

# Gott – ein Kriegsmann?

## *Zur Problematik von Krieg und Gewalt im Alten Testament<sup>1</sup>*

*von Thomas Naumann*

### *1. Einführung*

In der gestrigen Veranstaltung dieser Friedenswoche ging es um die Bergpredigt und den Weg des Friedens und Gewaltverzichts, so wie ihn Jesus vorgelebt und verkündet hat. Sie haben sich mit der Frage auseinandergesetzt, ob die Bergpredigt Impulse nicht nur für den individuellen Weg der Christuskirche, sondern auch für die politische Gestaltung der Welt und für die Überwindung der Gewalt enthält. Christliches Friedenszeugnis wird sich – auch was die politischen Konkreteionen angeht – an der Nachfolge Jesu orientieren müssen.

Unmittelbar nach den Anschlägen am 11. September in New York und Washington haben die amerikanische Bischöfe als Vertreter der Kirchen einer schwer getroffenen Nation reagiert und sich mit Botschaften an die US-amerikanische Öffentlichkeit gewandt. Sie haben ihre tiefe Solidarität mit den unschuldigen Opfern und ihren Angehörigen zum Ausdruck gebracht, aber sie haben nicht an das völkerrechtlich gedecktes Recht oder die Pflicht zur Selbstverteidigung gemahnt, sondern an das jesuanische Gebot der Feindesliebe und der Versöhnung erinnert. Was haben Feindesliebe und der El-Qa'eda-Terrorismus miteinander zu tun? Was für ein Gedanke in einer solchen Situation? Ist dies nicht eine Verhöhnung der Opfer? Welche Zumutung ist ein solches Wort für das moralische Empfinden, das tief geschockt und erschüttert über die grauenhaften Attentate nach Revanche und Bestrafung der Hintermänner der Mörder rief, d.h. doch nach Wiederherstellung einer aus den Fugen geratenen Welt. Warum soll man der Vergeltung widerstehen –

1 Der Vortragsstil und der Verzicht auf alle wissenschaftlichen Detaildiskussionen ist hier bewusst beibehalten wurden. Die in den Anmerkungen genannte Literatur bietet eine kleine Auswahl, die Interessierten die thematische Vertiefung erleichtern wollen. Eine nähere und eindringliche Beschäftigung mit dem Thema bietet das zweibändige Werk von W. DIETRICH und C. LINK, *Die dunklen Seiten Gottes*, Neukirchen-Vluyn 1995 u. 2000, in dem sich ein biblischer und ein systematischer Theologe ausführlich mit den Themen beschäftigen, die in meinem Vortrag nur kurz gestreift werden.

angesichts eines derartigen Massenmords? Fassungslos haben wir mit angesehen, wie die Flugzeuge in die Türme des World-Trade-Centers rasten und dann diese Riesenbauten zusammenstürzten und Tausende unter sich begruben. Und ehrlicherwise sollten wir uns eingestehen, dass in diesem Augenblick in uns alles nach Vergeltung schrie? Wie soll man der Revanche widerstehen, wo geradezu körperlich spürbar wird, dass die Solidarität mit den Opfern die Bestrafung der Täter verlangt? Gerade in dieser Situation sagen die amerikanischen Bischöfe „Nein!“, bitten ihren Präsidenten, keinen Krieg zu führen, und erinnern an Jesu Gebot der Feindesliebe und der Versöhnung. Ob die Kirche den Versöhnungsweg Jesu als Mittel ernst nehmen, der Gewalt in der Welt entgegenzutreten, das entscheidet sich nicht an Friedenserklärungen, die bei schönem Wetter formuliert sind, sondern an ihren Reaktion in solchen Krisensituationen.

Vier Tage nach dem 11. September fand in Siegen eine öffentliche Diskussion zum Thema „Christentum und Islam“ statt, die unvermeidlich unter dem Eindruck der Terroranschläge und der tiefen Verunsicherung gegenüber einem vor keiner Grausamkeit zurückschreckenden islamistischen Terrorismus stand. Auch hier ging es um die Frage, welche politische Reaktion jetzt notwendig sei? In dieser Diskussion vertrat der Geisweider CDU-Bundestagsabgeordnete Paul Breuer die Meinung, Jesus hätte sich angesichts eines solchen Terroranschlags auch für eine militärische Reaktion seitens der Amerikaner ausgesprochen, denn „Jesus war doch schließlich nicht blöd ...“. Wer Paul Breuer kennt, erkennt den Originalton. Ich will ihn nicht karikieren. Die Bemerkung zeigt die Zumutung der Friedensbotschaft Jesu für unser moralisches und politisches Empfinden. Wo kommen wir hin, in einer gewalttätigen Welt auf Gewaltlosigkeit zu setzen? Wer den Frieden erhalten will, darf den Krieg nicht um jeden Preis vermeiden. Und als bibelkundige Christinnen und Christen wissen wir: König David hat schließlich auch Kriege geführt, warum soll der bekennende Christ George W. Bush nicht auch Krieg führen? Die amerikanischen Bischöfe jedenfalls haben mit ihrer Erklärung einen anderen Weg beschritten. Sie haben auf Jesus verwiesen, nicht auf Josua oder David.

Damit sind wir bereits mitten in unserem Thema. Und ich gestehe, dass es mir nicht leicht fällt, über die dunklen, gewalttätigen und kriegerischen Seiten der Bibel zu reden. Viel lieber hätte ich Ihnen etwas über die biblischen Wege des Friedens und der Gewaltüberwindung vorgetragen. Auch dazu gäbe es vom Alten Testament her eine Menge zu sagen. Ich möchte dem mir gestellten Thema aber nicht ausweichen, weil es wichtig ist und weil es an die Substanz unseres Umgangs mit dem Wort der Schrift geht. Ist der biblische Gott ein Kriegsmann? Wir haben uns dieser Tage angewöhnt, Vorstellungen vom „Heiligen Krieg“ mit der islamischen Welt und Vorstellungen vom Frieden

mit der christlichen Religion zu verbinden. Dabei ist der Ausdruck „Heiliger Krieg“ ein Begriff aus unserer eigenen christlich-abendländischen Tradition und deckt nur zum Teil ab, was Muslime unter arab. *dschihad* verstehen.<sup>2</sup> Und wir verdrängen nur zu leicht: Gewalt und Krieg, ja „Heiliger Krieg“ oder Krieg im Namen und Auftrag Gottes, dies ist der Bibel nicht fremd. In ihr ist nicht nur von der Bergpredigt und Jesu Friedensreich die Rede. Gott selbst erscheint in manchen Texten als einer, der selbst Kriege führt oder Kriege aufträgt, Grausames tut und Grausames fordert. Und jeder, der die Bibel aufmerksam liest, findet darin nicht wenige Texte, die ihm ehrlicherweise die Haare zu Berge stehen lassen.

Im Umgang mit diesen grausamen und gewalttätigen Themen und Texten herrscht heute große Unsicherheit. Wir drücken uns gern um sie herum. Und wer sich ein wenig in der Geschichte der Kirche auskennt, wird leicht merken, wie biblische Texte von Krieg und Gewalt häufig dazu erhalten mussten, die Kriege der Christenheit als gottgewollt zu legitimieren. Es geht hier nicht allein nur um die Kreuzzüge des Mittelalters oder die grausame Eroberung Mittel- und Südamerikas durch die Spanier im 16. Jh. und den Völkermord an den Indianern. Das ist alles schon lange her und inzwischen hatten wir die Aufklärung, die uns angeblich von mittelalterlichen archaischen Vorstellungen befreit hat. Noch im ersten Weltkrieg sind die deutschen Soldaten, getragen von einer Welle biblisch-theologischer Rechtfertigungen, für König, Gott und Vaterland in den Tod auf dem Schlachtfeld geschickt worden. Predigten und Traktate über die gottgewollten biblischen Kriege Davids, Josuas und Gideons hatten damals Hochkonjunktur. Kaum ein Prediger auf einer protestantischen Kanzel ließ das Thema aus und vermittelte die Botschaft: „Zieh in den Kampf, unser Krieg ist gerecht, Gott will es!“<sup>3</sup> Das ist noch keine hundert Jahre her. Wie eine Blutspur zieht sich das Erbe der Gewalt biblischer Texte durch die Geschichte des Christentums.<sup>4</sup> Davor kann man nicht die Augen verschließen. Die Glaubwürdigkeit des christlichen Friedenszeugnisses wird davon abhängen, ob wir bereit sind, uns offen und ehrlich mit unseren eigenen z.T. schlimmen Kriegstraditionen und der theologischen Rechtfertigung von Krieg und Gewalt auseinander zu setzen. Das führt uns zurück auf die

2 Das islamische Konzept des Dschihad meint eine menschliche Anstrengung zur Ehre Gottes, die nicht nur und nicht unbedingt den bewaffnete Kampf verlangt, sondern auch den religiösen oder sozialen Einsatz für Gott und für seine Gemeinde. Vgl. A. NOH, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf im Islam und Christentum, 1966; A.Th. KHOURY, Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg?, Gütersloh 1991.

