Hineinfühlen, die Empathie mit dem Feind, denn ohne die Einnahme der Perspektive des Gegenübers ist dieses „Gute" je und je gar nicht zu bestimmen und konkret umzusetzen: als ein „für den Feind Gutes".[15] Jesus Christus ist nicht, zumindest nicht nur, für seine Freunde gekreuzigt worden.

Notwendige Ambivalenz Gottes?

Von der Spannung in Gott zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit und dem Problembegriff der Liebe ausgehend ist auf einen anderen schlichten Tatbestand hinzuweisen: Ja, der biblische Monotheismus ist in gewissem Sinne inhärent gewalttätig, allerdings nicht so sehr wegen seines gefährlichen Wahrheitsanspruches.[16] Vielmehr

---

[14] Vgl. dazu Hans-Josef Klauck, Der Erste Johannesbrief (EKK XXIII,1), Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1991, S. 277–280.

[15] Solche jesuanische Empathie von Christen ist geradezu ein Gegenmodell zur wohl doch zu johanneisch gedachten „Entweltlichung" von Kirche.

[16] Zur Diskussion darum vgl. zum Beispiel Rolf Schieder (Hrsg.), Die Ge-

lässt sich mit der Durchsetzung des Eingottglaubens zum Beispiel von der Sintflut nicht mehr so erzählen wie im altorientalischen Mythos, wo zornige Götter wie Enlil die Sintflut bringen und sympathische wie Enki wenigstens den einen Menschen retten. Ein – in der Einheitsübersetzung schlecht übersetzter – Satz wie Jes 45,7 „Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil. Ich bin der Herr, der das alles vollbringt" ist religionsgeschichtlich, aber auch theologisch eigentlich ganz unvermeidlich. Menschlich gesprochen gäbe es zudem den jüdisch-christlichen Glauben wohl nicht mehr, wenn es nicht nach den Katastrophen von 722 und besonders 586 mutige Autorenkreise wie die Amos-Hosea-Tradition, die Deuteronomisten oder auch die Verfasser der Klagelieder gewagt hätten, zu behaupten, die Katastrophe sei dem uneinsehbaren oder auch dem strafenden Willen des einen Gottes Israels und nicht der Macht der Götter der Assyrer oder Babylonier zu verdanken. Oder man hätte annehmen müssen, dass dieser eine Gott sich von den zufälligen oder schicksalhaften Ereignissen der Geschichte hätte treiben lassen und sie nicht in Händen hält. Diesen Mut zeichnet noch die markinische Tradition aus, wenn der Weg Jesu ans Kreuz als Gottes Wille markiert wird (Mk 14,36). Damit ist auch klar, dass sich die mit Gott verbundene biblische Gewaltproblematik nicht so auflösen lässt, dass mit der Gewalt im Gottesbild der zornige Gott des Alten Testaments, der Vater, behaftet wird, der zum Beispiel besänftigt werden müsste, mit der Liebe hingegen der leidende Sohn Jesus Christus im Neuen Testament. Eine solche Sicht wäre gar nicht einmal so sehr problematisch wegen der damit einhergehenden Abwertung des Alten Testaments, sondern wegen einer zugrundeliegenden trinitarischen Theorie, die eigentlich mehrere, mindestens zwei widerstreitende Willen in Gott annehmen müsste, was theologisch einem Tritheismus gleichkäme.

Tatsächlich beruht die Möglichkeit, das oft Desaströse der Wirklichkeit mit dem einen Gott überhaupt in Beziehung zu setzen, auf

---

walt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Darmstadt 2014.

älteren und vormonotheistischen Verdichtungen religiöser Erfahrungen, die sich begrifflich in der „Ambivalenz“ des Göttlichen bündeln lassen. Die Erfahrungen, die Israel und einzelne Israeliten mit ihrem Gott gemacht haben, lassen sich nicht auf den Satz reduzieren „Von Gott kommt nur Gutes“. Stattdessen wird die Ambivalenz Gottes in einem ganzen Buch wie Ijob für das Individuum „durchgespielt“.[17] Auf kollektiver Ebene wird mittels der sogenannten Opferung Isaaks und der Figur Abraham in Gen 22 überlegt, ob Israel noch zu seinem Gott steht, wenn dieser alle Verheißungen zurückzunehmen gewillt scheint, ob also Israel nur so lange zu seinem Gott hält, solange er sich als Geber alles Guten erweist.[18] Die Antwort Israels ist: Nein, nicht nur dann!

