

2. ÖKT, München 2010
Vortrag im „Zentrum Bibel“
Fr. 14.5. 11⁰⁰-12³⁰, ICM, Saal 14

Jürgen Ebach

Nicht den Frieden, sondern das Schwert!?

Drängende Fragen an Texte, die von Gewalt sprechen.

Es geht heute morgen, liebe Zuhörende und später auch Mitredende, mit dem Untertitel dieser Veranstaltung um drängende Fragen an (biblische) Texte, die von Gewalt sprechen. Dass und wie in der Bibel von Gewalt die Rede ist, verstört viele, die ihren Glauben auf die „Schrift“ gründen, und für andere wird es zum Grund der strikten Ablehnung von Bibel und Kirche. Während manche Kritikerinnen und Kritiker in den Gewalttexten den vorherrschenden Ton der Bibel erkennen wollen und dann zu maßlosen Urteilen kommen, möchten andere, denen die Bibel wertvoll ist, das Thema gern klein halten. Wer die Psalmen nur aus den amputierten Fassungen kennt, die in den Gesangbüchern stehen, wird den Gewaltphantasien und Rachewünschen in manchen Psalmen gar nicht begegnen und die immer wieder inkriminierten Gewalterzählungen sind selten Predigttexte. Umso verstörender wirken sie dann auf die, denen sie in der Bibellektüre begegnen. Sollen oder können wir den drängenden Fragen, die sich mit den Gewalttexten der Bibel verbinden, dadurch entgehen, dass wir jene Passagen verdrängen und uns ganz auf die Friedenslinie der Bibel beziehen? Wird nicht gerade dann die Wiederkehr des Verdrängten zur noch größeren Last?

Es gibt ein weiteres Modell im Umgang mit biblischen Gewalttexten. Man verdrängt sie nicht, aber man erklärt sie für ein Merkmal des *Alten* Testaments, von dem sich die Gewaltlosigkeit und die Friedensbotschaft des Neuen abhebe. Dieses Modell war und ist wirksam. Noch immer gibt es Christenmenschen, die das Gebot der Nächstenliebe für ein Wort Jesu gegen das Alte Testament halten und nicht wissen, dass Jesus, wenn er die Gottes- und die Nächstenliebe zusammen zum Hauptgebot erklärt, aus dem Alten Testament zitiert und darin mit anderen jüdischen Lehrern einig ist. Und manche, die wissen, dass die Nächstenliebe in 3. Mose 19,18, also im Alten Testament geboten ist, wollen wenigstens daran festhalten, dass die Feindesliebe etwas genuin Neutestamentliches sei. Auch das stimmt nicht – wie so viele vorgebliche Unterschiede zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Erschreckende

Gewalttexte finden sich auch im Neuen Testament und das biblische Buch, das am allermeisten von Gewalt durchzogen ist, ist die Johannesoffenbarung an dessen Ende.

Ich bin darum froh, dass der mir vorgegebene Haupttitel dieser Veranstaltung aus dem Neuen Testament stammt. In Mt 10,34 steht der Satz Jesu: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“

Ein erschreckender Satz! Jesus ist gekommen, um das Schwert zu bringen und nicht den Frieden. Ich werde, liebe Zuhörende, in meinem Referat vor allem von alttestamentlichen Gewalttexten sprechen – *auch*, weil ich als Alttestamentler davon mehr verstehe, aber vor allem, weil es vor allem Texte der hebräischen Bibel sind, mit denen sich das verstörende Gewaltthema verbindet –, aber ich will zunächst etwas zu diesem Jesuswort sagen. Dabei können bereits Grundfragen der Lektüre biblischer Gewalttexte deutlich werden. Also noch einmal jener Satz:

„Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“ Der Autor eines wissenschaftlichen Kommentars bemerkt, man erwarte diesen Satz eher im Koran als im Evangelium. Sollte Jesus wirklich sagen, das Ziel seines Kommens sei das Schwert? Geht es um militante Mission? Oder haben die Recht, die in diesem Satz den Aufruf zu einem innerseelischen Kampf um Glauben und Wahrheit sehen? Der Kontext zeigt, dass es um beides nicht geht, weder um ein spirituelles Ringen noch gar um die Ausbreitung des Christentums mit Feuer und Schwert. Ja, es geht überhaupt nicht um ein *Ziel*, sondern um die Beschreibung einer *Erfahrung*. Denn das Schwert, von dem hier die Rede ist, ist die Folge der Friedensbotschaft der Jüngerinnen und Jünger Jesu. Es geht um die Erfahrung der Verfolgung, darum, dass die Friedensbotschaft den unerbittlichen Widerstand derer hervorruft, denen sie nicht passt. Es geht um die Erfahrung der Trennung bis in die engste Familie. „Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter; und die Hausgenossen eines Menschen werden seine Feinde sein.“ So geht es weiter im Text. Nicht ausgeübte Gewalt als Ziel der Botschaft Jesu ist das Thema, sondern die Erfahrung erlittener Gewalt. „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“ Das „um zu“ ist nicht final,

sondern konsekutiv. Der Satz formuliert keine Norm, sondern eine Folge; die Gewalt wird nicht *propagiert*, sondern als *Erfahrung* wahrgenommen. Die Unterscheidung von Norm und Realität erweist sich für die biblischen Gewalttexte als grundlegend. Sie zeigt sich oft erst beim zweiten Hinsehen. Es reicht nicht aus, ein biblisches Wort zu zitieren, sondern es bedarf genauerer Blicke auf die Kontexte und die jeweiligen grammatischen und literarischen Formen. Oft klingen biblische Worte und Geschichten auf den zweiten Blick ganz anders als auf den ersten. Ich würde mir dann aber auch wünschen, dass Worte des Koran ebenso genau und kenntnisreich gelesen und interpretiert werden. Wer (wie der zitierte Kommentator) den Satz aus dem Matthäusevangelium eher im Koran erwarten würde, muss sich fragen lassen, ob seine Erwartung an Sätze des Koran nicht auch kurzschlüssig sein könnten. Zu welchen Ergebnissen kämen wir, wenn wir die Texte des heiligen Buches des Islam so sorgsam, so kenntnisreich auslegten, wie wir es bei Bibeltexten inzwischen gelernt haben? Jedenfalls reicht es ebenso wenig, einzelne Sätze aus dem Koran zu zitieren und sie biblischen entgegen zu setzen, wie es reicht, einzelne Sätze des Alten Testaments zu zitieren, um sie dann vorgeblich ganz anderen des Neuen entgegen zu setzen. Mir war diese Bemerkung sehr wichtig, aber ich möchte mich nun dem mir gestellten Thema zuwenden und nach der Gewalt in der Bibel fragen.

