

Cyprien Longayo Pongombo

# Von der „Gewalttätigkeit“ Gottes in der Bibel. Annäherungsversuch an ein Phänomen mit vielen Facetten

## 1. Thematische Einleitung

„Gott ist gewaltig tätig“<sup>1</sup>. Dies ist eine gewaltige Aussage und ein oft wiederkehrendes Motiv, mit dem die LeserInnen der Bibel an vielen Stellen konfrontiert werden. Das geschichtliche Wirken Gottes wird in der Bibel mit unterschiedlichsten Prädikaten beschrieben, darunter auch Begriffe, die implizit auf die „Gewalt“ Gottes verweisen oder diese explizit thematisieren. Aber wie diese Thematik verstanden werden will, hat oft viele Schwierigkeiten bereitet. Den meistens negativ konnotierten Begriff von Gewalt in Bezug auf das Handeln Gottes zu verwenden, kann fremd klingen. Wenn die Rede von der zwischenmenschlichen Gewalt leichter verständlich ist, so braucht jene von der Gewalttätigkeit Gottes eine Bedeutungsdehnung des Wortes *Gewalt* selbst, damit die Darstellung der Gewalt Gottes nachvollziehbar wird. Diese Bedeutungsausweitung und eine positive Konnotation erfuh der Begriff *Gewalt* in der *Gewaltdekonstruktion* des französischen Philosophen Jacques Derrida<sup>2</sup>. Dabei geht es vor allem um die Frage, ob man eigentlich von erschreckenden Begriffen wie „Gewalt“, „gewaltsam“, und „gewalttätig“ in Bezug auf Gotteshandeln und Gottesbilder in der christlichen Bibel Gebrauch machen kann. Es ist die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen einer Rede von der „Gewalt“

---

<sup>1</sup> Vgl. *Niedermayer*, *Gewalt-tätiger Gott?* (2010), 47.

<sup>2</sup> Vgl. *Derrida*, *Gesetzeskraft* (1998). In diesem Essay verleiht Derrida dem Begriff Gewalt einen bisher unbeachteten positiven semantischen Inhalt, der es möglich macht, einige Auftritte Gottes in der Bibel als gewalttätig – also als Ausdruck seiner Vollmacht – zu bezeichnen.

Gottes. Ist der Gott des christlichen Glaubens nicht reine Liebe, unergündliche Barmherzigkeit und unendliche Güte? Wie kann man dann ohne Widerspruch von einem Gott der Bibel reden, der Gewalt anwendet oder duldet? Mit solchen und ähnlichen Fragen beschäftigen wir uns oft, wenn wir einen biblischen Text lesen oder hören, der uns diese „dunkle Seite Gottes“<sup>3</sup> vor Augen führt.

In der knapp 2000-jährigen Geschichte des Christentums war immer die Tendenz vorhanden, die als grausam betrachteten Bilder eines gewalttätigen Gottes ausschließlich in den ersten Teil der christlichen Bibel, das Alte Testament, zu verschieben. Nach dieser Tendenz wäre der zweite Teil, das Neue Testament, frei von Gewalttexten. Das Neue Testament wäre unter diesem Blickwinkel der Bibelteil der reinen Gewaltfreiheit. Die Zuspitzung solcher Denkweisen war die Ablehnung des Alten Testaments schon im 2. Jahrhundert durch Markion, der den Gott dieses Teiles der Überlieferung als bösen Gott und Demiurgen (im Gegensatz zum guten Gott und Vater Jesu des Neuen Testaments) bezeichnete<sup>4</sup>. Das Neue Testament so schnell frei von Gewalttexten zu sehen oder „heilig“ zu sprechen ist aus heutiger bibelwissenschaftlicher Sicht kaum mehr vertretbar. Das Alte und das Neue Testament bilden als eine und einzige Erzählung die Heilige Schrift der ChristInnen. Die Bibel erzählt Geschichten von Menschen mit ihrem Gott in menschlicher Sprache und mit menschlichen Lebenswirklichkeiten wie Freude, Trauer, Gewalt usw. Erzählungen von der Gewalt Gottes sind sowohl im ersten als auch im zweiten Teil dieser Geschichte Gottes mit seinem Volk unver Schleiert überliefert.

In diesem Beitrag wird versucht, anhand einiger Textbeispiele – überwiegend Textstellen aus dem Neuen Testament – das Auftreten des Phänomens „Gewalt“ Gottes in der christlichen Heiligen Schrift bibeltheologisch anzusprechen und primär textpragmatisch zu interpretieren. Auf eine eigene detaillierte Begriffsklärung wird

---

<sup>3</sup> Zur dunklen Seite Gottes vgl. bei Gebara, *Die dunkle Seite Gottes* (2000); Düringer (Hg.), *Monotheismus* (2004).

<sup>4</sup> Zu Markion und Markionismus vgl. *Von Harnack*, *Neue Studien* (1923); *Frankemölle*, *Frühjudentum und Urchristentum*.

wegen der mehr als ausreichenden Literatur zur Thematik bewusst verzichtet<sup>5</sup>. Dennoch muss hier gesagt werden, dass die griechischen Bibeltexte – die sogenannte Septuaginta für das Alte Testament und die Urtexte für das Neue Testament – bevorzugte Begriffe haben, wenn sie von der „Gewalt“ Gottes reden. In diesem Sinne begegnet man öfter Wörtern wie *exousia* (Handlungsvollmacht, Befugnis), *kratos* (Herrschaft, Macht) oder *ischys* (Stärke, Kraft). Dagegen wird die menschliche Gewalt oft durch *bia* (Gewalt) oder *dynamis* (Vermögen, Kraft), die tierische hingegen durch *keras* (Horn) ausgedrückt<sup>6</sup>. Die Wahl des griechischen Vokabulars als sprachliche Basis – es könnten auch hebräische Gewaltbegriffe wie *ḥāmas* (Gewalt), *yād* (Hand), *ḥāzqāh* (Heftigkeit, Kraft), *ko<sup>ah</sup>* (Vermögen, Macht) oder auch die Gottesbezeichnung *ʾel*, u.a. einbezogen werden – hat einen rein pragmatischen Grund. Das Griechische liegt – im Vergleich mit dem Hebräischen – vielen europäischen modernen Sprachen näher.

Gewalt selbst als *potestas* – in Bezug auf die Gewalttätigkeit Gottes in der Bibel und in Anbetracht des positiven Gewaltverständnisses von Jacques Derrida – wird in dieser Arbeit verstanden als die Vollmacht Gottes, zu schaffen, die Schöpfung und deren Ordnung wiederherzustellen, die gottfeindlichen Mächte zu richten und schließlich die Menschheit erziehend zum Heil zu führen. Sie ist das Waltensvermögen und -potential, das die (Heils-) Geschichte unbeirrbar leitet und verwaltet. Diese Vollmacht JHWHs wird in der Bibel an vielen Stellen und in verschiedenen Hinsichten angesprochen. Sie kann sogar als *das* Thema der Bibel bezeichnet werden. Daher können hier weder alle Texte noch Bedeutungsdimensionen behandelt werden.

## 2. Die schöpferische Gewalt Gottes

Wenn wir dem Begriff Gewalt nicht nur eine rein moralische Konnotation – im Sinn der ethischen Beurteilung der Handlungsinten-

---

<sup>5</sup> Zu näheren definitorischen Bestimmungen von Gewalt in der Bibel vgl. *Dietrich/ Mayordomo*, Gewalt (2005), 9-27.