3 Vgl. nur den Sammelband von K. HAMMER (Hg.), Deutsche Kriegstheologie 1870-1918, München 1971.

4 Vgl. hierzu das wichtige Büchlein von J. EBACH, Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte, Gütersloh 1980.

Gewaltaspekte, die dem biblischen Zeugnis selbst innewohnen, und die für aufmerksame Leserinnen und Leser der Bibel kein geringes Problem darstellen. Denn wir lesen die Bibel nicht nur als eine antikes Buch, das uns von fremden Bräuchen und archaischen Vorstellungen einer fernen Vergangenheit erzählt, sondern auch in der Hoffnung, Hilfe und Weisung zum Verständnis unseres Glaubens und unseres Gottes für unser gegenwärtiges Leben zu bekommen.

## *2. Die Bibel – ein zutiefst gewalttätiges Buch*

1992 veröffentlichte der Freiburger Psychologieprofessor Franz Bugge ein Buch mit dem Titel: „Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift“<sup>5</sup> Seine zentrale These lautet: Die Bibel Alten und Neuen Testaments ist ein zutiefst gewalttätiges, inhumanes Buch, ein Buch, das Eroberungskriege und Völkermord als gottgewollt enthusiastisch bejaht, das ungerührt von der mitleidlosen Hinschlachtung von Kindern, Frauen und Greisen im Auftrag Gottes oder durch Gott selbst erzählt, das die Todesstrafe in extensiver Weise fordert, das die Menschen mit der Angst vor dem jüngsten Gericht quält und diszipliniert will und in dessen neutestamentlichem Zentrum ein Gott steht, der seinen Sohn auf grausamste Weise töten lässt, um auf eine so makabere Weise die Welt zu erlösen. Der biblische Gott ist ein Schläger und Blutsäufer. Und es ist ein Skandal, dass die Kirche noch immer an diesem Buch festhält, das für eine heute verantwortbare Ethik völlig ungeeignet ist. Die Bibel ist ein echtes Hindernis zur Befriedung der Welt. Seitenweise zitiert Bugge einzelne „bluttriefende“ und schockierende Textpassagen aus der Bibel, um seine These zu untermauern: die Erstgeborenen der ägyptischen Familien umgebracht; das ägyptische Militär im Schilfmeer ersäuft, die Amalekiter aufs Haupt geschlagen, das gelobte Land unter der Devise erobert: niemanden sollt ihr am Leben lassen; 400 Priester des Gottes Baal auf dem Karmel abgeschlachtet usw.

Man kann dem Autor natürlich vorhalten, dass er sich in der Bibel wie in einem großen Steinbruch bedient und sich daraus das Bild herstellt, das er sucht und braucht. Kein Text wird in seinem biblischen Zusammenhang wirklich wahrgenommen. Nirgends der Versuch, die Eigenart dieser Text im geschichtlichen Horizont zu verstehen. Jeder Blick auf gewaltkritische oder

5 Das Buch ist 1992 im Rowohlt Verlag veröffentlicht worden und liegt seit 1997 auch als Taschenbuch vor.

gewaltüberwindende biblische Traditionen unterbleibt. Der Autor unterstellt zudem permanent einen Anspruch der Bibel als geoffenbartes, göttliches Gesetzbuch für die Christenheit, als müsste sie für alle wahrhaften Gläubigen das bürgerliche Gesetzbuch ersetzen. Insofern ist es nicht schwer, die Streitschrift von Franz Buggle zu kritisieren.<sup>6</sup> Dennoch, es sind sämtlich *biblische* Texte, die der Autor auf vielen Seiten vorführt. Daran kommen wir auch mit noch so viel apologetischem Aufwand nicht vorbei. Und nicht allen Texten lässt sich eine Interpretation abgewinnen, mit der wir heute leben und glauben können. Mit dieser Irritation leben Bibellesende. Und wer diese Irritation nicht kennt, nie gespürt hat, kennt seine Bibel nicht.

Dies ist übrigens schon ein altes Problem der Christenheit. Seit den Anfängen der Kirche hat es immer wieder Versuche gegeben, sich von den Teilen der Bibel Alten wie Neuen Testaments zu trennen, der sich mit den eigenen Vorstellungen von Gott und gottgemäßem Handeln nicht deckt. Dem hat die Kirche mit guten Gründen bis heute widerstanden. Aber sie hat sich damit als bleibende Aufgabe die Frage nach der Bedeutung dieser biblischen Gewalttraditionen für ihren Glauben eingehandelt. Und in der Tat möchte man Franz Buggle sagen: Wir werden das Problem der Gewalt nicht dadurch los, dass wir die Texte vernichten, die von Gewalt handeln, die Mechanismen von Gewalt sichtbar machen und deuten, die sich abarbeiten an den mannigfachen Themen menschlicher Gewalttätigkeit. Darin besteht eine der großen Leistungen der Bibel, insbesondere des Alten Testaments, dass es mit einem tiefen Realismus die Gewalttätigkeit der menschlichen Natur und Geschichte sichtbar macht; dass sie die Augen nicht verschließt vor der Wirklichkeit; dass sie aber auch Verirrungen aufzeigt und Wege sucht, wie Gewalt eingedämmt werden kann. Das Motto „Gewalt überwinden“, das unsere Gemeindefriedenswoche begleitet, ist als Ziel menschlicher Handlung vielleicht etwas zu vollmundig formuliert. Nach den biblischen Schriftsteller ist dies nur durch Gott selbst möglich. Aber Gewalt in einer gewalttätigen Welt eindämmen und begrenzen, ist eine menschliche und zutiefst christliche Aufgabe. Kann uns die Bibel dazu anleiten?

6 Zwei kritische Rezensionen des Buches stammen von E. ZENGER, Gott und die tödlichen Netze der Gewalt. Die radikale Kritik des Psychologen Franz Buggle am Christentum. Antwort auf eine Streitschrift, in: Publik Forum (1. Mai 1992), S. 18f.; sowie R. DILLMANN, Anmerkungen zu Franz Buggles Buch ‚Denn sie wissen nicht, was sie glauben‘, in: Religion an höheren Schulen 1994, 77-87.

### 3. *Christlicher Umgang mit dem biblischen Wort*

Bevor wir uns den biblischen Kriegstraditionen zuwenden, sollen einige Erwägungen folgen, die mit dem Verstehen der Bibel und der Eigenart dieses Buches zu tun haben.