Tatsächlich nimmt das Thema „Gewalt“ in ihr einen großen Raum ein. In vielen Erzählungen ist von Krieg und anderer Gewalt die Rede, Moralische Prinzipien werden gewaltbewehrt zur Norm erhoben, Rache- und Gewaltphantasien durchziehen biblische Gebete, Gott selbst wird angerufen, mit Gewalt seine Herrschaft zu realisieren. Gewalt ist eine biblische Realität. Gewalt ist eine *historische* Realität. Wie kann man erwarten, dass die Bibel etwas mit der Realität des Lebens von Menschen und Völkern zu tun habe, wenn die Realität der Gewalt dabei ausgeblendet wäre? Und doch bleibt das Erschrecken vor der Gewalt, die in der Bibel zur Sprache kommt. Damit diese Überlegungen nicht zu abstrakt bleiben, will ich eine Reihe von biblischen Gewalttexten in Erinnerung rufen. Ich nenne dabei einen Teil der Texte, an denen sich immer wieder die Debatte um die Gewalt entzündet.

Bereits das vierte Kapitel der Bibel erzählt von einer furchtbaren Gewalttat. Kain erschlägt seinen Bruder Abel. Das erste, was von der Menschheit im nachparadiesischen, d.h. im realen Leben berichtet wird, ist der Brudermord. Der Brudermord wird selbstredend nicht gerechtfertigt; er wird als schwerste Zerstörung der Menschengemeinschaft ins Bild gesetzt. Und doch bleibt der Mörder am Leben. Mehr noch: er wird zum Ahnherrn der Geschichte der

Kultur und Zivilisation. Tötet Kain ein Viertel der Menschheit, so beschließt zwei Kapitel später Gott selbst, die ganze Schöpfung auszulöschen. Gott reute seine Schöpfung, heißt es, der Schöpfer ist seine Schöpfung leid. In der universalen Flut wird das Leben von Mensch und Tier vernichtet, ausgenommen sind allein Noah mit seiner engsten Familie sowie Tierpaare aller Gattungen. Der gestrige Bibelarbeits-text aus 1. Mose 9 erzählt von Gottes Bund und vom Symbol des Regenbogens, aber die schönen Worte und Bilder sollten nicht vergessen lassen, dass dieser Bund auf Leichenbergen errichtet ist. In den Wassern der Flut versinken Tiere und Menschen, Säuglinge und Alte. Können die alle schuldig sein? Gab es nur den einen braven Noah? Was ist von der Güte eines Gottes zu denken, der über Leichen geht? Wie eine kleinere Wiederholung der Sintflut liest sich in 1. Mose 19 die Geschichte vom Untergang von Sodom und Gomorrha. Zwei Städte versinken in Feuer und Asche, abermals trifft es die Mächtigen und die Ohnmächtigen, abermals sind auch die Kinder nicht verschont. Drei Kapitel danach verlangt Gott von Abraham, dass der seinen eigenen, seinen, wie es in 1. Mose 22 heißt, einzigen und geliebten Sohn Isaak schlachtet. Ist klar geworden, dass Abraham dazu bereit ist, wird ihm das Tun erlassen. Was ist das für ein Gott, der solche Gehorsamkeitsproben fordert? Es ist nur zu verständlich, dass viele meinen, diese Geschichte jedenfalls habe in Kinderbibeln und Schulbüchern nichts zu suchen. Im Neuen Testament wird der Tod Jesu mit Abrahams Tun in Beziehung gesetzt: Gott selbst ging noch weiter – er ließ seinen Sohn töten. Kam zu Isaaks Rettung immerhin noch ein Engel, so kam zur Rettung der Tochter Jeftas (Ri 11) kein Engel; diese Frau wurde getötet, und sie hat in der biblischen Überlieferung nicht einmal einen Namen.

Gehen wir weiter in unserer Schreckensreise durch die Bibel. Im 2. Mosebuch geht es um die Befreiung Israels aus dem ägyptischen Sklavenhaus:

„Ich bin Adonaj, bin dein Gott, weil ich dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus, dem Arbeitshaus herausgeführt habe. Du sollst keine anderen Götter haben mir ins Angesicht!“

So beginnen die „Zehn Gebote“. Der Exodus aus Ägypten ist kein Ereignis unter anderen, er ist das Urdatum der Geschichte Israels und der biblischen Theologie. Um Befreiung geht es, aber wie wird diese Befreiung ins Werk gesetzt? Da sind die ägyptischen Plagen: Wasser verwandelt sich in Blut, Frösche, Stechmücken und Stechfliegen überschwemmen Ägypten, eine Viehpest trifft das Land, Finsternis legt sich auf ganz Ägypten. Immer neue Katastrophen

schlagen das Land, zuletzt tötet ein unheimlicher Repräsentant Gottes alle ägyptische Erstgeburt – vom Prinzen im Hause Pharaos bis zum Sohn der ärmsten Magd, die an den Mühlsteinen sitzt, wie es ausdrücklich heißt. Trugen die kleinen Kinder Schuld an Israels Versklavung? Endlich lässt Pharaos das Volk ziehen, aber bald bereut er das wieder und jagt mit seinem Heer den Fliehenden nach. Am Schilfmeer kommt es zur Entscheidung: Israel geht trockenen Fußes durch die zurückweichenden Wasser, aber über Pharaos und seinem Heer schlagen die Fluten zusammen und alle ertrinken. Dass die großen Chefs der Gewaltherrschaft ihrerseits durch Gewalt beseitigt werden, mag man akzeptieren, dass die Soldaten Pharaos ertrinken, lässt sich auch verstehen, aber wir sollten es nicht als kindliche Sentimentalität abtun, wenn Grundschulkinder gegen diese Geschichte protestieren und fragen, warum denn Gott auch die armen Pferde ertrinken ließ.