<sup>6</sup> Vgl. *Baumann*, Kraft/Macht (2000), 1179-1193.

tion eines Subjektes – verleihen, dann bedeutet er stammetymologisch „Walten“ als „die Fähigkeit, Wirklichkeit zu schaffen, zu wirken“<sup>7</sup>. Diese Definition nimmt Bezug auf die oben genannte Gewaltdekonstruktion von J. Derrida, der ein neues Verständnis von Gewalt als *Potestas/Power/Pouvoir* im Sinne von (legitimer) positiver Macht möglich machte. Nur ein solches Verständnis erlaubt es, das Handeln Gottes in seiner Vielfalt als Ausdruck seiner *potestas* zu interpretieren. Das erste Stadium dieser Leben schaffenden Machtausübung bildet in der Heiligen Schrift der ChristInnen die Schöpfung von Himmel und Erde mit allem, was diese innehaben.

## 2.1. Creatio ex Nihilo

Die gesamte Bibel ist eine Darstellung der Macht Gottes und deren Entfaltung in der Schöpfung sowie in der Geschichte Gottes mit seinem auserwählten Volk Israel und der ganzen Menschheit in Jesus Christus. Der Anfangsabschnitt dieser gewaltigen Geschichte wird in Gen 1–2,4a überliefert. Es ist der erste Schöpfungsbericht über die Entstehung von Himmel und Erde mit allem, was darin ist. Durch sein mächtig wirkendes Wort ruft Gott alles ins Dasein. Er kriert alles aus dem Nichts (vgl. 2 Makk 7,28). Der „Urgewaltakt“ Gottes ist also ein Akt der Schöpfung. Er schafft Leben. Nach diesem schöpfungstheologischen Begriffsinhalt ist Gott der Pantokrator (Offb 1,8), das heißt der Allmächtige unter dessen Gewalt alles steht. Diese „Gewalt-Power“, zu walten und zu schaffen, besitzt Gott. Er übt sie in seinem schöpferischen Werk aus und kann sie auch an Geschöpfe sowie an seinen eigenen Sohn delegieren. Die wichtigste und spektakulärste Gewaltdelegation Gottes geschah in Jesus Christus, dem alle Macht im Himmel und auf Erde gegeben wurde, um dem Leben zu dienen, das bei der Schöpfung begonnene heilsgeschichtliche Werk Gottes zu vollenden und die Bösen zu richten (vgl. Mt 28,18; Offb 14,6–20,15).

---

<sup>7</sup> Niedermayer, *Gewalt-tätiger Gott?* (2010), 37.

## 2.2. Creationis Administratio

Die Schöpfung, Resultat einer gewaltigen Handlung Gottes durch das Wort, wurde nach Gen 1,28f dem Menschen *gegeben* (*didomi*). Sie wurde ihm nicht *übergeben* (*paradidomi*). Durch diese biblische Sprachregelung wird der Verwaltungscharakter dieser Gabe hervorgehoben. Die Schöpfung wird nicht der Gewalt des Menschen ausgeliefert, sondern seiner Verantwortung anvertraut. Im verantwortungsvollen Umgang mit der Schöpfung wird der Mensch zum Administrator und Kurator des Werkes Gottes. Durch eine Machtdelegation Gottes bekommt der Mensch die Schöpfung zu verwalten (lateinisch: *curare/administrare*). Als Ebenbild Gottes bekommt der Mensch einen Zündfunken der Vollmacht des Schöpfers. Er darf das Werk Gottes fortsetzen, indem er es dauerhaft sichert und erhält. Daher wird die Natur nicht als Eigentum des Menschen, sondern als Eigentum des Schöpfers betrachtet, das der Mensch sorgfältig und nachhaltig verwalten darf. Wenn und weil der Mensch sich immer wieder zum Schöpfer machen will, die Schöpfung vergewaltigt<sup>8</sup> und sich dadurch in der Sünde verstrickt, entschied der Schöpfer – zur Wiederherstellung seiner Schöpfung und zur Überwindung der menschlichen Gewalt – in eine ereignisreiche Heilsgeschichte mit der Menschheit bis zur Hingabe seines einzigen Sohnes Jesus Christus einzutreten (Joh 3,16; Röm 8,32; Eph 5,2.25; Gal 1,3.4). Diese pädagogische Logik Gottes ist auch durch Gewaltbeispiele gekennzeichnet. Aber braucht Gott Gewalt, um die Menschheit zu erziehen und aus dem Gewaltzirkel zu befreien, wenn es doch heißt: „Gewalt bringt Gewalt“?

## 3. Die pädagogische Gewalt Gottes

Gott ist Liebe. Diese Behauptung gilt als die Aussage des Christentums schlechthin. Im „Schaffen“ sowie im „Wiederherstellen des

---

<sup>8</sup> Von der Ursünde des ersten Menschen (Gen 3,1-24) über den gewaltsamen Mord Kains an Abel (Gen 4,1-16) und die Verderbtheit der Erde durch die menschlichen Gewalttaten (Gen 6,11-13) bis zum modernen kapitalistischen Konsum-Menschen wird menschliche Gewalt an der Schöpfung ausgeübt.

Geschaffenen“, im „Strafen“ sowie im „Belohnen“, in allem liebt Gott. Das ist die Bedeutung der (Selbst-)Offenbarung Gottes in der gesamten Heilsgeschichte, die im „Ereignis Jesus Christus“ ihren Gipfelpunkt hat. Die sogenannte Pädagogik Gottes – die Erziehungslogik Gottes –, durch die er das Menschengeschlecht erziehend zum vollen Heil führt, muss im Horizont der Bibel als Ausdruck dieser Liebe wahrgenommen werden. Christoph Keller beschreibt dieses pädagogische Handeln Gottes folgendermaßen: „Es ist die Liebe. Sie ist, wie man auch sagen könnte, das Prinzip seiner Pädagogik. Sie ist in allem drin, was im Einzelnen seine Pädagogik ausmacht; sie steckt im Wagen und im Warnen, im Herausfordern und im Vertrauen. Und weil sie es ist, die alle Maßnahmen und alle Empfehlungen Gottes generiert, ist sie es auch, die alles begründet, die selbst das uns Menschen Unverständliche logisch macht und die Art der Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott weiterer Rechtfertigung enthebt.“<sup>9</sup>

Diese Pädagogik Gottes und deren tiefe Bedeutung wurden uns in Jesus von Nazaret empirisch erfahrbar. In ihm, durch ihn und an ihm handelt Gott an uns und für unser Heil weiter pädagogisch. Als Selbstoffenbarung des Schöpfers ist Christus in dieser Hinsicht die Liebe Gottes selbst, die uns die wahre Bedeutung des Handelns seines Vaters – auch in Form der Gewalt – zeigt und beibringt. So betrachtet ist die Pädagogik Gottes in Bezug auf deren Verkörperung in Jesus Christus, um es wieder mit Worten von C. Keller auszudrücken, „formal Offenbarung, inhaltlich Liebe. Jesus Christus ist sowohl Subjekt als auch Objekt des pädagogischen Handelns Gottes.“<sup>10</sup> Das „gewalttätige“ Handeln Gottes ist – so überraschend das beim ersten Blick scheinen mag – im Rahmen dieser Pädagogik zu verstehen.