Biblischer Glaube behauptet, dass Gott mit der ganzen Welt etwas zu tun hat, mit dem Schönen und Guten, dem Schlechten und Widrigen, mit dem Politischen und dem Privaten. In unserem modernen Verständnis von Frömmigkeit ist Glaube häufig auf unser ganz persönliches Gottesverhältnis reduziert, also auf einen kleinen Bereich neben anderen Bereichen des Lebens. Frieden, Recht und Gerechtigkeit, Barmherzigkeit – das sind alles Begriffe, die wir schnell entpolitisieren und nur individuell verstehen wollen. Biblischer Glaube behauptet dagegen: Alles hat mit Gott zu tun, nicht nur das individuelle Wohl und Wehe, sondern das Geschick ganzer Völker und Staaten samt den bedrängenden Themen von Krieg und Frieden. Die gesamte Lebenswirklichkeit wird mit Gott zusammengebracht. Ein solches Denken ist ein kühnes Unterfangen. Aber das Gottesvolk hat gelernt und lernen müssen: Wer nur die schönen Dinge des Lebens mit Gott verbindet, wer nur vom „lieben Gott“ redet, wer sich Gott nur als emotionale Kuschelecke vorstellen kann, der bleibt in den wirklichen Krisen des Lebens allein und ohne Antwort.

Die Bibel redet von Gott in sprachlichen Bildern, nämlich wie von einem leidenschaftlichen Menschen. Sie will damit sagen, dass Gott der Welt nicht fern steht, sich nicht in einen Urgrund des Daseins zurückgezogen hat, sondern den Menschen und seinem Volk leidenschaftlich nahe ist, bewahrend und liebend, aber auch zornig und manchmal zerstörend. All dies hat Israel ja erlebt und in seinem Gottesglauben ausgesprochen und ausgehalten.

Die Bibel beschreibt nicht in kühl distanzierter und abstrakter Weise, wer Gott ist und was er will, sondern sie erzählt eine Geschichte, eine konkrete einmalige und nicht wiederholbare Geschichte Gottes mit seinem Volk, an der wir lernen und an der wir uns orientieren können. Biblische Texte zu verstehen, das heißt versuchen, sich in die Situationen hineinversetzen, in denen diese Texte gesprochen und gehört wurden. Und in einem zweiten Schritt ist dann auch zu fragen: Was kann ich hier lernen und mir für meine eigene Situation sagen lassen.

Natürlich ist es leicht, über grausame Formulierungen und Rachewünsche in Psalmen wie etwa Ps 137 mit ihrer Forderung: „Herr, mach doch zuschanden, die uns so grausam gequält haben!“ die Nase zu rümpfen, wenn man unangefochten in einer weltgeschichtlich einmaligen Wohlstandsnische in Mitteleuropa leben kann. Wer am eigenen Leib Gewalt, Hunger, brutale Besatzung, Unterdrückung und Vertreibung erlebt oder hat, oder wem der Ein-

sturz des World Trade Centers von einem Moment auf den anderen die liebsten Angehörigen weggerissen und die Zukunft genommen hat, der wird solche Aufschreie psychologisch und menschlich verstehen können, in denen der Schmerz herausgeschrien werden muss und der Wunsch nach „Gerechtigkeit“ laut wird. Das Wort Rache ist verpönt. Wir gestehen uns längst nicht mehr ein, dass Rache nicht nur sprachlich etwas mit Gerechtigkeit und Recht, mit der Wiederherstellung einer zerbrochenen Ordnung zu tun hat.<sup>7</sup>

Die Bibel verlangt ein geschichtliches Verstehen. Sie ist eine Sammlung von Büchern aus einer fernen Vergangenheit, die auf jeder Seite von den historischen Umständen und Denkvoraussetzungen dieser vergangenen Zeiten abhängig ist. Sie ist nicht für uns geschrieben, sondern für andere, zeitlich entfernt liegende und kulturell fremde Situationen. Das gilt es wahrzunehmen. Das Glaubenszeugnis der Bibel artikuliert den Gottesglauben vor dem Hintergrund einer altorientalischen und antiken Gesellschaft, und zwar in einer zeitlichen Spannweite von über 1000 Jahren. Es ist menschliches Zeugnis einer bewegten und bewegenden Geschichte Gottes mit seinem Volk, dem alle Merkmale der Menschlichkeit und Zeitbezogenheit anhaften: ein Schatz in irdischen Gefäßen. Niemand würde etwa meinen, wir sollten die Sklaverei wieder einführen, oder Ehebrecher mit der Todesstrafe belegen, oder Frauen in der Gemeinde das Wort verbieten, weil sich diese Rechtsvorstellungen oder Sitten in der Bibel finden. Wenn wir die Bibel auf Gottes Weisung und Wahrheit für unser heutiges Leben befragen, dann nicht deshalb, weil dieses Buch für uns im 21. Jahrhundert geschrieben wurde, sondern deshalb, weil unsere Mütter und Väter im Glauben in den zurückliegenden Generationen gute Gotteserfahrungen mit diesem biblischen Zeugnis gemacht haben.

Jede Generation muss die Begegnung mit dem menschlichen Wort der biblischen Glaubenszeugen neu wagen, auf der Suche nach Gottes Wort und Wahrheit für unsere Lebenssituation. Eine solche Begegnung ist ein dynamischer Vorgang, der nicht nur neue Einsichten in biblische Texte eröffnet, sondern auch einschließt, dass wir bestimmten biblischen Vorstellungen und Maximen nicht mehr folgen, obwohl sie weiterhin in unserer Bibel stehen.

Die Bibel ist menschliches Zeugnis, Kanon und Orientierung, aber sie ist kein Glaubensgegenstand. Es ist daher sehr missverständlich, wenn wir sagen: „ich glaube *an* die Bibel“. Franz Bugge schrieb: „Sie wissen nicht, was sie glauben“ und unterstellt damit, dass wir an die Bibel glauben. Hier wird ein fundamentales Missverständnis von der Bedeutung der Bibel für den christlichen Glauben sichtbar. Die Bibel ist nach überwiegendem christlichen Ver-

7 Vgl. E. ZENGER, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg 1995. Zum Thema „Rache und Gerechtigkeit“ vgl. W. SOFSKY, Wie gerecht ist die Rache?, in: Psychologie heute, Hef 4 (April 2002) Jg. 29, 56-61.

ständnis Menschenwort und Glaubenszeugnis. Sie ist Kanon, d.h. sie ist Richtschnur und Orientierung, die uns darüber unterrichtet, wer unser Gott ist und was er will. Sie ist Glaubenszeugnis, die uns zum Glauben hilft und an der wir unsere Glaubenserfahrungen messen können und sollen. Aber sie ist nicht Gegenstand unseres Glaubens. Christinnen und Christen glauben nicht *an* die Bibel, sondern an den Gott, den die Bibel bezeugt. Die Bibel bezeugt diesen Gott aber in menschlicher Weise und mit allen menschlichen Begrenzungen. Dies schließt unter Umständen auch Sachkritik an diesem Zeugnis mit ein. Die Kriterien für diese Sachkritik gewinnen wir aber wiederum aus der Bibel selbst, aus der Begegnung mit Jesus Christus, dem *einen* Wort Gottes, wie es das Neue Testament (Joh 1) und unsere Väter und Mütter im Glauben formuliert haben. Martin Luther sagt es etwas anders: Sofern das biblische Wort Christum treibet, das Evangelium erhellt, sofern ist es Maß und Maßstab des Glaubens. Ein solches Urteil hat aber auch eine Kehrseite, die wir redlicherweise nicht verschweigen dürfen: Sofern es dies nicht tut, ist es zwar Bibelwort, aber nicht Gotteswahrheit für uns heute.

Ich möchte dies an einem Beispiel, einer biblischen Episode aus der Geschichte vom Propheten Elischa, verdeutlichen (2 Kön 2,23-25):

„Von dort ging er (Elischa) nach Bet-El. Während er den Weg hinaufstieg, kamen junge Burschen aus der Stadt und verspotteten ihn. Sie riefen ihm zu: ‚Glatzkopf, komm herauf!‘; ‚Glatzkopf, komm herauf!‘ Da drehte sich Elischa um, sah sie an und verfluchte sie im Namen des HERRN. Da kamen zwei Bären aus dem Wald und zerfleischen sie, zweiundvierzig junge Burschen.“

Wie verhalte ich mich gegenüber einer solchen Bibelgeschichte? Soll ich sie als eine bitterernste göttliche Drohepisode lesen, göltig für alle Zeiten, dass eben niemand Gottes Boten verspotten darf, auch nicht im Übermut, wenn er oder sie nicht furchtbare Strafen für Leib und Leben gewärtigen will? Und was bewirkt eine solche Geschichte für die Gottesbeziehungen von Kindern und Jugendlichen? Und wie geht eine solche Geschichte mit den Vorstellungen von Gottes Güte und Barmherzigkeit zusammen oder mit dem Loblied, das Paulus im Brief an die Korinther auf die Liebe singt, die alles duldet und alles trägt?