Das der ägyptischen Knechtschaft entronnene Volk Israel kommt an den Gottesberg Sinai. Dort vermittelt Mose ihm eine große Reihe von Geboten, zu denen auch der in 2. Mose 21 stehende und in weiteren Rechtstexten wiederholte Grundsatz „Auge um Auge“ gehört, der zum Inbegriff eines inhumanen Vergeltungsrechts geworden ist. Eine ganze Reihe dieser Gebote droht denen, die sie übertreten, die Todesstrafe an.

Auf den Exodus folgt die sogenannte Landnahme. Israels Ansiedlung im Lande Kanaan schildert die Bibel als militärische Eroberung. Städte werden zerstört, die Beute verfällt dem Bann, d.h. der Vernichtung. Auch wenn sich die Ansiedlung der Israelstämme historisch recht anders und durchaus weniger militant vollzogen hat, bleibt die Frage, warum die Bibel selbst die Eroberung des Landes so martialisch, so gewalttätig und unerbittlich darstellt. Ist das nicht noch schlimmer, wenn sich die tatsächlichen Ereignisse nicht so abgespielt haben? Von Kriegen, die Gott selbst gebietet, ist auch weiterhin die Rede. Als der König Saul nach dem Sieg über die Amalekiter auf die Vollstreckung des Banns verzichten und den feindlichen König leben lassen will, kommt der alte Prophet Samuel persönlich und haut den König Agag in Stücke. So ist es in 1. Sam 15 zu lesen. Tritt hier nicht atavistische Grausamkeit an die Stelle humanerer Kriegsführung? Was ist das für ein Prophet und was ist das für ein Gott, in dessen Namen und Auftrag dieser Prophet tätig wird?

Ziemlich am Ende der hebräischen Bibel steht das Buch Ester. Es erzählt vom Versuch eines persischen Hofbeamten namens Haman, alle Juden und Jüdinnen im Lande umzubringen. Mit Hilfe der jüdischen Prinzessin Ester gelingt es deren Onkel Mordochai das Komplott

aufzudecken und zu verhindern. Doch die Freude über die Rettung der Verfolgten, die bis heute im jüdischen Purimfest erinnert und karnevalesk re-inszeniert wird, weicht bei vielen Lesenden dem Entsetzen angesichts des Buchschlusses, der davon erzählt, wie die Juden ihrerseits Rache nehmen und nicht nur den Urheber des Mordanschlags Haman, sondern alle seine Söhne aufhängen. Und damit nicht abermals der Eindruck entstehen kann, als seien solche Gewalterzählungen eine Eigentümlichkeit vor allem des Alten Testaments, bedarf es nur eines Blickes in die Johannesoffenbarung, des letzten Buches des Neuen Testaments, um zu sehen, wie dort Menschenmassen getötet werden und im ewigen Höllenpfuhl brennen.

Ich breche diese Schreckensreise durch die Bibel ab. Manch andere Texte ließen sich hinzufügen, aber einige von denen kamen zur Sprache, an denen sich die Vorbehalte gegen die Bibel und ihre Rede von Gewalt vor allem festmachen. Wie soll man mit diesen Worten und Texten umgehen? Das wird ja dann noch schwieriger, wenn die Annahme scheitert, zwar sei in den ganz alten Bibeltexten noch viel von Gewalt die Rede, doch man könne einen Fortschritt wachsender Humanität und zunehmender Abkehr von den Gewaltprinzipien wahrnehmen und diese Linie in die Gegenwart fortschreiben. Noch einmal: ein Blick ins allerletzte Buch der ganzen christlichen Bibel und eines seiner jüngsten, eben die Apokalypse des Johannes, lässt diesen Weg als verfehlt erkennen. Was bleibt als Möglichkeit?

Eine Möglichkeit wäre, jene Gewalttexte zwar nicht zu verdrängen oder gar zu leugnen, doch nicht auf sie zu setzen, sondern sich auf die Suche nach Gegentexten zu machen. Wir könnten die genannten Texte einmal so stehen lassen und nun von ganz anderen in der Bibel sprechen, solchen, die auf Gewaltlosigkeit setzen und Frieden zur Norm erheben. Und dann könnten wir uns darauf verständigen, uns lieber auf diese Worte der Bibel zu beziehen, um in ihrer Fluchtlinie in unserer gegenwärtigen Theorie und Praxis Gewaltlosigkeit zu leben. Gewiss, es gibt solche Texte, es gibt sie in großer Fülle – im Neuen und im Alten Testament. Doch ich will diesen Weg nicht gehen, denn dabei kämen zwar schöne Worte und Texte in den Blick, aber die von nicht wenigen als geradezu vorherrschend behauptete und von vielen immerhin als beklemmend empfundene Gewalt in der Bibel bliebe davon unberührt. Und dann bliebe es bei dem Dilemma, dass wir bei bestimmten Gelegenheiten ein Wort der Bibel zitieren, um mit ihm für Frieden und Gewaltlosigkeit einzutreten, und dass wir dann in Verlegenheit kommen, wenn andere eben andere Worte der Bibel zitieren, nämlich das „Auge um Auge“ oder die von Gott der Tötung preisgegebenen Kinder oder die Zumutung an Abraham, seinen eigenen Sohn zu schlachten oder die Rache der Juden im Esterbuch oder die ewig Brennenden der

Apokalypse oder noch so manches andere und damit die Glaubwürdigkeit der ganzen Bibel in Zweifel ziehen.

Also soll nicht von „Gegentexten“ die Rede sein? Doch, aber ich will als „Gegentexte“ gegen die biblische Gewaltlinie eben die ins Spiel bringen, die in unserer „Schreckensreise“ gerade als Modelltexte der Gewaltlinie fungierten. Ich behaupte nämlich, dass gerade die Bibeltexte, die besonders oft zur Begründung der These herangezogen werden, die Bibel sei ein grausames Buch, bei genauerem Hinsehen das Gegenteil zeigen. Begeben wir uns also noch einmal auf dieselbe Reise und halten wir an einigen Stationen etwas länger an! Dabei empfiehlt sich allerdings eine Zwischenüberlegung.