Von einer Erziehung durch Gewalt zu sprechen scheint – vor allem für das heutige moderne Erziehungskonzept der westlichen Gesellschaft – absurd zu sein. Nach den Ergebnissen der Psychoanalyse ist erfahrene Gewalt (in der Familie, in den Medien und in anderen gesellschaftlichen Lebenskreisen) oft der Hauptgrund für die spätere Gewaltbereitschaft bei Menschen allgemein und bei Kindern und

---

<sup>9</sup> Keller, Gott (2008), 4.

<sup>10</sup> Keller, Gott (2008), 4f.

Jugendlichen im Besonderen. Mag sie seelisch oder physisch sein, Gewalt im Sinne von *violentia* ist keine Erziehungsmethode, die heute noch Anwendung finden sollte. Die Bibel aber überliefert uns viele Beispiele für eine von Gott angewendete „Gewalt“, die die Menschen im Lauf der Heilsgeschichte erziehen und weitere Gewalt verhindern sollte. Mit dieser pädagogischen Logik wird oft eine göttliche Gesetzgebung verbunden, um das zwischenmenschliche Zusammenleben zu regeln. Die Intervention Gottes findet dann statt, wenn er sein übertrretenes Recht wiederherstellen muss. Wenn von der pädagogischen Gewalt Gottes die Rede ist, so ist das Durchsetzungsvermögen (*potestas*) Gottes zur (Wieder-)Herstellung seiner Ordnung in der Schöpfung oder im Zusammenleben der Menschen gemeint. Anders als jene Gewalt, die das schon Existierende zerstört und vernichtet, ist diese „Gewalt“ der Liebe Wegweisung und Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes.

### 3.1. Gewalt Gottes als Gewaltprävention und Gewaltvermeidung

In der Genesis wird die Mordtat Kains an seinem Bruder Abel erzählt (Gen 4,1-16). Das erste menschliche Geschwisterpaar der Schöpfung wird durch grausame Gewalt gekennzeichnet. Auch die erste allgemeine „Strafe“ Gottes an die Menschheit durch die Sintflut (Gen 6–9) wird mit Gewalttaten der Menschen, der Nachkommen Kains, begründet: „Denn die Erde ist durch sie erfüllt von Gewalttat; und siehe, ich will sie verderben mit der Erde.“ (Gen 6,13). Dieser vernichtenden menschlichen Gewalt steht die Leben schaffende „Gewalt“ Gottes gegenüber (Gen 1–2). Schon von Anfang an muss Gott den Polizisten spielen und so versuchen, weitere Gewalttaten zu vermeiden. Nach dem Mord Kains an Abel spricht Gott keine Todesstrafe als Urteil aus<sup>11</sup>. Er hört auf das Schreien des Opfers bzw. dessen Blu-

---

<sup>11</sup> Nur die exzessive Bosheit der Menschen und deren Gewaltentwicklung wird Gott zu noch härteren Maßnahmen – wie der Sintflut – zwingen. Auch hier wird alles gemacht, um die Menschheit und die Schöpfung vor einer definitiven Vernichtung zu retten. Diese (Mythos-)Geschichte, die – wie alle biblischen Erzählungen – mehr theologisch (und nicht historisch) verstanden werden muss, überliefert zwei wichtige Bilder Gottes: Gott als gerechter Richter und Gott als geduldiger Schöpfer,

tes, aber er interveniert wie ein liebender Vater. Immerhin ist die Härte der Strafe Gottes gleich so betont: ein Bauer wird zur Nichtsesshaftigkeit verurteilt (Gen 4,11f.). Eine nomadenhafte Existenzweise auf fremdem und unfruchtbarem Boden zu führen, ist das Schlimmste, das einem Ackerbauern passieren kann.

Aber trotz des „Zornes“ hat Gott auch ein Ohr für das Schreien des Täters, der in den Genuss einer Schadensbegrenzung und einer Strafverminderung kommt. Gott schützt ihn vor potentiell Mord und vermeidet dadurch mögliche neue Gewalt. Ein Mörder Kains würde eine siebenfache, also eine unendliche und unerträgliche Rache erfahren (Gen 4,15). Mit dieser Art von Gewaltprävention „gewährt Gott dem Mörder Schutz gegen erneutes Morden durch schwerste Strafan drohung und durch ein (auf die Stirn geprägtes?) Zeichen.“<sup>12</sup> Kain darf weder wieder morden, noch selbst ermordet werden. Er ist zwar der Täter, aber bleibt auch potentielles Opfer der Gewalt, die das menschliche Leben seit der Ursünde prägt. Kain ist ja selbst schon Opfer der Gewalt der Sünde. Sein neues, nomadisches Leben in der Einsamkeit soll ihn erziehen und – seelisch wie physisch – schmerzen bis zur Reue, bevor er wieder Gesellschaft finden darf (Gen 4,17).

### 3.2. Gewalt Gottes zur Bewahrung der Reinheit seiner Gemeinde

Der Gott des Alten Testaments ist auch der Gott des Neuen Testaments. Das ist eine Grundüberzeugung der ChristInnen. Wenn dieser Gott sein Volk im Alten Testament ab und zu „bestrafen“ musste, um seine Schöpfung, seine Ansprüche, seine Gesetze und die Treue seines Volkes zu sichern oder wiederherzustellen, so handelt er in der

---

der „umkehren“ kann, bis zum totalen Verzicht auf gewaltsame Strafe gegen die Menschheit. Wegen der Bosheit des Menschen muss er strafend (weil die Sünde des Menschen zur Vernichtung führen kann) die Ordnung seiner Schöpfung wiederherstellen und den Lauf der Dinge bestimmen. Die von den Menschen und ihrer Gewalttätigkeit verdorbene Erde muss durch das Wasser der Flut gereinigt werden, sodass ein neues Leben auf ihr ermöglicht wird (vgl. *Scharbert*, Genesis 1-11 (1983), 83). Zur Sintflut im Rahmen der Urgeschichte vgl. *Schüle*, Urgeschichte (2009); *Seebass*, Genesis I (1996).

<sup>12</sup> *Dietrich/Mayordomo*, Gewalt (2005), 29.



nachösterlichen Gemeinde der Jesusgläubigen weiter. Die Erzählung über den Fall von Hananias und Safira (Apg 5,1-11) ist eine der spektakulärsten im Neuen Testament. Dieses Normen- bzw. Strafwunder erzählt von einem Ehepaar in der christlichen Jerusalemer Urgemeinde, das – wegen einer Lüge gegen den Heiligen Geist (VV 3.4.9) – die „Mordstrafe“ Gottes erfahren muss.<sup>13</sup>