Wenn ich diese Episode lese und in Beziehung setze zu anderen biblischen Texten, dann möchte ich dem Erzähler sagen: „Eine solche Story nehme ich dir nicht ab. So läuft das nicht mit dem biblischen Gott. Er ist nicht der blutige Erfüllungsgehilfe deiner kleinlichen Gekränktheiten. Hier irrst Du dich. Und es wäre gut, wenn Du den Namen Gottes nicht einfach für deine fixen Ideen missbrauchst.“ Ich kann dies sagen, nicht deshalb, weil mir dieser Bibeltext zufällig nicht passt, sondern weil ich in anderen biblischen Texten des

Alten wie des Neuen Testaments und in der Nachfolge Jesu anderes gelernt und erfahren habe.

Die Bibel als menschliches Glaubenszeugnis einer bewegten und über Jahrhunderte währenden Geschichte ist ein außerordentlich vielgestaltiges Buch. Sie redet nicht mit einer Stimme, sondern mit vielen und nicht selten mit gegensätzlichen Stimmen. Neben gewalttätigen Vorstellungen, um die es heute geht, finden sich viele gewaltkritische und versöhnende Ideen, Vorstellungen und Texte. Man kann daran erkennen, dass die Bibel das Zeugnis der Auseinandersetzung und des Ringens in wichtigen Fragen ist, wie es sich im alten Israel und im Urchristentum ereignet hat. Und wir, die wir heute auf der Suche nach Lebens- und Gottesorientierung diese Antworten hören, stehen vor der Aufgabe, diese Auseinandersetzungen zu verstehen und uns entscheiden zu müssen, welcher biblischen Stimme wir folgen wollen. Und dies heißt dann auch, zu entscheiden, welcher Stimme wir nicht folgen wollen. Deshalb ist Schriftauslegung in der Gemeinde und in der Predigt wichtig. Sonst brachten wir uns nur gegenseitig Bibelstellen um die Ohren zu schlagen.

Diese harten Auseinandersetzungen sind im Alten Testament auch zur Frage des Krieges und der Überwindung des Krieges geführt worden. Dazu komme ich nun, indem ich drei unterschiedliche Positionen skizziere.

#### *4. Gott und Krieg im Alten Testament*

Im Alten Testament wird Krieg in Gottes Namen und in Gottes Auftrag geführt und der biblische Gott als Kriegsheld bejubelt. „Adonaj ist ein Krieger, Adonaj ist sein Name, die Wagen des Pharao und seine Macht, warf er ins Meer“, heißt es im Jubellied Mirjams angesichts der Befreiung Israels aus Ägypten (Ex 15). Abgesehen von der Offenbarung des Johannes kommt so etwas im Neuen Testament nicht vor, und schnell wird daraus geschlossen, dass in der neutestamentlichen Botschaft der Liebe die gewalttätigen – und wie es in diesem Zusammenhang gern heißt: „alttestamentarischen“ – Gottesvorstellungen abgestreift und überwunden wurden. War nur das alte Israel der Versuchung erlegen, Waffen zu segnen oder den Tod der Feinde zu bejubeln? Gehört dies sozusagen auf die Seite der durch das Christentum überwundenen Gegebenheiten? Doch ist dieser auffällige Unterschied leicht zu erklären: Das alte Israel war ein Volk mit politischer Verantwortung für ein Gemeinwesen, über Jahrhunderte auch für einen Staat. Dieses Gemeinwesen zu sichern, verlangte nicht nur nach damaligen Verständnis auch kriegerische Aktionen. Im frühen Christentum war dies anders, denn die ersten Christin-

nen und Christen waren marginalisierte Gruppen ohne politische Verantwortung für ein Gemeinwesen. Folglich stellte sich für sie die Frage nach Krieg und Frieden im politischen Kontext gar nicht. Man kann also in dieser Hinsicht das Alte Testament nicht mit dem Neuen Testament vergleichen, sondern bestenfalls mit der Epoche des Kaiser Konstantins, in der das Christentum das erste Mal die Religion eines Staatswesens wurde. Und auch hier und seitdem ist der Gott der Christen selbstverständlich derjenige, in dessen Namen die Kriege geführt wurden. Die Verkündigung Jesus hat in der Geschichte der Kirche nur einzelne Außenseiter davon abgehalten, in den Krieg zu ziehen.

#### *4.1 Die Kriege der Könige in Jerusalem*

Wie bei anderen Völkern und Staaten hat der Krieg auch im alten Israel<sup>8</sup> eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt. Die Entstehung des Staates bringt die biblische Überlieferung mit einer Reihe von Kriegen der frühen Könige Saul und David zusammen. Nachdem das durch David zusammengehaltene Reich in die beiden separaten Staaten Israel und Juda auseinanderbrach, kam es zu einer Reihe von Bruderkriegen oder gemeinsamen militärischen Koalitionen gegen Dritte. Das Ganze spielte sich in einer weltpolitischen Situation ab, die von den großen Expansionskriegen im Vorderen Orient bestimmt war, welche die Supermächte Assyrien und später Babylon gegen die Kleinstaaten am Ostrand des Mittelmeeres führten, um sich die Verkehrswege zum Mittelmeer und nach Ägypten zu sichern. Dieser großen machtpolitischen Auseinandersetzung fiel im 8. Jh. zunächst das wirtschaftlich und politisch bedeutendere Nordreich, ein Jahrhundert später das Südreich Juda mit seiner Hauptstadt Jerusalem zum Opfer.

Zu den selbstverständlichen Aufgaben des Königs gehörte, dass er im Inneren seines Reiches für eine gerechte Herrschaft sorgte und nach außen hin Krieg führte, die Feinde besiegte, das Reich vergrößerte oder wenigstens gegen Angreifer siegreich verteidigte. Dies alles gehörte zur guten Ordnung

<sup>8</sup> Einen knappen Ein- und Überblick über das Thema „Krieg und Frieden“ bietet der Aufsatz von R. ALBERTZ, *Schalom und Versöhnung. Alttestamentliche Kriegs- und Friedenstraditionen*, in: *Theologia Practica* 18, 1983, 16-29. Unter den neueren Arbeiten zum Thema Krieg vgl. N. LOHFINK, *Der gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft*, in: *JBTh* 2, 1988, 106-136; ders., *Krieg und Staat im alten Israel*, Beiträge zur Friedensforschung Bd. 14, Barsbüttel 1992; E. OTTO, *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel. Aspekte für eine Friedensordnung der Moderne, Theologie und Frieden*, Bd. 18, Stuttgart 1999.

und Vorstellung vom Wohlgedeihen eines Staates, vom Heilsein einer Gemeinschaft. Eine solche gute Ordnung des Gedeihens wird im Hebräischen mit dem Begriff „Schalom“ bezeichnet, den wir mit „Frieden“ wiedergeben. In der Vorstellung der alten Hebräer schließen sich Wohlgedeihen (also Schalom) und Krieg nicht unbedingt aus. Der Gegenbegriff zu „Schalom“ ist nicht der Krieg, sondern das Chaos, der Zusammenbruch der Ordnung. Der König hat die Aufgabe, diese Ordnung zu erhalten, damit das Chaos nicht hereinbricht. Darin hat der Krieg eine Ordnungsfunktion. Er wird selbstverständlich im Namen des Gottes geführt, der als der Garant von Land und Volk und Staat verehrt wird. Diese kriegesischen Aufgaben des Königs in Jerusalem beschreibt der beliebte und häufig auf Christus bezogene Psalm 2. Im Ritual der Thronbesteigung eines neuen Königs in Jerusalem spricht Gott selbst durch den Priester zum König die folgenden Worte:

„Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt,  
Heische von mir, so gebe ich dir die Völker zum Erbe,  
die Enden der Erde zum Eigentum.  
du magst sie zerschlagen mit eisernem Stab,  
magst sie zerschmeißen wie Töpfergeschirr.“

Was geschieht hier? Der König in Jerusalem wird per Adoption zum Sohn Gottes erklärt, wird also in Status und Würde ganz nahe an Gott herangerückt und bekommt nun von Gott einen Freibrief, eine Art Blankoscheck für seine Machtpolitik: Er soll herrschen und dabei alle Völker der Welt militärisch bezwingen und unterjochen! Auch wenn wir uns über die tatsächlichen Machtmöglichkeiten der Könige im Kleinststaat Juda/Jerusalem keine Illusionen machen sollten. Deren Macht reichte faktisch nicht viel weiter, als das königliche Auge von Jerusalem aus ohne Fernglas sehen konnte. Aber was hier formuliert wird, ist ein göttlich legitimierter Machtanspruch zur Unterwerfung der ganzen Welt. Die Gottheit erscheint als der Erfüllungsgehilfe eines politischen Machtanspruchs. Wir kennen das aus unserer eigenen Geschichte der Ehe von Thron und Altar. Wer altorientalische Texte kennt, merkt schnell: die Könige – ob mächtig oder mickrig – haben nahezu alle so geredet. Dieser triumphalistische Ton ist sozusagen der königsideologische Normalfall im Alten Orient.

Befriedung der Welt heißt nach den Vorstellungen von Psalm 2 nicht friedliche Konfliktregelung, sondern Unterwerfung unter das Diktat einer königlichen Herrschaft, die ihren Sitz in Jerusalem hat, der Stadt, die im Konzept dieser Machtpolitik den Mittelpunkt der Welt verkörpert.

Dieser Ton ist auch noch in manchen Texten zu finden, die vom weltweiten Friedensreich mit seinem Zentrum in Jerusalem künden. So wird die

Größe Gottes auf dem Zion in Psalm 46,9-11 mit folgenden Worten gerühmt:

„Geht und schaut die Werke Adonajs,  
 der Entsetzen auf Erden verbreitet!  
 Der die Kriege beendet bis an die Enden der Erde,  
 der Bogen zerbricht und Lanzen zerschmettert,  
 der Wagen im Feuer verbrennt.  
 Lasst ab und erkennt, dass ich Adonaj bin,  
 dass ich erhaben bin über den Völkern, erhaben auf Erden.“

Das schöne Wort von der Vernichtung des Kriegsgeräts wird in Friedensdiskussionen gern zitiert. Aber genau genommen ist dieser Friede ein Gewaltfriede unter jüdischer Vorherrschaft. Das Zerschneiden der feindlichen Waffen ist eine Siegerpose der machtvollen Unterwerfung der Feinde. Nach der Vorstellung dieses Psalms hört der Krieg nur deswegen auf, weil jede Gegenwehr der unterworfenen Völker im Jerusalemer Weltreich zerbrochen ist. Und man muss dem ehemals in Siegen lehrenden Alttestamentler Rainer Albertz zustimmen, wenn er davon abrät, unsere Hoffnung auf Überwindung der Gewalt an ein solches Wort zu knüpfen: „Auch wenn es manchem schwerfallen mag, wir kommen wohl nicht darum herum, die Kriegs- und Friedenskonzeption der Jerusalemer Königs- und Tempeltheologie klar und ehrlich als das zu bezeichnen, was sie ist: als eine gefährliche machtpolitische Vereinnahmung Gottes, als Ideologie im strengen Sinn des Wortes, mit der sich jede Art von Eroberungskriegen rechtfertigen ließe. Sie hat schon in alttestamentlicher Zeit entschieden Widerspruch erfahren und ist mit dem Untergang des Königtums 586 v.Chr. letztlich auch gescheitert“<sup>9</sup>

Wir haben bisher die Königspsalmen betrachtet, in denen sich Reste der Jerusalemer Herrschertheologie erhalten haben. Wenn wir uns jetzt den biblischen Geschichtsbüchern zuwenden, machen wir eine interessante Entdeckung. In diesen Schriften wird zwar auch von den Kriegen während der staatlichen Epoche in Israel und Juda erzählt, aber niemals in einer die königliche Machtpolitik so stark mit dem göttlichen Willen legitimierenden Weise, wie man dies nach den Königspsalmen vermuten müsste. Die Kriege der Könige während der Zeit der politisch verfassten Königreiche werden hier kaum mit Gott in Verbindung gebracht. Anders dagegen steht es mit den Kämpfen und Kriegen, die in der Zeit vor der Staatenbildung Israels geführt wurden. In diesen Kämpfen tritt Gott rettend und befreiend für sein Volk ein. Diesen Gotteskämpfen wenden wir uns jetzt zu.

9 R. ALBERTZ, *Schalom und Versöhnung*, a.a.O., 22.

## 4.2 Die Befreiungskriege der Frühzeit

Schon die Befreiung am Schilfmeer und der Zug durch die Wüste, die Eroberungen des Landes und die Kämpfe der Richterzeit werden als Rettungstaten Gottes für sein Volk geschildert. Dabei kommt es nicht auf die Kraft der Waffen, sondern vor allem auf Gottes Hilfe an, der als Herr des Krieges und als Kämpfer verstanden wurde. Hier finden wir eine Kriegsbegeisterung, die uns oft sehr befremdlich ist. Dennoch enthalten diese Berichte kaum die Schilderung von Schlachtgetümmel wie etwa in den griechischen Epen Homers (z.B. Ilias) oder im Nibelungenlied. Der menschliche Anteil am Krieg wird fast ganz übergangen. Es scheint allein wichtig zu sein, dass Gottes Hilfe wirksam wird.

Diese Kämpfe sind im eigentlichen Sinn „Heilige Kriege“, auch wenn der biblische Fachausdruck hebr. *milhamot adonaj* genau genommen „Gotteskämpfe“ lautet. Als Heilige Kriege können diese Kriege deshalb bezeichnet werden, weil ihr Ablauf von rituellen Vorschriften begleitet ist, weil Gott selbst in die Krieg zieht und weil das ganze Geschehen die Aura des Heiligen und nicht Alltäglichen umgibt. In diesen Kriegserzählungen wird ein besonders archaisch anmutender, geradezu ritualisierter Ablauf des Kampfes sichtbar. In einer Bedrohungslage sammelt sich Israels Heerschar als Volk Adonajs, die Krieger weihen sich, sie üben sexuelle Enthaltsamkeit und bringen Opfer dar. Ein Gottesbescheid bringt die Gewissheit: „Adonaj hat die Feinde in eure Hand gegeben!“ Vor der Schlacht ergeht der Ermutigungsruf „Fürchtet Euch nicht, denn Adonaj wird für Euch streiten!“. Mit dieser Gewissheit begeben sich die Kämpfer in die Schlacht, welche die Feinde verlieren, nicht weil sie allein mit Waffengewalt bezwungen wurden, sondern weil ein Gotteschrecken auf sie gefallen ist. Anschließend wird am besiegten Gegner der Bann vollstreckt. D.h., er wird getötet und zusammen mit der Beute Gott geweiht, gleichsam Gott als Opfer dargebracht.