Ist die Bibel ein grausames Buch? Kann ein Buch grausam sein? Ist ein Buch grausam, wenn es Gewalt und Grausamkeit als ein Thema hat oder Gewalt und Grausamkeit als Realität wahrnimmt? Dann wäre die Bibel ein grausames Buch, aber ebenso Grimms Märchen, Homers Epen, Shakespeares Hamlet, das Strafgesetzbuch und das Tagebuch der Anne Frank. Oder ist ein Buch grausam, wenn es Gewalt und Grausamkeit billigt? Dann wird die Sache, was die Bibel betrifft, viel schwieriger. Halten wir zunächst die Differenz zwischen Realität und Norm fest. Auf sie stießen wir ja bereits bei unserem Ausgangstext, dem Schwertwort Jesu. Dazu kommt als ebenso wichtige Unterscheidung die zwischen Norm und Praxis. Beide Unterscheidungen machen auf ein weiteres Problem aufmerksam, das der Wirkungsgeschichte. Was nämlich geschieht, wenn die Beschreibung zur Maxime, die Faktizität zur Norm und die Norm zur Praxis wird?

Ich verdeutliche das an einer Frage, die weniger mit der nackten Gewalt zu tun hat, von der bisher die Rede war, sehr wohl aber mit Gewaltstrukturen. Die Paradiesgeschichte in 1. Mose 2 und 3 erzählt wie es dazu kam, dass die Menschen so leben müssen, wie sie leben, warum und wie sie das eigentlich für sie bestimmte heile, wenn auch unselbständige Lebens im Garten in Eden verloren, wie es zur Autonomie kam, was aber auch der Preis der Autonomie ist. Kennzeichen des Verlustes des Paradieses ist eine Reihe von Lebensminderungen für die an der Übertretung des Gebots Beteiligten. Die Schlange wird fortan auf dem Boden kriechen, sich von Erdstaub ernähren müssen, und härteste Feindschaft ist gesetzt zwischen Schlangen- und Menschenkindern. Der Ackerboden ist verflucht um des Menschen willen und wird seinen Ertrag nur noch widrig hergeben. Und die Frau wird mit Schmerzen gebären und nach dem Manne verlangen und ihm untertan sein. Es handelt sich um die Beschreibung und

Erklärung eines Zustandes. Mit dem Zustand verbinden sich Fragen: Warum eigentlich ist es so? Könnte es denn nicht auch ganz anders sein? Könnte es auch wieder anders werden? Ist *das* das Leben, das Gott für die Menschen vorgesehen hat? Warum gibt es da diese absonderlichen Tiere, die keine Beine haben, am Boden kriechen und uns und unsere Kinder mit ihrem Gift bedrohen? Warum hat Gott ein solches Tier erschaffen? Warum ist etwas so Schönes wie die Geburt eines Kindes mit solchen Schmerzen für die Mütter verbunden? Warum ist so schwere Arbeit unser Los, warum die vielen Steine, die Disteln, die Dornen, all die Mühsal für das tägliche Brot? Und warum ist das Leben zwischen den Menschen von Herrschaft und Gewalt bestimmt? Warum herrschen Männer über Frauen? Ist *das* das Leben, das Gott uns Menschen von Beginn an und für alle Zeiten bestimmt hat? 1. Mose 3 erklärt, warum und wie es zu diesem Zustand gekommen ist. Die Erzählung markiert eine Differenz zwischen dem, was ist, und dem, was hätte sein können. Der gegenwärtige Zustand wird als gemindert und beschädigt empfunden. Mit der Erklärung wird das, was als so seiend erklärt wird, keineswegs mit dem Schöpferwillen gleichgesetzt oder gutgeheißen. Der Text beschreibt eine Realität. Dass Männer über Frauen herrschen ist in der patriarchalen Gesellschaft des biblischen Israel Realität. Dass Schlangen auf dem Boden kriechen und Menschen angreifen, ist eine Realität des bäuerlichen Israel. Aber selbst an diesem Punkt ist das, was ist, nicht alles. Prophetische Verheißungen entwerfen eine Welt, in der der Wolf Schutz beim Lamm findet, Leoparden und Ziegenböcke einträchtig leben wie Kuh und Bärin und kleine Kinder und Giftschlangen Frieden schließen. Weil das, was ist, nicht alles ist, kann das, was ist, sich ändern. Das aber gilt nun auch für das in 1. Mose 3 beschriebene Herrschaftsverhältnis zwischen Mann und Frau. Es ist erstaunlich, dass die patriarchale Struktur gerade nicht mit dem Schöpferwillen in eins gesetzt, sondern als Zustand der Minderung verstanden wird. Die hier beschriebene Realität ist gerade keine ewige Norm.

Was aber, wenn man aus der Realität eine Norm und aus der Norm eine Praxis macht? Noch bis ins 19. Jahrhundert hat man gebärenden Frauen Schmerzmittel verweigert, denn in der Bibel stand ja: „Mit Schmerzen sollst du gebären ...“ Und ganz entsprechend wurden auch die Sätze, die die Herrschaft des Mannes über die Frau beschreiben, zu solchen, die die Herrschaft des Mannes über die Frau als schöpfungsgemäße und naturgegebene Norm begründen. Aus der *Beschreibung* einer Gewaltstruktur wurde (mit geringer, aber ungeheuer folgenreicher Verschiebung der Perspektive) eine *Propagierung* der Gewaltstruktur.

Schärft dieses Beispiel die Differenz zwischen Realität und Norm ein, so lässt sich an einem anderen die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Norm und Praxis demonstrieren. Ich meine das bereits angesprochene „Auge um Auge“. Ich lese den entsprechenden Abschnitt aus dem 2. Mosebuch. Dort ist im Rahmen von Entschädigungsregeln für willentliche und nicht beabsichtigte Schädigungen von Menschen und Tieren von einem Präzedenzfall die Rede. In 2. Mose 21,22-25 heißt es (ich lese aus der Einheitsübersetzung):

Wenn Männer miteinander raufen und dabei eine schwangere Frau treffen, so daß sie eine Fehlgeburt hat, ohne daß ein weiterer Schaden entsteht, dann soll der Täter eine Buße zahlen, die ihm der Ehemann der Frau auferlegt; er kann die Zahlung nach dem Urteil von Schiedsrichtern leisten. Ist weiterer Schaden entstanden, dann mußst du geben: Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß, Brandmal für Brandmal, Wunde für Wunde, Strieme für Strieme.