Der Verfasser der Apostelgeschichte zeigt durch diese traditionelle Schreckgeschichte eines „gewaltsam strafenden“ Gottes die unendliche Sorge Gottes um die „Reinheit“ seiner Gemeinde. Der Vers 11, der die ganze Geschichte schließt und die Gruppe der Gläubigen zum ersten Mal als *Ekklesia* bezeichnet, betont die Furcht der ganzen Gemeinde und aller, die vom Vorfall hören. Die „pädagogische“ und „vorbildhafte“ Wirkung der Erzählung wird hier angedeutet. Die vor Gott und dem Heiligen Geist freiwillig gewählte Lebensform in einer Gütergemeinschaft ist Ausdruck der Reinheit der Gemeinde Gottes und muss als solche streng eingehalten werden. Die „Strafe Gottes“ zielt drauf, das Böse aus der Mitte seiner Gemeinde zu schaffen und die Offenherzigkeit ihrer ungeheuchelten Hingabe zu sichern (vgl. Dtn 13,6; 17,7; 1 Kön 14,1-18 u.a.). Wie andere Erzählungen über das „gewaltsame“ Eingreifen Gottes, so will auch die Geschichte von Hananias und Safira weder die Todesstrafe zwischen Menschen noch irgendein Strafrecht der Kirche begründen, „sondern sie unterstreicht, daß Gott selbst über die Reinheit seiner Gemeinde wacht.“<sup>14</sup> Um diese Heiligkeit der *Ekklesia* und die ungeteilte zwanglose Hingabe an Gott zu bewahren, ist jede Sünde und Lüge zu beseitigen, denn diese teuflischen Verhaltensweisen spalten die Gemeinde als Tempel des Heiligen Geistes und führen zum Tod (vgl. Joh 8,44; Apg 1,16-20; 1 Kor 3,16).<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Das hier gebrauchte griechische Verbum *ekpsycho* (= versterben) kommt im gesamten Neuen Testament nur in der Apostelgeschichte vor: in der Hananias-Safira-Erzählung (Apg 5,5.10) und in der Geschichte des Todes des Königs Herodes Agrippa (Apg 12,18-25). Beide legendenhaft geprägten Erzählungen ähneln einander und thematisieren die (Todes-)Strafe Gottes an Menschen, die durch ihr Verhalten Gott bzw. den Geist Gottes auf die eine oder die andere Weise beleidigen.

<sup>14</sup> *Schneider*, Apostelgeschichte I (1980), 372.

<sup>15</sup> Vgl. *Pesch*, Apostelgeschichte (1986), 202.

## 4. Die befreiende eschatologische Gewalt Gottes

Das von Jesus verkündete Königtum Gottes (*basileia tou theou*) ist mit dem Jesus-Ereignis angebrochen. In Jesus ist die Welt durch die Entscheidung für oder gegen ihn schon gerichtet (vgl. Joh 3,18). Mit ihm beginnt das Reich seines Vaters, und die Menschen sowie die gegnerischen Mächte bekommen es zu erfahren. Gleichzeitig kündigt Jesus die Vollendung dieser göttlichen Herrschaft und das Gericht am Ende der Zeiten an, wenn Gott alles in allem sein wird (vgl. 1 Kor 15,28). Das Gericht Gottes über die Frevler und alle seine Feinde ist seine Vergeltung und die Befreiung aller, denen Unrecht getan wird. Diese eschatologische Perspektive der Heilsgeschichte reicht über das Wirken Gottes in Jesus Christus bis hin zum endzeitlichen Sieg über die bösen Mächte und zum Gericht am Jüngsten Tag. Gottes Herrschaft (*kratos*) vollzieht sich auch durch die Unterwerfung und Beseitigung jener Mächte, die seine Schöpfung ständig „vergewaltigen“ und unterjochen. Sie muss die Schöpfung aus der Gewalt des Bösen befreien und sie erneuern, sodass eine neue Erde und ein neuer Himmel entstehen können, wo es weder Tod noch Klage, weder Trauer noch Mühsal geben wird (vgl. Offb 21,1-8).

### 4.1. Die „Rache“ Gottes ist seine Gerechtigkeit

Wer die Psalmen liest, sieht sich manchmal mit Versen wie „Gott der Vergeltung (Rache), JHWH, Gott der Vergeltung, erscheine! Erhebe dich, Richter der Erde, vergilt den Stolzen ihr Tun!“ (Ps 94,1f.) konfrontiert. Wenn die betende Person in den so genannten „Feind- und Rachepsalmen“<sup>16</sup> Gott um sein rettendes Eingreifen in einer ungerechten Situation bittet, dann ist in der biblischen Sprache nicht eine willkürliche und emotionale Rache eines beleidigten Gottes gemeint. Das Wort „Rache“ muss in diesem Fall „besser als Vergeltung

---

<sup>16</sup> Das Psalmenbuch kennt eine große Zahl von „Feind- und Rachepsalmen“. Zu diesen zählen Ps 7; 18; 44; 94; 79; 149 u.a.

oder Ahndung<sup>17</sup> verstanden werden. Gott, der nicht zulassen kann, dass die Ordnung seiner Schöpfung ständig gestört wird und die Unschuldigen seines Volkes auf Dauer unterdrückt werden, muss durch sein richterliches Eingreifen alles wiederherstellen. Seine „Rache“ ist hier die Gerechtigkeit, die den Gerechten aus der Hand (Gewalt) der Frevler entreißt. Der Ruf zu Gott ist ein hoffnungsvoller Schrei „der Betenden nach Gerechtigkeit und Recht“<sup>18</sup>. JHWH gilt schließlich als Schutzbürg für die Seinen (Ps 94,22). Er übernimmt die Verantwortung, die Gerechten zu schützen und sie aus der Macht der Stolzen zu befreien. Die klassische Logik, die den gesamten Rahmen bestimmt, ist die des sogenannten „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“<sup>19</sup>: Wer gut handelt, der soll belohnt werden, dem soll es gut gehen. Wer sich frevelhaft verhält, der muss den „Zorn“ Gottes erfahren.

Diese Logik ist streng mit der Vorstellung eines gerechten Gottes verbunden, der jedem/jeder nach seinem/ihrer Tun vergilt. Dieser alttestamentliche Glaube spiegelt sich auch im Neuen Testament wieder. In Anlehnung an Dtn 32,35.41 ermahnt Paulus in Röm 12,19f seine AdressatInnen, auf Rache sowie Zorn zu verzichten und die Feinde liebevoll aufzunehmen. Denn Rache als Vergeltung ist Vorrecht Gottes. Das ist die Hoffnung des Gerechten, der aus dem Geist lebt (vgl. Röm 12,9-21). Auch hier sind das Eingreifen Gottes und sein Gericht über die Feinde als Ausdruck seines Rettungswillens zu verstehen. Gott, dessen Wesen aus Gerechtigkeit und Liebe besteht, kann nichts anderes tun als retten und befreien. Seine in Jesus Christus offenbarte universale Liebe rückt die biblische Rede von der „Rache“ Gottes in ein neues Licht. An jenen, die ihn (Jesus) verspotteten und töteten, rächt sich weder der Gekreuzigte noch sein allmächtiger Vater. Auch diese „Opfer der Gewalt der Sünde“ mussten von der Macht des Bösen und des Todes freigekauft werden, damit die Herrschaft Gottes, seine „Gewalt“, schon heute Wirklichkeit wird.

---

<sup>17</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51-100 (2000), 653.

<sup>18</sup> Backhaus, „JHWH“ (2011), 151.

<sup>19</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51-100 (2000), 653.

## 4.2. Gewalt Gottes gegen das Leid und den Tod

Die christliche Bibel überliefert eine große Zahl von Heilungs- und Auferweckungswundern, die direkt oder indirekt der Leben schaffenden Macht (*exousia*) Gottes zugeschrieben werden.<sup>20</sup> Diese Wunder werden in der jüdisch-christlichen Tradition entweder durch die sogenannten „Männer Gottes“ (Propheten, Jesus oder seine Apostel) oder durch das persönliche Walten Gottes vollzogen. Biblische Wundergeschichten (Heilungswunder, Exorzismen, Totenerweckungen, Geschenkwunder, Rettungswunder, Normenwunder usw.) wollen nicht als geschichtliche Tatsachenberichte verstanden werden.<sup>21</sup> Sie wollen als Glaubenserzählungen der christlichen Gemeinden gelesen werden. Daher wird die Aufmerksamkeit in diesen Wundergeschichten nicht vorrangig auf die Person des Wundertäters gelenkt, sondern viel mehr auf die Vollmacht Gottes, die im Hintergrund steht und in der Welt waltet.