Wir wissen nicht, ob sich diese frühen Kämpfe historisch tatsächlich nach diesem Muster abgespielt haben, oder inwieweit hier literarische Stilisierungen aus sehr viel späterer Zeit verantwortlich sind. Aber manche der Elemente sind auch durch Texte aus der Umwelt Israels bekannt. Etwa der uns grausam und grauenhaft anmutende Brauch, den besiegten Gegner der Vernichtung zu weihen, an ihm den Bann zu vollstrecken, wie dieses Töten in der Bibel genannt wird. Mit diesem Bann wird in der Bibel eine theologisch und ethisch besonders schwierige Geschichte verbunden. Gott verwirft König Saul, den er einst zum König gewählt hatte, deshalb, weil der den Bann an den Amalekitem zugunsten guter Kriegsbeute nicht vollständig vollstreckt hat (1 Sam 15). Wer diese Geschichte heute liest, gewinnt den grausigen Eindruck, dass

König Saul von Gott deshalb verworfen wurde, weil er nicht gehorsam genug getötet hat.<sup>10</sup>

An diesen Erzählungen vom „Gotteskrieg“ fällt noch etwas anderes auf. Er wird immer als Verteidigungskampf gegen einen mächtigeren Gegner geschildert. Und es wird peinlich darauf Wert gelegt, dass nicht der Eindruck entsteht, die israelitischen Kämpfer hätten den Feind aus eigener Kraft besiegt. Darin zeigt sich eine theologische Reflexion und erzählerische Stilisierung des Kampfgeschehens. Denn diese Erzählungen funktionieren nicht nach dem Muster: „Wir sind stark, Gott ist mit uns, wir erobern die Welt.“ Sondern eher nach dem Muster: „Wir sind schwach und durch einen militärisch übermächtigen Gegner bedroht und würden zugrunde gehen, wenn unser Gott nicht den Kampf für uns führen würde.“ Der Sieg ist dann immer ein Gotteswunder. Dieser Zusammenhang lässt sich sehr deutlich in der Gideon-Erzählung (Ri 6-8) entdecken: Die Midianiter sind ins Land eingefallen und Gideon zieht in den Verteidigungskampf. Er wird von Gott aber immer wieder zurückgeschickt, weil er *zu viele* Kämpfer auf seiner Seite hat. Es könnte ja der Eindruck entstehen, der Sieg sei kraft eigener Stärke erfochten. Sehr deutlich findet sich dieser theologische Zug auch im Kampf des Knaben David gegen den riesenhaften Philister Goliath. Der eine ist klein, ohnmächtig, waffenlos; der andere verkörpert die geballte militärische Macht: „Du kommst mit Schwert, Lanze und Speiß, ich aber komme zu dir im Namen Adonaj Zebaots, des Gottes der Heerscharen Israels“ (1 Sam 17,45). Die Botschaft auch dieser Erzählung ist: David obsiegt in diesem aussichtslosen Kampf nur, weil Gott auf seiner Seite ist.

Es lohnt sich, genau auf die Rolle Gottes achten, und zwar im Hinblick auf den in Psalm 2 beobachteten göttlichen „Blankoscheck“ für den Weltherrschaftsanspruch des Jerusalemer Königs. In diesen Kampfgeschichten der Frühzeit wird nicht die eigene militärische Macht göttlich verklärt. Es handelt sich vielmehr um die Befreiung aus einer Notlage angesichts eines übermächtigen Gegners, in der Gott rettend zu Hilfe eilt. So sind diese Erzählungen vom „Heiligen Krieg“ eine Art Mut-Mach-Geschichten gegen die Erfahrung, wehrlos einem übermächtigen Gegner ausgeliefert zu sein. Am Mittwoch haben wir Martins Luthers Friedenslied gesungen: „Verleih uns Frieden gnädiglich ...“ und weiter: „Es ist doch ja kein anderer nicht, der für uns könnte

10 Die biblische Erzählung sieht Sauls Vergehen nicht in seiner mangelnden Bereitschaft zu töten, sondern in seiner Missachtung des (durch Samuel ausgesprochenen) religiösen Banngebots aus Gründen der Kriegsbeute. Eine grundsätzliche Kritik am beuteorientierten Raubkrieg ist diesem archaischen Erzählzug in 1 Sam 15 jedoch schwerlich zu entnehmen. Anders W. DIETRICH / C. LINK, Die dunklen Seiten Gottes, Bd. 1, a.a.O., 195ff.

streiten, denn du unser Gott alleine“ (EG 421). Dies ist eine Erfahrung die Israel im Laufe seiner Geschichte oft und schmerzhaft machen musste. Ihr haben die israelitischen Erzähler in den Geschichten aus der Frühzeit eine eindrucksvolle Gestalt verliehen.

Auffällig bleibt diese Art des Gotteskrieges auf die vorstaatliche Zeit Israels beschränkt, als es noch keinen Staat gab und kein organisiertes Heerwesen. Streng genommen wäre hier also noch gar nicht von Kriegen im modernen Sinn des Wortes zu sprechen, die Staaten als handelnde Subjekte voraussetzen. Aber schon die Eroberungskriege Davids werden nicht mehr nach dem Schema der Gotteskriege dargestellt. Jetzt, wo der Krieg zum Mittel der Politik wird und vom Jerusalemer König Eroberungszüge regelmäßig erwartet wurden, wird nicht mehr davon erzählt, dass Gott die Feinde in Israels Hand gegeben hat. Das gilt auch für alle späteren Kriege, von denen geradezu pragmatisch nüchtern berichtet wird.

#### *4.3 Die theologische Distanzierung Gottes vom Krieg im Denken der Propheten*

Wenn sich diese machtpolitische Vereinnahmung Gottes durch das Jerusalemer Königtum in den Geschichtsbüchern kaum findet, dann deshalb, weil diese Geschichtsdarstellung der Samuel- und Königebücher aus der Perspektive der Exilszeit verfasst wurde, in der der Staat zerbrochen und aller machtpolitische und theologische Hochmut verflogen war. Es ist ein Rückblick im Zorn auf den Staat und auf eine Theologie, die sich Gott als Erfüllungsgehilfen und der eigenen Machtpolitik zurechtgelogen hat. Es ist der Verzicht darauf, in den Kriegen der davidischen Könige in Jerusalem Gottes rettendes Handeln zu sehen. Dieser Sinneswandel – ich würde nicht zögern zu sagen: dieser Erkenntnisgewinn – war nicht möglich ohne den Einspruch der kritischen Prophetie, die sich seit dem 8. Jh. lautstark in die Politik des Volkes Israels eingemischt hatte.

Die Propheten bemühten sich um die theologische Deutung einer politischen und sozialen Krise. Nach außen von den Weltmächten bedroht, nach innen korrupt, gebaut auf Ausbeutung und Ungerechtigkeit – so sehen die Propheten den eigenen Staat. Stützt Gott diesen Staat und seine Machthaber? Die Propheten sagen ein leidenschaftliches „Nein!“ Ihre harte Botschaft lässt sich ungefähr in der folgenden Weise zusammen fassen: Die Krise ist ein Zeichen dafür, dass Gott nicht für sein Volk in den Kampf zieht und ihm rettend beisteht, sondern sich von seinem Volk abgewendet hat. Der Gott Israels ist nicht ohnmächtig und schwach geworden, wie manche unter dem

Eindruck der assyrischen Gefahr und der offenbaren Stärke assyrischer Götter vermuten könnten. Er ist vielmehr aufgestanden und kämpft jetzt gegen sein eigenes Volk. Die Krise ist Gottes Strafgericht gegen sein eigenes Volk. Israel hat diese Situation selbst verschuldet. Und Gott, der im Tempel von Jerusalem um Rettung angefleht wird und dessen Fürsorge mit den Worten von Ps 46 beschworen wird, ist dort nicht mehr zu finden. Er ist gewissermaßen aus seiner Kirche ausgezogen und steht nun auf der anderen Seite der Barrikade gegen sein eigenes Volk. Alle Gewissheit des Heils und der rettenden Fürsorge Gottes wird in dieser harten Botschaft zerschlagen: „Höre Israel: Dein Gott ist nicht der Garant deiner Kriege, deiner Machtbedürfnisse, deiner Ausbeutungsstrukturen und Ungerechtigkeiten.“ Mit ihren Reden zerschlagen die Propheten die wohlfeile Verbindung von Gott und Krieg, aber auch eine Heilstheologie vom lieben Gott auf dem Zion, der vor allem die eigenen Wünsche und Bedürfnisse unterstützt: „Es hat keinen Zweck, dass ihr auf die Kraft eurer Waffen, oder auf den Schutz eures Gottes vertraut. Denn Gott ist nicht mehr der Helfer in euren Kriegen.“