Das Alte und Neue Testament, aber nicht so sehr das Christentum, kennt außerdem die Gottesklage und -anklage, bis in den letzten Schrei Jesu am Kreuz hinein.[19] Die unvermeidlich sperrige Erfahrung, Gott außen vor zu lassen, kann nämlich auch Züge von Wirklichkeitsverweigerung haben. Die Texte der Bibel, wie die biblischen Klagegebete, ermuntern hingegen Menschen dazu, auch widrige Erfahrungen mit Gott ins Gespräch zu bringen und insofern den aufrechten Gang Gott gegenüber einzuüben. Das kann darin münden, in Gott jemanden zu finden, der ihr Recht verteidigt und den sie zur Rache anrufen können, an den sie die Gewalt delegieren können (so auch noch Röm 12,19!). Es kann Gewaltopfern helfen, mit gewaltverhafteten Psalmengebeten eine Sprache gegen ihre Peiniger zu finden und gerade nicht zu verstummen. Es kann aber auch helfen, eine Sprache gegenüber dem oft unbegreiflichen Gott zu finden.

---

17 Zur Ijob-Gewalt-Problematik vgl. besonders Gerlinde Baumann, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006, S. 138–154.

18 Vgl. kurz Andreas Michel, „Isaaks Opferung, exegetisch gelesen“, in: Katechetische Blätter 130 (2005), S. 97–101.

19 Vgl. dazu Andreas Michel, „Psalmen und Christologie“, in: Thomas Fornet-Ponse (Hrsg.), JESUS CHRISTUS – Von alttestamentlichen Messiasvorstellungen bis zur literarischen Figur (Jerusalemer Theologisches Forum), Münster 2015, S. 11–29, hier: S. 16–23.

Gegenüber einem Gott, den man in bestimmten Situationen seines Lebens ganz subjektiv als höchst ambivalent erlebt – wer wollte das Leidenden verbieten? Gegenüber einem Gott, der nicht einfach unseren menschlichen moralischen Spielregeln unterliegt, denn sonst wäre er nicht Gott. Solche Widersprüche ertragen zu können, nennt die moderne Wissenschaft Ambiguitätstoleranz, ein kostbares Gut.[20] Solche Ambiguitätstoleranz ist zusammen mit der Empathie für den Anderen und speziell die Leidenden das, was in der christlichen Tradition mehr als alles andere gegen fundamentalistische Verengungen, zu einem mitmenschlich weiten Herz und so zu Gewaltverzicht zu ertüchtigen und ermutigen vermag.[21] Denn trotz mancher Ambivalenz im Gottesbild, die freilich die Gewichtung zugunsten Gottes Barmherzigkeit und Reue am Ende nicht in Frage stellen kann: In den ethischen Forderungen ist die Bibel letztlich eindeutig. Auch das verbietet, sich in seiner eigenen Gewaltverhaftetheit auf einen vermeintlich gewalttätigen Gott zu berufen. Wer Gott so nachzuahmen versucht, hat es tatsächlich mit dem Teufel zu tun.

---

[20] Vgl. dazu auch das instruktive Buch in Bezug auf den Islam von Thomas Bauer, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011.

[21] Und insofern ist es nicht einfach eine eher gegen die Religionen gerichtete Empathie, die losgelöst von religiösen Traditionen erst in der humanitären Bildungs- und Leserevolution des 18. Jahrhunderts entsteht, die zur systematischen Begrenzung von Gewalt führt, so aber Steven Pinker, Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit, Frankfurt 2011, S. 269f. Aber der Fokus auf Empathie ist sicher der richtige.