Das Wunder-Phänomen ist kein Proprium des Christentums oder des Judentums. Im religionsgeschichtlichen Umfeld der griechisch-römischen Welt des Vorderen und Mittleren Orients sind WundertäterInnen die Inkarnation des Göttlichen im Menschlichen. In den paganen Heiligtümern und Kultstätten der um Israel lebenden Völker waren WundertäterInnen und magische Wunderhandlungen sehr verbreitet. Auch das Judentum kannte Magier und Wundercharismatiker<sup>22</sup>. Diese göttlichen Menschen (*theioi andres*), die Wunder vollbrachten, wurden daher als Götter in Menschengestalt oder Boten der Götter in der Welt betrachtet und oft entsprechend verehrt.

Wunder als Erstaunliches, Spektakuläres oder Mirakelhaftes (*thaumasion*) gibt es also allenthalben. Aber das Spezifikum in den Wundern

---

<sup>20</sup> Das Alte sowieso das Neue Testament erzählen viele Wunder Gottes durch Menschen und an Menschen (z.B. Exoduswunder im Buch Exodus, Totenerweckungen in 1 Kön 17,17-24 und 2 Kön 4,8-37 u.a., Heilungs- und Speisungswunder Jesu in den Evangelien bis hin zur Auferweckung des Lazarus, Krankenheilungen und Totenerweckungen durch die Apostel etc.).

<sup>21</sup> Vgl. *Kollmann*, Wundergeschichten 8 (2002), 7.

<sup>22</sup> Zu Wundern und Magie im Umfeld der christlichen Heiligen Schrift vgl. *Klauck*, *Umwelt* (1995), 130-139.

der jüdisch-christlichen Heiligen Schriften ist die Betonung der Macht Gottes selbst. Sie sind Zeichen (*semeia* oder *terata*) für das angebrochene Reich Gottes und verweisen auf seine Vollmacht. In Bezug auf die Wunder Jesu z.B. „dominiert das Moment des personalen Machterweises Jesu und der darin sichtbaren Kraft Gottes“<sup>23</sup>. In ihnen wird der Anbruch des Reiches Gottes an Leib und Seele erfahrbar. Durch diese „Gewalt“ Gottes gegen Krankheiten, Dämonen oder vernichtende Mächte der Natur wird die Freudenbotschaft Jesu und seiner Jünger ein befreiendes tatkräftiges Wort auch für heute (vgl. Lk 4,18f.21). Der Gipfelpunkt dieses mächtigen Handelns Gottes ist die dramatische Passion und die Auferweckung Jesu. Die in den Auferstehungserzählungen vorkommende verbale Form (Jesus ist auferweckt worden bzw. Jesus ist auferstanden: *Passivum divinum?*) unterstreicht das gewaltige Handeln Gottes gegen den Tod, um die Menschen von der Sünde und der Macht des Todes zu befreien. Als Lösegeld gab Jesus sich hin, um die Menschheit durch seinen Sieg über den Tod frei zu machen (vgl. Mk 10,45; Lk 22,19-20; Joh 8,34.36; Röm 5,18; 1 Tim 4,10; Ps 49,16).

### 4.3. Gewalt Gottes gegen den Satan und das Böse

Der österliche Sieg Christi über das Leid und den Tod steht als Sinnbild für die eschatologische Niederlage der Mächte dieser Welt gegenüber der Vollmacht Gottes. Die Offenbarung des Johannes (Apokalypse) schildert in gewaltigen Bildern den Endkampf mit dem Gericht Gottes gegen das unterdrückerische, gottfeindliche Reich des Satans und die definitive Durchsetzung des Königtums Gottes. In diesem letzten Buch der Bibel werden mehrmals Gewalt-Begriffe wie Stärke (*ischys*), Vollmacht (*exousia*) oder auch Kraft (*kratos*) in Bezug auf das göttliche Handeln verwendet. Die Heiligkeit, die Größe und die Herrlichkeit des auf dem Thron sitzenden Gottes werden betont (Offb 4–5). Die antithetische Gegenüberstellung der Tiere und des Lammes bzw. der zugehörigen Städte Babylon und Jerusalem stellt die beiden Machtbereiche des endzeitlichen Kampfes eindrücklich vor Augen

---

<sup>23</sup> Kollmann, Wundergeschichten (2002), 11.

(Offb 12–20). In diesem von Gewaltbildern geprägten Buchteil ist die Allherrschaft Gottes bzw. seines Christus (Lamm Gottes) ein entscheidendes Motiv. Er ist „the central and utterly decisive reality“<sup>24</sup>. Gott, der sich am Anfang und am Ende des Buches als „der ist und der war und der kommt“ (1,4 par. Ex 3,14), „das Alpha und das Omega“ (1,8), „der Anfang und das Ende“ (21,1) offenbart, ist der Führer der Weltgeschichte und der Pantokrator (1,8).

Das Prädikat *Pantokrator* (All-Herrscher), das in der Apokalypse des Johannes mehrmals vorkommt<sup>25</sup> und nur Gott zugeschrieben wird, erinnert an das Walten der Macht Gottes bei der Schöpfung. Seine Erscheinungsweisen (Stimme, Blitze, Donner) und seine souveräne (irdische und himmlische) Herrschaft über Natur und Mächte lehnen sich an alttestamentliche Motive aus den Exodus-Erzählungen an. Gott kann aber auch diese seine Macht (*exousia*) an das Lamm delegieren, damit das Gericht über seine Feinde und deren Anhänger sowie über alle Toten vollzogen wird (14,6–20,15). Diese Vollmacht, die vom Thron JHWHs ausgeht (4,2.9.10; 19,4; 20,11; 21,5 u.a.), ist die das Böse vernichtende und Leben schaffende Gewalt. Diese *potestas* Gottes als Verfügungsgewalt ist gleichzeitig sein Durchsetzungsvermögen (*potentia*)<sup>26</sup>, sodass sein Plan sich ungehindert verwirklichen kann. Es ist diese Vollmacht, die es möglich macht, dass der Teufel und dessen Gehilfen in den Feuersee geworfen werden (20,7-10) und die neue Welt Gottes entstehen kann (21,1–22,5).

Die Rede von Kampf<sup>27</sup>, Zorn<sup>28</sup>, Gericht<sup>29</sup>, kurz von der „Gewalt“ Gottes, ist auch hier ein Ausdruck für Gottes Sorge um seine Schöpfung und die Rettung seines Volkes. Das Schöpfungswerk Gottes durchschreitet die Heilsgeschichte und wird im endzeitlichen göttlichen Handeln vollendet. Dies meint etwa K. Peter, wenn sie in Anlehnung an H. Giesen und U.B. Müller schreibt: „Die Plagenreihen

---

<sup>24</sup> Peter, *Schrifttexte* (2011), 416.

<sup>25</sup> Neben 1,8 auch in 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22.

<sup>26</sup> Vgl. Huber, *Schrei* (2011), 165f.

<sup>27</sup> Siehe vor allem Offb 12 u.a.