Die Verkündigung eines zornigen und kriegsbereiten Gottes durch die Propheten hat indes eine nicht minder gewalttätige Seite, auch wenn der Zorn Gottes als Kehrseite seiner Liebe zu seinem Volk Israel verstanden wird. Man hat eingewandt, hier zeige sich ein typisch masochistischer Zug der biblischen Religion: die Lust an der Selbstbeichtigung als Sünder, die Lust an der Bestrafung durch einen gewalttätigen Gott. Mag sein, dass manche Christinnen und Christen damit ein seelisches Problem haben. Den Propheten liegt ein solches individuelles Denken jedoch ganz fern. Es geht um die theologische Deutung einer politischen und gesellschaftlichen Krise. Sie fragen: Wo ist Gott in den gewalttätigen Ereignisse der Welt, die uns zu überrollen drohen? Ist er selbst ohnmächtiges Opfer dieser Krise? Ist er wie Israel besiegt von den Göttern Assyriens? Die Antwort der Propheten lautet: Nein! Denn der Gott Israels ist es selbst, der die assyrischen Eroberer herbeiholt.

Die Vorstellung, die brutale Bedrohung und Zerstörung des eigenen Volkes als Gottes Strafgericht aufgrund eigener Verfehlungen anzusehen, hat Israel geholfen, an der Geschichtsmächtigkeit seines Gottes festzuhalten. Denn hieran konnte sich die Hoffnung knüpfen: nur ein Gott, der das Leid, das wir bitter erleben, verursacht hat, besitzt auch die Kraft, diese Krise zu beenden (vgl. Hos 6,2). Dass der gewalttätige Zorn Gottes aber nicht seinem innersten Wesen entspricht, sondern bestenfalls die Kehrseite seiner leidenschaftlichen Liebe zu seinem Volk, dies ist den Propheten gewiss. So findet sich beim Propheten Hosea (Kap. 11,8f) Gottes leidenschaftliche Klage darüber, gegen seinen Willen zur Gewalt gedrängt zu werden:

„Wie kann ich dich preisgeben, Ephraim, und dich ausliefern, Israel?  
 Mein Herz kehrt sich um in mir, alle meine Barmherzigkeit ist entbrannt.  
 Ich will es nicht tun ... Ephraim wieder verderben.  
 Denn ich bin Gott und kein Mann ...,  
 ich liebe es nicht, zu verderben.“

Gott leidet an der Gewalttat der Welt. Sein Zorn über die Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit seines Volkes ist hier umfassen von einer noch größeren Barmherzigkeit. Bei Hosea ist es Gottes Schmerz, der einseitig die Dialektik von Gewalt und Gegengewalt durchbricht.

### *5. Eindämmung und Überwindung von Krieg und Gewalt. Alttestamentliche Hoffnungsbilder*

Vor diesem Hintergrund, dass Gott selbst der Gewalt ein Ende macht, dass er im Lande die Kriege verwirft, entstehen in der prophetischen Tradition vor allem in der nachexilischen Zeit verschiedene Hoffnungsentwürfe zu der Frage: wie kann Gewalt begrenzt oder überwunden werden? In der Tradition Jeremias und Ezechiels wird die Hoffnung laut, dass Gott den Menschen ein neues Herz einpflanzen wird, damit er unfähig wird, Böses zu tun (Jer 31,33f; Ez 11,19; 36,26). Damit ist vorweggenommen, was wir als Erlösung verstehen können, dass Gott in einer einseitigen Aktion die menschliche Möglichkeit zur Gewalt und Sünde beseitigt, d.h. einen neuen Menschen schafft. Andererseits versucht der Gesellschaftsentwurf des Deuteronomiums ganz praktisch eine realutopische Sozialordnung zu entwickeln, in der staatliche Macht und menschliche Gewalttätigkeit wirksam begrenzt werden kann. Der unbekannte Prophet Deuterocesaja spricht in dem bekannten Lied aus Jes 53 von einem Gottesknecht, der durch tiefste Erniedrigung und Leidensfähigkeit, stellvertretend für andere den Bruch heilt, der die Welt zerstört. Nicht Gewalt und Krieg, sondern Ohnmacht und Leiden – das ist der Weg zur Befriedung der Welt. Während Deuterocesaja mit dem Gottesknechtslied wahrscheinlich eine Deutung des Leidens des Volkes Israel in einer einmalig tiefgründigen Metaphorik versucht, ist dieser Text für das frühe Christentum eine der großen Verständnishilfen zur Deutung des Leidens- und Versöhnungsweges Jesu.

Wieder eine andere Vorstellung findet sich in der bekannten Vision von der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion, die schon in der alttestamentlichen Überlieferung so wichtig geworden ist, dass sie zweimal überliefert wurde (Mi 4,1-5; Jes 2,2-4). Am Ende der Tage und Zeiten werden sich alle Völker nach Jerusalem aufmachen, wo sie Weisung vom Gott des Zionberges

bekommen. Dann werden Kriege nicht mehr nötig sein, und die Waffen werden zu Ackergeräten umgeschmiedet. Das Bild von der Völkerwallfahrt zum Zion am Ende der Tage nimmt Motive auf, die wir aus der Jerusalemer Herrschaftstheologie schon kennen, aber prägt sie völlig um. Immer noch ist Jerusalem auf dem Gottesberg der Mittelpunkt der Welt. Aber der Weltfrieden wird nicht dadurch hergestellt, dass Gott dem Jerusalemer König die Vollmacht erteilt, mit Krieg die Völker zu unterwerfen und die ganze Welt zu beherrschen. Alle Völker der Welt machen sich vielmehr nach Jerusalem auf, nicht um als unterworfenen Völker Tribute abzuliefern. Sie kommen freiwillig und aus eigenem Entschluss, weil sie dort etwas finden, was ihnen in ihren Konflikten hilft.

„Und viele Nationen werden sich aufmachen und sprechen:  
 ‚Kommt, lasst uns hinaufziehen zum Berg Jhwhs,  
 zum Haus des Gottes Jakobs,  
 damit er uns seine Wege lehre  
 und wir wandeln auf seinen Pfaden.“ (Jes 2,3 par. Mi 4,2)

Was ist mit den Wegen Gottes gemeint, die auf dem Zion gelehrt und gelernt werden? Häufig ist zu lesen, dass die Völker hier in der Tora des Mose unterrichtet werden sollen. Man meint, dass es letztlich auf die Bekehrung der Völker zum Gott Israels hinausläuft. Schauen wir etwas genauer hin. Was soll die Weisung bewirken, um derentwillen sich die Völker nach Jerusalem aufmachen?

Und Gott wird Recht sprechen zwischen (vielen) Völkern  
 und als Schlichter auftreten für viele Nationen bis in die Ferne.