Sprachlich und sachlich zeigt sich die „Auge-um-Auge-Passage“ als eine Erweiterung des ursprünglichen Textes. So ist es an allen Stellen, in denen diese sogenannte Talion bestimmt ist. Das entscheidende Wort ist das mit „um“ oder „für“ (Auge um Auge, Auge für Auge) übersetzte hebräische Wort *tachat*, welches die Äquivalenz bezeichnet. Die Passagen sind an allen Stellen spätere Hinzufügungen zu den Abschnitten, nach denen Schädigungen durch Ersatzzahlungen kompensiert werden sollen. Es handelt sich hier also nicht, wie man zuweilen hört, um ein altes Recht, das immerhin bereits durch die Bestimmung der Verhältnismäßigkeit der Vergeltung gekennzeichnet sei, doch noch nicht die Humanität späterer Normen widerspiegele. Die Frage lautet also nicht, warum uralte Normen hier noch stehen geblieben sind, sondern, warum sie später in ein schon formuliertes Entschädigungsrecht eingefügt wurden. Handelt es sich um einen Rückschritt, eine Archaisierung des Rechts? Nehmen wir die Frage hinzu, wie sich die Norm zur Praxis verhält. Was das angeht, so ergibt sich ein klarer Befund. Es gibt in der biblischen und jüdischen Rechtspraxis nicht einen einzigen Fall, in dem man so verfahren wäre, in dem man also einem, der einem anderen ein Auge ausschlug, ein Auge ausgeschlagen hätte usf. Es gibt rabbinische Debatten über die Frage, was denn sei, wenn das Auge des Geschädigten größer gewesen sei als das des Schädigers oder wenn es sich bei dem einen um einen Einäugigen handele. Diese nur auf den ersten Blick abstrusen Überlegungen verdeutlichen: Es gibt keine gerechte Möglichkeit, praktisch so zu verfahren. Die wirkliche Äquivalenz zwischen Auge und Auge lässt sich nicht in Praxis verwandeln. Die als einzig angemessen verstandene Praxis

war stets die der Entschädigung. Warum aber formulierte man dennoch diese Bestimmung? Was soll sie leisten, wenn sie gerade nicht zur Rechtspraxis wird? Nun, die Praxis der in Geld zu entrichtenden Entschädigung enthält ein doppeltes Problem. Ist es gerecht, wenn zur Aufbringung einer auferlegten Entschädigungszahlung ein Armer seine Existenz verliert, womöglich sich oder seine Kinder in Schuldklaverei verkaufen muss, während ein Reicher sozusagen mal eben sein Scheckbuch zückt? Und ist es überhaupt gerecht, Leib und Leben von Menschen in Geld umzurechnen? Es sind diese Fragen, die die sozialkritischen Propheten Israels gestellt haben. Die „Auge-um-Auge-Bestimmungen“ reagieren auf die prophetische Kritik. Sie halten fest, dass einzig ein Auge einem Auge äquivalent ist, einzig ein Leben den Wert eines Lebens abbilden kann. Das bedeutet, wie wir sahen, gerade nicht, dass eine realisierte Vergeltung zur Rechtspraxis würde. Weiterhin bleibt es bei den Ersatzleistungen in Geldform. Aber die Bestimmungen halten fest, dass damit zwar die Folgen des Schadens, soweit es denn in der Praxis möglich ist, gemildert sind, dass aber der Schaden nicht wieder gut gemacht ist.

Die in der Adenauerzeit begonnenen Entschädigungszahlungen an jüdische Opfer des Naziterrors hatten die fatale Bezeichnung „Wiedergutmachung“. Kann, mit wie viel Geld auch immer, wieder gut gemacht werden, was Jüdinnen und Juden und den anderen Opfern von Deutschen angetan wurde? Die Frage beantwortet sich selbst. Aber wäre es denn etwa richtig, darauf zu verweisen, dass Geld ohnehin nichts wieder gut machen könne, und deshalb auf Entschädigungen zu verzichten? Wer dafür plädiert, Entschädigungszahlungen zu leisten und dabei sehr wohl zu wissen, dass solche Entschädigungen nichts wieder gut machen, verhält sich eben so, wie es die „Auge-um-Auge-Passagen“ der Bibel fordern.

Kann man nun noch daran festhalten, dass sich im „Auge um Auge“ der Bibel ein archaisches, inhumanes, grausames, gewalttätiges Rechtsverständnis manifestiere? Wir sehen, wie entscheidend die Differenzierung von Norm und Praxis ist. Wir sehen aber auch die Gefahr, die in der Verwischung dieser Differenz aufscheint.

Die genannten Beispiele haben die Ausgangsfragen bereits verschoben. Aber es bleibt noch genug an Erschrecken angesichts biblischer Gewalttexte. Ich bin es also noch schuldig, meine Behauptung einzulösen, dass eben die als Beispiele biblischer Gewalttexte in Erinnerung gerufenen Geschichten und Worte der Bibel eben jene „Gegentexte“ sind. Machen wir uns also auf eine zweite Reise durch die Texte. Ich stelle diese Reise, bei der wir nur an einigen

Stationen anhalten können, unter die Überschrift: Gewalt muss zu Wort kommen, damit Gewalt nicht das letzte Wort behält.

Bereits das vierte Kapitel der Bibel erzählt von einer furchtbaren Gewalttat. Kain erschlägt seinen Bruder Abel. Das erste, was von der Menschheit im nachparadiesischen Leben berichtet wird, ist der Brudermord. Kain, dessen Arbeit nicht den erhofften Ertrag hatte, ertrug es nicht, dass sein Bruder Abel erfolgreich war. Die Erzählung beschreibt, wie aus Frustration Gewalt wird, wie das Gefühl, im Leben zu kurz zu kommen, in Hass ausschlägt. Nach der Erfahrung des Misserfolgs und vor der Bluttat warnt Gott Kain:

„Wenn du es gut machst, wenn es dir gut geht, dann kannst du erhobenen Hauptes gehen; wenn du es aber nicht gut machst, dann lauert die Sünde vor der Tür – beherrsche sie!“

Kain hört auf diese Warnung nicht und erschlägt seinen Bruder. Kain, der die schwerste Zerstörung der Gemeinschaft verübte, wird aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, aber Kain darf am Leben bleiben, ja, Gott selbst schützt sein Leben. Die Fortsetzung enthält noch eine Pointe. Eben dieser Kain wird zum Städtegründer und zum Ahnherrn der Kultur und Zivilisation. Billigt die Erzählung die Gewalt Kains also zuletzt doch? Will sie darstellen, dass Kultur und Zivilisation aus Gewalt entspringt? Ja, das will sie darstellen, doch damit billigt sie die Gewalt nicht. Es geht gerade nicht um die Normativität des Faktischen, aber es geht darum, zu zeigen, was ist.