<sup>28</sup> Vgl. Offb 11,18; 14,10.19; 15,1.7; 16,1.19.

<sup>29</sup> Vgl. Offb 20,7-15.

bezeugen in diesem Kontext, dass Gott Gericht über die gottferne Welt hält und so den ChristInnen das Heil sichert. Das Herrschen Gottes ist nicht nur „auf sein Gerichtshandeln einzuschränken, sondern vor allem auf sein Handeln an den Seinen zu beziehen ... schöpferisches und eschatologisches Tun Gottes entsprechen sich demnach.“<sup>30</sup> Gott, der alles *ex nihilo* schuf und den Ablauf der Geschichte ereignisse nach seinem Heilsplan mächtig lenkt, besitzt alle Macht und Gewalt, die dem Teufel nur im übertragenen Sinn zuerkannt werden können<sup>31</sup>. Er gibt den Ton an, bestimmt die Geschwindigkeit und entscheidet über das Ende. Die Ausübung seiner Gewalt ist der konkreteste Ausdruck seiner rettenden Liebe zu seiner verfolgten Gemeinde, die trotz aller Qualen an der Glaubenstreue bis zum Ende festhalten muss.

## 5. Gott und Gewalt: Die Feindesliebe als „goldene Regel“

Mit meinen bisherigen Ausführungen habe ich versucht zu zeigen, dass der Gott der christlichen Heiligen Schrift kein Gott der Rache und Vernichtung ist. Dies wird im Wirken Jesu noch deutlicher offenbar. Die Verkündigung und das Verhalten Jesu sind durch einen unwiderruflichen Appell zur Gewaltlosigkeit gekennzeichnet. Christus, der Interpret des Willens Gottes (vgl. Joh 1,18), erniedrigte sich – die Gestalt eines Sklaven annehmend – und wurde den Menschen gleich (vgl. Phil 2,5-11). Entschieden radikalisierte er im Rahmen der Bergpredigt das alttestamentliche Nächstenliebe-Gebot bis hin zur selbstlosen und opferbereiten Feindesliebe (Mt 5,43f; vgl. Lev 19,18). Dieses soziale Verhalten schließt jeden Vergeltungsgedanken aus und fordert hyperbolisch, sogar die rechte Wange anzubieten, wenn man auf die linke geschlagen wird (vgl. Mt 5,38-42).

Diese neue „goldene Regel“ des Verhaltens in einer von Gewalt geprägten, menschlichen Gesellschaft ist kein unrealistisches Prinzip eines utopischen Moraltheoretikers (vgl. Mt 7,12). Jesus ist der realen

---

<sup>30</sup> Peter, Schrifttexte (2011), 417.

<sup>31</sup> Vgl. Huber, Schrei (2011), 166.

Wirklichkeit seiner römisch-jüdischen Gesellschaft nicht fern. Er kennt das gewalttätige römische Reich, das seine palästinische Heimat unterdrückt und ihn selbst zum Tod verurteilt wird. Er lebt in dieser Gesellschaft als wahrer Mensch und Vollmitglied. Ihm geht es aber um die Offenbarung des Willens seines liebenden und barmherzigen Vaters, der die Menschheit seit jeher aus dem Gewaltzirkel führen will. Die Botschaft Jesu, so G. Lüdemann, „ist am Gewaltverzicht orientiert und der Feindesliebe, die ohne Rücksicht auf ihre Wirkung die bestehende Ordnung durcheinanderwirbelt und das Vergeltungsprinzip durchbricht. Jesus versteht, mißt und lebt die Tradition von der Liebe her, die uns erst erlaubt, menschlich, weltoffen, ja vernünftig in der Freiheit der Kinder Gottes zu leben und seiner Schöpfung treu zu bleiben.“<sup>32</sup>

### 5.1. Jesu Gewaltlosigkeit und Gehorsam bis zum Tod am Kreuz

Trotz seiner Verkündigung und seines Aufrufes zum Gewaltverzicht, trotz seiner Wunder im Volk und seines Einsatzes für Gerechtigkeit, trotz seiner selbstlosen Existenzweise als Dasein-für-die-Anderen (Pro-Existenz), musste Jesus die Gewalt und den Hass der Menschen hautnah erfahren. Ihn machten die sündigen, gewalttätigen Menschen zum Sündenbock für alle ihre Sünden.<sup>33</sup> Von diesen Menschen, die er zu heilen und zu speisen pflegte, wurde er verurteilt und hingerichtet. Er fiel nicht dem Zorn Gottes zum Opfer. Sein Schrei am Kreuz zum Vater<sup>34</sup> ist kein hoffnungsloser Ruf eines verlassenem einsamen Sohnes. Um die Menschen aus dem Abgrund der Gewalt zu holen und Gott ein neues Volk zu sammeln, wurde der Prophet von Nazaret zum „notwendigen Sündenbock“<sup>35</sup> der gesamten Menschheit. Die SünderInnen dieser Welt haben die „heilige Allianz“ gegen ihn gebildet und sind in der verstockten schrei-

---

<sup>32</sup> Lüdemann, *Das Unheilige* (1996), 121.

<sup>33</sup> Mehr zum Sündenbockmechanismus um die Person von Jesus von Nazaret bei Schwager, *Sündenbock* (1994).

<sup>34</sup> „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (Mt 27,46; Mk 15, 34).

<sup>35</sup> Vgl. Schwager, *Sündenbock* (1994), 196ff.



enden Menge repräsentiert, die seinen Tod fordert (vgl. Mk 3,6; 15,14).

Vertrauend auf seinen Vater nahm das Lamm Gottes die Sünden der Welt auf sich und ließ sich ans Kreuz schlagen. Das Kreuz Jesu wird damit zum Sinnbild der singulären und universalen Gerechtigkeit Gottes gegenüber dem Gekreuzigten – den er auferstehen ließ – und gegenüber der Menschheit, die dadurch befreit und gerettet wird. Im Matthäusevangelium wird dieser leidende Sohn Gottes mit der im Jesajabuch unbestimmten Figur vom Gottesknecht (vgl. Jes 42,1-4; 50,4-9; Mt 3,17; 12,15-21) identifiziert.<sup>36</sup> Auf die ihn vernichtende Gewalt reagiert er nicht mit Gewalt, sondern mit Sanftmut. Er selbst vernichtet nichts, um die Gewaltspirale zu stoppen und die Ära der Gewaltlosigkeit zu inaugurieren. Seine künftigen Henker spricht der matthäische Gottesknecht als Brüder an (vgl 5,21-24). Durch dieses Erlösungswerk, in dem die Menschheit wieder mit Gott versöhnt wird, antwortete der Sohn Gottes mit endloser Liebe auf den Hass und die Gewalt der Menschen. Diese dramatische Logik des Opfers Christi, der das ihm zugefügte Böse ins Gute wendete, entspricht dem Willen und dem Heilsplan seines Vaters. Wie R. Schwager es aus der synoptischen Tradition hervorhebt, besteht der Willen Gottes darin, „das Böse nicht mit Bösem zu vergelten. Auf das erlittene Unrecht und auf die geballte Macht der Sünde hat er (Jesus) deshalb nicht wie viele alttestamentliche Beter mit Rachewünschen geantwortet. Er betete vielmehr für seine Verfolger ... Obwohl Jesus das Verhalten seiner Gegner scharf kritisiert hatte, antwortete er auf ihr gewalttätiges Tun nicht mit Zorn, sondern entschuldigte sie vor seinem Vater wegen ihrer Unwissenheit“<sup>37</sup> (vgl. Lk 23,34).