Es geht nicht vordergründig um religiöse Dinge, sondern um politisch-rechtliche Klärungen, auch wenn beides nicht recht getrennt werden kann. Der Vers zielt nicht auf die Vorstellung von einem Gericht Gottes über die Völker, sondern beschreibt ein Richten und Schlichten Gottes zwischen den Völkern. Gemeint ist eine Art Schiedsgericht, mit dessen Hilfe die Völker ihre Konflikte untereinander beilegen können. Der Gott des Zionberges tritt als Schlichter zwischen den Völkern auf, um ihre Konflikte einer gerechten Lösung zuzuführen. Wenn diese friedliche und zivile Konfliktschlichtung gelingt, dann wird Krieg nicht mehr nötig sein und die Waffen können umgeschmiedet werden, und die Menschen werden den Krieg verlernen. Dieses Friedensreich ist noch nicht einmal ein Reich unter der religiösen Vorherrschaft des biblischen Gottes. Es wird nicht erwartet, dass sich die Völker am Zion zum Gott Israels bekehren. Es reicht völlig aus, dass sie die konflikt-schlichtende Fähigkeit des Zionsgottes erkennen und schätzen. Und das Volk Gottes ist nicht schon in Besitz dieser Konfliktschlichtungskompetenz, son-

dern hat sie nötig wie alle anderen Völker auch. In der Variation dieser Wortes beim Propheten Micha (Kap. 4,5) heißt es im Satzesatz:

„Alle Völker machen sich auf, ein jedes im Namen seines Gottes.  
Wir aber, wir machen uns auf im Namen unseres Gottes Adonaj, immer und ewig.“

Der große Zug der Völker zum Zion bleibt religiös vielstimmig. Ein jedes Volk bleibt bei seinem Gott, bei seiner Religion. Mit großer Selbstverständlichkeit wird hier ausgedrückt, dass die religiöse Pluralität der Welt keine Hinderungsgrund für das friedentiftende und konfliktschlichtende Handeln Gottes ist und sein soll. Es ist aufregend, daran zu denken, dass ein Denkmal, das auf unseren Bibeltext verweist, heute vor der Uno steht, gestiftet in Zeiten des kalten Kriegs ausgerechnet von der atheistischen Sowjetunion.

### *6. Wie mit dem biblischen Zeugnis umgehen?*

Ich komme zum Schluss. Wir haben eine weiten Bogen geschlagen und dabei doch nur einige Facetten des Themas gestreift. Denn auch im Hinblick auf die Themen „Gewalt und Krieg“ oder „Überwindung von Gewalt“ ist die Bibel ein ungeheuer vielfältiges Buch. Bei dieser Erkenntnis sollten wir aber nicht erschöpft stehen bleiben, sondern uns fragen: Was erwidern wir auf den Vorwurf, dass die Bibel ein zutiefst gewalttätiges archaisches Buch sei, das schlimmste Verbrechen als Ausdruck des Willens Gottes vollziehen lässt, völlig ungeeignet, die Grundlage einer menschlichen Religion zu sein. Franz Buggle hat mit seinen Angriffen gegen die Bibel doch nicht nur Unrecht, sondern einen schmerzhaften Nerv getroffen! Die Bibel enthält Texte mit grausamen, gewalttätigen Vorstellungen, die wir mit Recht zutiefst ablehnen. Es gibt biblische Texte, mit denen man Völkermord im Namen Gottes mühelos begründen kann. Wir sollten uns ehrlicherweise eingestehen, dass es nicht allein Missverständnisse ihrer Interpreten waren, wenn biblische Texte zur Legitimation von blutigen und menschenverachtenden Gewalttaten benutzt wurden.

Das ist aber noch nicht alles. Indem die Bibel das Thema Gewalt immer wieder thematisiert, hält sie gegen alle modernen Verdrängungsmechanismen einer gewalttätigen Menschenwelt einen klaren Spiegel vor Augen. Sie zeigt, wie Menschen und Völker, sogar im Namen Gottes die tödlichen Netze der Gewalt knüpfen und werfen. Kein Zweifel, die Bibel erkennt die Gewalt unter den Menschen als die große Ursünde der Menschen. Davon haben wir anhand der Geschichte von Kain und Abel (Gen 4) in den vergangenen Ta-

gen schon gehört. Daneben entwickelt die Bibel Alten wie Neuen Testaments selbst Auswege aus dem tödlichen Kreislauf der Gewalt.

Wer seine Bibel aufschlägt, findet alle möglichen Texte nebeneinander. Auf welche Stimmen sollen wir hören? Das ist bedrängende Frage für unseren Umgang mit dem biblischen Wort:

Ich meine, der fundamentalistische Weg ist uns versperrt. Wer seine Bibel wie ein für alle Zeiten unverrückbares von Gott aus dem Himmel diktiertes Gesetzbuch versteht, in dem jeder Text gleich gültig und verbindliche Anleitung für das heutige Leben von Christinnen und Christen ist, kommt redlicherweise in ein furchtbares Dilemma. Entweder gilt alles oder nichts mehr. Aber weder der Kriegsbann, die Ausrottung der Kanaanäer oder die Eroberungskriege Davids, noch Rachewünsche der Psalmen können und sollen für uns heute der Maßstab unseres Handelns sein. Wir sollten uns das eingestehen.<sup>11</sup> Übrigens: Die Kirche hat in ihrer langen Geschichte die Bibel niemals pauschal als Regelbuch von Theologie und Ethik erklärt, sondern beides jeweils von dem her entwickelt, was als die Mitte der Schrift, als die zentrale Botschaft in ihr erkannt wurde.

Die Bibel ist kein göttliches Gesetzbuch, obgleich es wichtige Regeln und Gestaltungsvorschläge des Lebens enthält, sondern beschreibt einen Weg, den Gott mit seinem Volk gegangen ist und gehen will. Auf diesem Weg gibt es unterschiedliche Antworten, es gibt falsche Vorstellungen, es gibt Irrwege und es gibt Wege, die damals richtig waren, heute aber nicht mehr gangbar sind. Darüber hinaus gibt Auseinandersetzungen, die ein für allemal ausgestanden sind, bzw. es sein sollten. Es gibt Texte, die nur noch zeigen, wie es nicht geht. Was den Krieg in Gottes Namen angeht, so möchte ich sagen, *gegen* manche biblischen Texte, aber auch *mit* manchen biblischen Texten: dieser Kampf ist ausgestanden. Diesen Kampf haben die Propheten schon ausgefochten. Kein Krieg kann und soll sich mehr auf Gott berufen. Ich werde mich vom Kriegsgeschrei und vom Schlachtenjubiläum im Namen Gottes, das mir aus manchem Bibeltext entgegentritt, nicht mehr irritieren lassen, weil ich das Zeugnis Jesajas kenne oder das Zeugnis Jesu, und diesem Zeugnis mehr Gewicht gebe als anderen Texten der Bibel. Ich meine, mit Paulus sind wir eingeladen, alles zu prüfen, aber das Beste zu behalten.

11 Zum fundamentalistischen Bibelverständnis, das im Horizont der langen Geschichte der christlichen Bibelauslegung eine eher *moderne* Konzeption ist, vgl. M. OEFMING, Fundamentalistische Bibelauslegung, in: ders., *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 1998, 150-162; aber auch den von U. LUZ herausgegebenen kleinen Sammelband „Zankapfel Bibel“. Eine Bibel – viele Zugänge. Ein theologisches Gespräch im Auftrag der Theologischen Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Zürich 1992.

Der Maßstab dieser Prüfung aber liegt in der Bibel selbst. Mit Luther könnte man abstrakt formulieren: Das Beste, was es zu behalten gilt, ist das, „was Christum treibt“, oder was das Evangelium sichtbar macht und zur Sprache bringt, was die Botschaft von der Befreiung und Versöhnung fördert. Was dies genau bedeutet, welche biblischen Stimmen uns Weisungen sein sollen und können auf unserem Weg, und welche nicht, dies muss in jeder Generation neu gefragt und herausgefunden werden. Dieser Weg hat nichts mit Beliebigkeit zu tun, sondern mit der Eigenart und Vielgestaltigkeit der biblischen Schriften als dem menschlichen Zeugnis einer bewegten Gottesgeschichte selbst. Dieses vielfältige und immer überraschende Zeugnis der Heiligen Schrift fordert Christinnen und Christen zu einem mündigen Umgang mit ihm auf. Genau in dieser Weise handelt der Ökumenische Rat der Kirchen, wenn er für diese Dekade empfiehlt, beim Thema „Gewalt überwinden“ über die biblischen Versöhnungswege der Bergpredigt und der Vision von der Völkerwallfahrt zum Zion nachzudenken. Damit hat er eine gute Entscheidung gefällt, nämlich die biblischen Texte von den blutigen Gotteskriegen, den Weltherrschaftsträumen der Jerusalemer Könige oder den Visionen apokalyptischer Endzeitkämpfe gerade nicht zu empfehlen, obwohl sie auch in unserer Bibel zu finden sind.