Graham Greene hat in das von ihm verfasste Drehbuch zur Verfilmung seines Romans „Der dritte Mann“ eine Szene hineingeschrieben, die im Buch nicht vorkommt. Da ist der Journalist auf der Suche nach seinem verschwundenen Freund im Wien der Nachkriegszeit darauf gekommen, dass der mit gepanschem Penicillin viel Geld verdient und viele Kinder umgebracht hat. Auf dem Riesenrad im Prater – die berühmteste Szene des Films – kommt es zur Begegnung. Er hält ihm seine Untaten vor und der Freund antwortet mit einem Vergleich. Der Moralist solle doch einmal an die Zeit der Borgia denken. Kein Verbrechen, das man sich vorstellen könne, verübten sie nicht. Aber es war die Zeit der großen Renaissancekünstler und ihrer unsterblichen Werke. Dagegen die Schweiz: Mehr als 600 Jahre Frieden und Ruhe – und was hat es uns gebracht: die Kuckucksuhr ...

Die Geschichte der menschlichen Kultur als Folge des Brudermords. Kain erschlägt Abel und wird zum Städtegründer. Romulus erschlägt Remus und wird zum Städtegründer. Der Krieg ist der Vater aller Dinge, sagte Heraklit, der einzige staatliche Forschungsförderungsetat der USA ist der des Verteidigungsministeriums, der größte Teil der bundesdeutschen Forschungsgelder ging in den letzten Jahrzehnten an den Rüstungskonzern Mercedes-MBB ...

Die Geschichte von Kain und Abel enthält viele Lehren über die Gewalt. Sie wird nicht nur nicht gebilligt, sondern wir werden darauf aufmerksam gemacht, wie sehr wir alle von eben der Gewalt profitieren, die wir doch moralisch ablehnen.

Ein besonderes Problem enthalten die biblischen Erzählungen, die Gott selbst als Gewalttäter schildern. Die biblische Flutgeschichte in 1. Mose 6-9 erzählt davon, dass Gott angesichts der Gewalt, mit der die Menschen die ganze Erde mit aller Kreatur angesteckt und geradezu verseucht hatten, seine Schöpfung leid ist. Gott wischt alles Leben auf der Erde weg – einzig Noah und seine Familie sowie Tierpaare als Repräsentanten aller Gattungen werden in der Arche gerettet, damit es ein neues, anderes Leben gebe. Hinter der Geschichte stehen reale Erfahrungen von Menschen mit tödlichen Überflutungen. Nicht die eine historische Flut bildet den Hintergrund der über die Welt verbreiteten Flutmythen, sondern je verschiedene Fluterfahrungen, die zum kollektiven Gedächtnis wurden. Am Ende der Flutgeschichte steht die von Gott her unbedingte Zusage, nie wieder eine solche Flut über die Erde zu bringen. Angesichts der Frage, ob eine solche globale Vernichtung möglich sei, vermittelt die biblische Flutgeschichte die Antwort: Ja, eine solche Zerstörung ist möglich, aber sie ist Vergangenheit und wird nie wiederkommen! Die geschehene Gewalt Gottes vermittelt zugleich die Gewissheit ihrer Nichtwiederholung. Und doch bleibt die bedrückende Schilderung der göttlichen Gewalt. Aber gerade hier gibt es etwas zu lernen, nämlich dass Gott selbst lernt. Zunächst bereut Gott seine Schöpfung. Der Gedanke der Reue Gottes schließt ein, dass Gott Dinge tut, die ihm leid tun. In der Vorstellung eines perfekten, allmächtigen und allwissenden Gottes geht die biblische Rede von Gott nicht auf. Aber das Erstaunliche ist nun, dass es zu einer Reue über die Reue kommt. Bemerkenswerterweise gibt Gott die Zusage der Erhaltung der Erde und des Menschen auf ihr, bevor es eine neue Menschheitsgeschichte gibt. Mehr noch: Was den Menschen betrifft, so sieht Gott ihn nach der Flut nicht anders als zuvor, nämlich fehlerbehaftet, ja böse. Wie aber kann dieses Wesen des Menschen einmal zur Vernichtung der Erde, dann aber zu ihrer auf Dauer zugesagten Erhaltung führen? Es gibt zwei wichtige Aspekte der Antwort. Der eine bezieht sich darauf, dass Gott nach der Flut das

Eigengewicht der Erde und der außermenschlichen Natur neu sieht. Waren Erde und Tiere zuvor wie ein Anhängsel des Menschen gleichsam „mitgefangen, mitgehungen“, so sieht Gott sie danach in ihrer eigenen Würde, ihrem eigenen Gewicht an. In dieser Hinsicht bekommt die Erde eine Bestandsgarantie, nicht weil, sondern obwohl der Mensch ist, wie er ist. Aber wenn es nur das wäre, so hätte Gott ja auch einer Erde ohne den Menschen eine Zukunft eröffnen können. So gilt die Garantie der Erhaltung auch den Menschen. Aber sie sind nicht anders geworden. So bleibt nur die Feststellung, dass Gott sich in einem entscheidenden Punkt geändert hat. Gott hat sich vom enttäuschten Idealisten mit dem Projekt der absoluten Utopie verwandelt in einen utopischen Realisten.