Jesu skandalöses Sterben am schändlichen Verbrecherkreuz von Golgota und die unerhörte Antwort des Lammes auf das zugefügte Unrecht sind in Jesu Verkündigung des Reiches Gottes einzubetten. Im Rahmen seiner Verkündigung und seines Aufrufes zum Gewaltverzicht gibt Jesus selbst das Beispiel dafür: Er liebt seine Feinde bis zum Tod. Der Anbruch dieser göttlichen Herrschaft – in Tod und Aufer-

---

<sup>36</sup> Vgl. Apg 8,32-35.

<sup>37</sup> *Schwager*, Sündenbock (1994), 215.

stehung des unschuldigen Sohnes Gottes greifbar geworden – ist das vorläufige Ende der menschlichen Gewalt<sup>38</sup>. Dieses Königtum Gottes, das ständig (von widergöttlichen Mächten?) vergewaltigt wird (Gewaltausübung im Sinne von *βίαζο*, vgl. Mt 11,12; Lk 16,16), wirkt der zwischenmenschlichen Gewalt entgegen. Es ist eine Herrschaft des Friedens, den der auferstandene Christus – in kompletter Identität mit dem irdischen Jesus – immer wieder verkündet. Er lässt sich mit dem Friedenskönig aus Sam 9,9f (vgl. Mt 21,5) parallelisieren. Dieser Grenzen überschreitende Friede, Frucht der unendlichen Liebe Gottes, unterscheidet sich vom Frieden, wie die Welt ihn kennt (vgl. Joh 14,27). Diesen Frieden gib der Mann von Galiläa seiner österlichen Gemeinde weiter, indem er seinen versammelten JüngerInnen zusagt: „Friede sei mit euch“ (Lk 24,36; Joh 20,19.21).

## **6. Conclusio: Die christliche Gemeinde als Ort der Gewaltlosigkeit**

Die aus dem Jesusergebnis entstandene Gemeinde der ChristInnen ist von ihrem Ursprung her und in Bezug auf ihren Auftrag eine *Ekklesia* der Liebe und der Gewaltlosigkeit. Aber die Geschichte des Christentums ist leider nicht immer eine heilige, gewaltlose Geschichte gewesen. Der Umgang der Kirche mit Andersdenkenden und Andersgläubenden war nicht immer ein Beispiel für Toleranz und Gewaltverzicht. Die Exkommunikationen, die Inquisition, die Kreuzzüge, die Konfessionskriege usw. beflecken die Vergangenheit und die Ausbreitungsgeschichte der christlichen Religion. Diese Äußerungen der strukturellen, physischen sowie psychischen Gewalt der Gemeinde Christi erinnern an die gesamte Geschichte des Volkes Gottes (vom Exodus über die Exils- und Prophetenzeiten bis zur endgültigen Zerstörung des Tempels). Das sündige Volk Gottes bedurfte ständig der Umkehr und der Vergebung Gottes, um trotz seiner Gewaltbereitschaft weiterbestehen zu können. Von Bund zu Bund (Abrahambund, Noachbund, Sinaibund und Jesusbund), von einem Versöh-

---

<sup>38</sup> Vgl. *Dietrich/Lienemann* (Hgg.), *Gewalt* (2004), 201ff.

nungsbeispiel zum anderen (Jakob und Esau, Josef und seine Brüder, Jesus und seine Verfolger u.a.), von „Strafe zu Strafe“ geht Gott den Heilsweg mit seinem Volk, um es aus dem Bann der Gewalt zu befreien. Die Gabe des Gesetzes, um die gesellschaftliche Ordnung und das Zusammenleben zu regeln, gehört in diese Erziehungsgeschichte Gottes hinein.

Wie das alte Israel so ist auch das neue Israel aus allen Völkern (vgl. Mt 28,18-20) ein Volk der SünderInnen, das ständig der Erneuerung und der Umkehr bedarf (Eph 4,23).<sup>39</sup> Der Wille Gottes, den Jesus offenbart hat, ist, dass sein Volk ein gewaltloses Volk ist. Es ist daher gleichzeitig das Wesen und das Ideal der Gemeinde Gottes, ein Ort des Friedens und der Toleranz zu sein. Die Kirche Christi als Sinnbild des neuen Volkes Gottes ist „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“<sup>40</sup> Dies zeigt an, dass die Kirche nicht nur ein simples Symbol der Einheit aller Menschen sein soll, sondern auch für die Verwirklichung dieser Einheit wirken muss, indem sie sich für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt einsetzt. Wenn Bezeugen heute Arbeiten bedeutet<sup>41</sup>, so besteht der Arbeitsauftrag der christlichen Kirche darin, einen sichtbaren Beitrag für eine gewaltfreie und friedliche Welt zu leisten. Diese Arbeit muss innerhalb der eigenen Strukturen beginnen. Denn Zeugnis ablegen heißt, den gewaltlosen Christus im alltäglichen konkreten Leben der Menschen erfahrbar, ja berührbar machen.

In seinem Beitrag zum Thema „Gewaltfreiheit“ von 1982 beschrieb der deutsche Bibelwissenschaftler Nobert Lohfink das zentrale Motiv in der Bibel als „Der Weg aus der Gewalt“<sup>42</sup>. Damit wollte er für ein positiveres Verständnis von biblischen Erzählungen über Gewalt plädieren und die biblische Absage an jede Art von Gewalt erneut bekräftigen. Die Bibel erzählt über Gewalt, um die Gewaltüberwindungsstrategien und deren Wirksamkeit zum Vorschein zu bringen. Die Bibel stellt uns die Gewaltwirklichkeit vor Augen, aber sie will

---

<sup>39</sup> Vgl. *II. Vatikanisches Konzil*, LG 8.

<sup>40</sup> *II. Vatikanisches Konzil*, LG 1.

<sup>41</sup> Vgl. *Dietrich/Lienemann* (Hgg.), *Gewalt* (2004), 119.

<sup>42</sup> Vgl. *Lohfink*, *Kirchenträume* (1982), 112-135.

nicht zur Gewalt aufrufen. Der Mensch leidet täglich unter Gewalt und übt sie selbst aus – mag diese physisch, psychisch, strukturell oder verbal sein. Diese Tatsache ist so alt wie die Menschheit selbst. Das biblische Reden über Gewalt und vor allem über die „Gewalttaten“ Gottes ist *theologisches Reden*. Begriffe wie Rache, Zorn, Macht oder Gewalt Gottes sind nur in der gesamten Bildsprache sowie in der Ganzheit der jüdischen und christlichen Heiligen Schriften zu verstehen. Im großen Rahmen der biblischen Redeweisen wird Gott unter anderem als König vorgestellt. Im Unterscheid zu irdischen KönigInnen und MachthaberInnen ist JHWH der liebende König, der über alles herrscht ohne negative vernichtende Gewalt anzuwenden. Seine Vollmacht (*Exousia*) ist die Gewalt, die der menschlichen und teuflischen Gewalt (*bia*) entgegenwirkt. Diese Gewalt ist der einzige sichere Schutz für sein Volk, besonders für die Armen und die Unterdrückten. Um seine Schöpfung wiederherzustellen und die Menschen aus der Herrschaft der Gewalt und der Sünde freizukaufen, initiierte er einen Erlösungsprozess, der bis zum endzeitlichen Sieg über Satan und seine Handlanger laufen soll.

Diese Art, die Gewalttätigkeit zu verstehen, impliziert eine nähere und sorgfältige Auseinandersetzung mit der Bibel. Meine Ausführungen, die primär bibeltheologisch und textpragmatisch orientiert waren, stellen einen Deutungsversuch für ein Phänomen mit vielen Facetten dar. Die erreichten Ergebnisse meiner Untersuchung sind daher nicht erschöpfend, wollen aber doch eine hilfreiche Annäherung an ein Vollverständnis der sogenannten „dunklen Seite(n) Gottes“ bieten. Das Endresultat dieses Beitrags kann in fünf Thesen zusammengefasst werden:

1. Die Bibel erzählt von Menschen und deren gesellschaftlichen Wirklichkeiten in Bezug auf ihr Verhältnis zum schöpferischen Gott im Lauf der Heilsgeschichte: von der Schöpfung über die Auserwählung Israels bis zu dem durch Jesus Christus versammelten neuen Volk Gottes aus allen Nationen. Es ist die eine, einzige und ununterbrochene Geschichte Gottes mit seinem Volk.
2. Diese Geschichte von Menschen mit Gott kennt auch das Phänomen Gewalt, beschreibt unverhüllt seine typischen Erscheinungswei-

sen und stigmatisiert es wie kaum ein anderes Buch der Weltliteratur. Dabei muss immer unterschieden werden zwischen der zwischenmenschlichen Gewalt, die das Leben oft zerstört und vernichtet, und der das Leben mehrenden Gewalt Gottes.

3. Die biblische Rede von der „Gewalt“ Gottes ist eine allegorische Rede, die die Liebe, die Gerechtigkeit und die Leben schaffende (Voll-)Macht Gottes zum Vorschein bringen will. In seiner „Pädagogik“, das Menschengeschlecht aus dem Bannkreis der Gewalt herauszuholen, bedient sich Gott verschiedener Mittel, um seinen Heilsplan zu verwirklichen. Er wirkt der negativen menschlichen Gewalt durch seine positive Gewalt entgegen, er gibt seinem Volk Gesetze und beauftragt schließlich seinen eigenen Sohn, durch Gewaltlosigkeit die irdische Gewaltspirale zu durchbrechen.

4. Im Wirken, Sterben und Auferstehen Jesu Christi wird das wahre Gesicht des biblischen Gottes offenbar. Gott ist kein Gott der Rache und des Zornes, sondern Liebe und Barmherzigkeit machen sein Wesen aus. In seiner Gerechtigkeit will er, dass alle von der Sünde und der Gewalt gerettet werden. In seinem Wirken durch und an seinem Sohn Jesus Christus wird die sündig gewalttätige Welt besiegt und entsteht die eschatologische Gemeinschaft der Auserwählten.

5. Die Gemeinschaft der JesusbekennendenInnen hat den Auftrag, die im dramatischen Christusereignis erfahrene grenzenlose Liebe Gottes sowie Jesu Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit für alle Menschen erfahrbar zu machen, beginnend in ihren eigenen Lebensräumen. Das über Jesus Christus abzulegende Zeugnis ist die Freudenbotschaft des Sieges der Liebe über den Hass, des Friedens über die Gewalt, des Lebens über den Tod.

## Literatur

*Backhaus, Franz Josef*, „JHWH, mein Gott, rette mich!“ Menschliche Gewalt und göttliche Gerechtigkeit in Psalm 7, in: BiKi 66 (2011), 150-158.

*Baumann, Gerlinde*, Kraft/Macht (TBLNT II), Wuppertal 2000.

*Baumann, Gerlinde*, Gottes Gewalt im Wandel. Traditionsgeschichtliche Studien zu Nahum 1,2-3 (WMANT 108), Neukirchen-Vluyn 2005.

- Bee-Schroedter, Heike*, Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen. Historisch-exegetische und empirisch-entwicklungspsychologische Studien (SBB 39), Stuttgart 1998.
- Betz, Otto / Ego, Beate / Grimm, Werner* (Hgg.), Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003.
- Derrida, Jacques*, Gesetzeskraft: Der „mystische Grund der Autorität“ (Aus dem Franz. von Alexander García Düttmann), Frankfurt am Main 1998.
- Desjardins, Michel*, Peace, violence and the New Testament, Sheffield 1997.
- Dietrich, Walter / Mayordomo, Moisés*, Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005.
- Dietrich, Walter / Lienemann, Wolfgang* (Hgg.), Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 2004.
- Düringer, Hermann* (Hg.), Monotheismus: eine Quelle der Gewalt, Frankfurt am Main 2004.
- Frankemölle, Hubert*, Frühjudentum und Urchristentum: Vorgeschichte, Verlauf, Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr) (KSfTh 5), Stuttgart 2006.
- Gebara, Ivone*, Die dunkle Seite Gottes: Wie Frauen das Böse erfahren, in: TDW 27 (2000).
- Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich*, Psalmen 51-100 (HThKAT), Freiburg im Breisgau-Wien u.a. 2000.
- Huber, Konrad*: Schrei nach Vergeltung, göttliche Gewalt und Sieg des Lammes. Gewalt in der Johannesoffenbarung, in: BiKi 66 (2011), 164-168.
- Keller, Christoph*, Gott – der Pädagoge (Bibel konkret 4), Berlin 2008.
- Klauck, Hans-Josef*, Die religiöse Umwelt des Urchristentums (KSfTh 9/1), Stuttgart 1995.
- Kollmann, Bernd*, Neutestamentliche Wundergeschichten. Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis, Stuttgart 2002.
- Lang, Martin*, Gott und Gewalt in der Amosschrift (FzB 102), Würzburg 2004.
- Lohfink, Norbert*, Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg im Breisgau 1982.
- Lüdemann, Gerd*, Das Unheilige in der Heiligen Schrift. Die andere Seite der Bibel, Stuttgart 1996.
- Matthews, Shelby / Gibson, E. Leigh* (Ed.), Violence in the New Testament, New York-London 2005.
- Niedermayer, Hannelore*, Gewalt-tätiger Gott? Phänomenologische Spurensuche zur Gewalt Gottes im Neuen Testament, in: PzB 19 (2010), 35-47.
- Pesch, Rudolf*, Die Apostelgeschichte (EKK V/I), Zürich-Köln 1986.
- Peter, Karin*, Apokalyptische Schrifttexte: Gewalt schürend oder transformierend? Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Lesart der Offenbarung des Johannes, Wien 2011.
- Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert*, Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung, Freiburg im Br. 1966.

- Scharbert, Josef*, Genesis 1-11 (NEB 5), Würzburg 1983.
- Schneider, Gerhard*, Die Apostelgeschichte I (HTK V/I), Freiburg-Wien 1980.
- Schüle, Andreas*, Die Urgeschichte (Gen 1-11) (ZBK 1/1), Zürich 2009.
- Schwager, Raymund*, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, Wien-München 1994.
- Seebass, Horst*, Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996.
- Stiwe, Martin / Vouga, Francois*, Bedeutung und Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament. Ein theologischer Essay (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 19), Tübingen 2011.
- Von Harnack, Adolf*, Neue Studien zu Marcion (TU 14), Leipzig 1923.
- Wénin, André*, Pas seulement de pain...Violence et alliance dans la Bible. Essai (LeDiv 171), Paris 1998.