Gott wurde seine Schöpfung leid, weil sie nicht so war, wie Gott sie geplant hatte. Statt des „gut“ und „sehr gut“ der Schöpfung war Gewalt zu einer Realität des Lebens geworden. Die Reaktion Gottes ist die des enttäuschten Idealisten. Die Enttäuschung schlägt um in Gewalt: Was nicht so ist, wie es sein soll, soll überhaupt nicht sein. Dann aber lernt Gott, dass auch die zweitbeste aller möglichen Welten ein lebenswertes Leben ermöglicht. Die Welt des neuen Projekts ist weder die Welt, wie sie eigentlich sein sollte, noch ist sie die Welt, wie sie nun einmal ist. Es ist die Welt, wie sie sein kann, wenn die Menschen sich an bestimmte Grundregeln halten. Diese Grundregeln sind als Gebote an Noah und seine Söhne am Ende der Flutgeschichte formuliert. Es sind in der jüdischen Auslegung die „noachitischen Gebote“. Deren erstes ist das Rechtsprinzip selbst. Es folgen die Meidung von Götzendienst und Gottesleugnung, ferner das Verbot von Mord, Diebstahl und Unzucht, schließlich die Pflicht, sich von jeder Brutalität gegenüber Tieren fernzuhalten. Während die „Zehn Gebote“ dem Volk Israel gegeben sind, sind diese Gebote an alle Menschen adressiert, die von Noah abstammen, d.h. an die gesamte Menschheit. Die Welt nach der Flut ist nicht mehr nur „gut“ und „sehr gut“. In dieser realen Welt zu leben bedeutet, mit Konflikten und auch mit Gewalt zu leben. Daher bedarf es der Gebote, denn die Menschen wissen nicht aus sich selbst heraus, was gut ist. Daher muss ihnen gesagt sein, was gut ist. Wenn sie sich das gesagt sein lassen, dann kann auch die „zweitbeste der möglichen Welten“, dann kann auch „unsere“ Welt eine lebenswerte sein.

Die biblische Flutgeschichte handelt von Gewalt. Aber sie überlässt der Gewalt nicht das Feld. Sie erzählt von Gottes Gewalt. Aber sie lässt diese Gewalt nicht Gottes letztes Wort sein. Nun wäre es uns aber womöglich noch lieber, wenn im Blick auf Gott alle Züge des Gewalttätigen unterblieben, wenn Gott allein der „liebe Gott“ wäre. Freilich: Wenn Gott

allein der „liebe Gott“ wäre, woher kommt dann all das Böse? Das ist die sogenannte Theodizeefrage. Je „lieber“ Gott sein soll, um so mächtiger muss der Teufel werden, bis zuletzt die einzige Entschuldigung Gottes in seiner Nichtexistenz besteht. Der Philosoph Odo Marquard kommentiert: „Theodizee gelungen, Gott tot.“ Das Grundproblem, das sich mit der Reduktion Gottes auf den „lieben Gott“ verbindet, bleibt auch dann bestehen, wenn inzwischen andere Instanzen den Platz des Teufels einnehmen, sei es „der Mensch“, seien es „die Verhältnisse“, sei es „die Geschichte“ oder „das Schicksal“. Jeder Versuch, die Theodizeefrage zu beantworten, bezeugt Zynismus oder Blindheit (oder beides). Noch zynischer und blinder wäre einzig, die Theodizee als Frage zu beseitigen. An ihr als Theodizee fest zu halten, d.h. als Frage an Gott, bestreitet jeder anderen möglichen Instanz das Recht und die Macht, sie zu beantworten oder zu beseitigen. In dieser Bestreitung liegt die Aufgabe und die Kraft von Theologie, und nichts wäre schlimmer, als wenn sie sich, statt an der Frage fest zu halten, selbst zur Antwortinstanz erheben würde.

Die Zeit läuft uns weg. Ich hoffe, dass sich gezeigt hat, dass und wie gerade biblische Worte und Texte, die besonders oft zur Empörung über die Gewalt in der Bibel führen, bei näherem Hinsehen ein gegenteiliges Bild ergeben. Es hat sich aber auch gezeigt, dass es dazu mehr als eines vordergründigen Blicks bedarf, der immer schon voraussetzt, was er sehen will. Und eben darum ist unsere zweite Reise durch die Gewalttexte langwieriger. Ich gebe zu einigen weiteren der genannten „Schreckenstexte“ wenigstens einige Hinweise.

Da ist die Erzählung in 1. Mose 22. Gott fordert Abraham auf, seinen einzigen Sohn zu schlachten. Die Erzählung hat in der christlichen Tradition die Überschrift „Isaaks Opferung“. Aber Isaak wird nicht geopfert. Dennoch ist es verständlich, dass Menschen gegen diese Geschichte protestieren, und ich will den Protest (an dem ja immerhin auch so kritische Denker wie Immanuel Kant, so genaue Beobachter wie Franz Kafka und so profunde Bibelkenner wie Martin Buber festgehalten haben) nicht abbiegen oder ins Unrecht setzen. Aber ich frage dennoch, warum so viele Menschen gegen die Geschichte (die story) vom nicht geschehenen Kinderopfer stärker protestieren als gegen die Geschichte (die history), in der Menschen, in der Kinder immer wieder geopfert wurden und werden – fürs Vaterland, für die Wahrheit, für religiöse und politische Ideale, für die Selbstbestimmung, für den Fortschritt. Kinderopfer sind eine Realität in der Geschichte – auch in der Geschichte Abrahams. Wie soll er Gott verweigern, was andere Mächte und Gewalten fordern und bekommen? In 1. Mose 22 gibt es etwas Entscheidendes zu beobachten. Der Befehl geht aus

von der Gottheit. Der hebräische Text gebraucht hier eine Gottesbezeichnung, die die ferne Gottheit und Gott als Richter meint. Aber dann verhindert ein Engel die Tötung Isaaks, und es ist der Engel Adonajs. An der Stelle, an der das Menschenopfer (und mit ihm alle Menschenopfer) erkennbar wird als etwas, das Gott nicht und niemals will, wird Gott mit seinem Eigennamen genannt, der mit den Buchstaben j-h-w-h geschrieben wird und den ich in einer jüdischer Tradition Adonaj spreche. Der mit seinem Eigennamen, seiner Identität erkennbar werdende Gott Israels will das Menschenopfer nicht. Vielleicht muss man noch weiter gehen: Hätte Abraham den Befehl verweigert, so wäre nicht deutlich geworden, ob er es aus mangelndem Gehorsam gegenüber Gott oder aus der Überzeugung tat, dass Gott das nicht wollen kann. Abraham schickt sich an, den Befehl durch seinen Gehorsam zu unterlaufen. Er zwingt Gott geradezu, sich als Adonaj zu zeigen, als Gott, der an seinen Verheißungen festhält und Menschenopfer nicht will. Auch so gelesen verliert die Geschichte ihren Schrecken nicht. Es gibt in ihr noch viel zu entdecken, auch viel Bedrückendes. Aber wer fordert, so etwas solle nicht in der Bibel stehen, muss sich fragen lassen, ob der Preis für das Weglassen nicht auch groß ist. Wie viel Wirklichkeitsverlust verbindet sich mit einem „Gottesbild“, das Gott auf die „lieben“ Seiten festlegt? Wie mächtig werden dann die anderen Mächte und Gewalten, wenn sie für das Böse zuständig werden.

Nur noch drei Stationen unserer zweiten Reise durch die Texte. Von den Gotteskriegen war die Rede, Kriegen, die Gott selbst befiehlt. Nun, es gäbe kein wirksameres Mittel zur faktischen Verhinderung realer Kriege, als wenn man sich an diese Anweisungen hielte. Dann nämlich dürften zunächst einmal alle die potenziellen Soldaten zuhause bleiben, die noch eine Frau zu heiraten, ein Kind zu zeugen, ein Haus zu bauen hätten oder (diese Stelle in 5. Mose 20 liebe ich besonders) einfach Angst haben. Dann bedürfte es überhaupt keiner hochgerüsteten Truppe. Wenn nämlich Gott selbst kämpft, reichen auch die Linkshänder oder die, die an einer Quelle auf ungewöhnliche Weise Wasser trinken, nämlich schlappen wie ein Hund. Dann könnte man eine feindliche Stadt mit dem Musikcorps einnehmen und die Mauern würden umfallen vom Posaunenschall. Kurz: Diese Anweisungen sind gerade keine für einen realen Krieg. Und jene Stelle in 1. Sam 15, die besonders erschreckt, die nämlich von Sauls Versuch handelt, die Regeln der Gotteskriege in Regeln für politische Kriege zu verwandeln, bekommt plötzlich ein anderes Gesicht. Die archaische Gewalt des Samuel zielt eben darauf, dass der Krieg kein Mittel der Politik sein soll.

Die vorletzte Station: Als Pharaos und sein Heer im Schilfmeer versanken, hätten, so erzählt es die rabbinische Auslegung, die Engel einen Hymnus angestimmt. Gott aber habe den Engeln das Loblied verboten, indem er sagte: Es sind meine Geschöpfe. Diese Deutung hält fest, dass es nicht „gut“ ist, wenn um der Befreiung willen Menschen umkommen. Sie behauptet gerade nicht, was uns unerklärlich scheine, dass nämlich so oft die Befreiung nur mit Gewalt möglich wird, sei aus Gottes Warte in Ordnung. Gott selbst trägt diesen Widerspruch. Vielleicht verwirrt ein solches Reden von Gott, vollends die, die sich daran festhalten, dass Gott schon wisse, wozu das alles gut sei, das uns so schrecklich erscheine. Ich verstehe, dass dieser Gedanke tröstlich sein kann, zumal es ja die Erfahrung gibt, dass sich bei etwas, das wir zutiefst bedauern, am Ende herausstellt, wozu es gut war. Aber reicht diese Erklärung aus? Wozu soll es gut sein, wenn in einer Katastrophe Hunderte von Menschen umkommen? Und wer sich bei einem Flugzeugabsturz oder einer Hungerkatastrophe noch vorzustellen vermöchte, wozu das gut sein soll (zur Warnung womöglich), wird bei der Frage, wozu es denn gut sein sollte, dass sechs Millionen Juden vergast und auf andere Weise ermordet wurden, verstummen. Hoffentlich.

War es gut, dass Pharaos und sein Heer ertrinken mussten? War anders die Befreiung möglich? Bereits hier bleibt die jüdische Auslegung dabei, den Widerspruch zwischen Befreiung und Gewalt wahr zu nehmen und diesen Widerspruch als einen Widerspruch in Gott selbst auszuhalten. Das ist manchen zu wenig, aber es ist allemal mehr, als an einem Gottesbild festzuhalten, das an der Wirklichkeit zuschanden gehen müsste, und deshalb die Augen vor der Wirklichkeit zu verschließen. Und es ist auch mehr als (das wäre die umgekehrte Halbierung) die Wirklichkeit wahrzunehmen und dabei die Realität mit der Totalität zu verwechseln, so dass es für Gott keinen Ort gäbe. Die Frage wird dabei zur Klage: Wie lange noch, Gott, soll es so sein, dass Befreiung nicht ohne Gewalt möglich ist, dass sich das Bessere durch so viel Gewalt hindurcharbeiten muss!? Die Frage wird zur Klage, zur Klage vor, ja zur Anklage an Gott. Die Aufgabe der Theologie ist es in diesen Fällen, an den Fragen und Klagen festzuhalten und damit anderen Instanzen zu verweigern, die Antworten zu geben. Die größte Versuchung der Theologinnen und Theologen ist es, sich selbst als Antwortinstanz auszugeben, statt an den Fragen und Klagen festzuhalten und allein von Gott Antwort zu erwarten.

Eine letzte Station – und wieder eine offene Frage. Von der Rache der Juden im Esterbuch war die Rede und vom Erschrecken vor dieser Gewalt. In diesem biblischen Buch (das kaum

Historisches wiedergibt) kommen Rachephantasien zur Sprache. Man mag solche Rachephantasien kritisieren. Aber zunächst muss eine entscheidende Differenz wahrgenommen werden, nämlich der Unterschied zwischen dem Triumph der Mächtigen über den Untergang ihrer Gegner und den Rachewünschen der Unterdrückten nach dem Untergang ihrer Peiniger. Wenn wir diesen Unterschied wahrnehmen, dann – und dann erst – dürfen wir auf eine Zeit hoffen, in der beide Arten von Gewalt verschwinden.

Ich bin am Ende auch dieser zweiten Reise. Sie hat nur an wenigen Stationen angehalten, und an diesen zu kurz. Vielleicht ist dennoch einiges in Bewegung gekommen. Womöglich erscheint der eine oder andere Gewalttext der Bibel nun doch in einem anderen Licht, und vielleicht wurde erkennbar, dass gerade viele der Worte und Texte der Bibel, die zum Erweis ihrer Grausamkeit und Gewaltfixierung herangezogen werden, bei Lichte besehen als Texte gegen die Gewalt sich erweisen. Es bleiben freilich Texte, die die Realität von Gewalt nicht ausblenden, um zu einem ebenso schönen wie unwahren Bild der Wirklichkeit und Gottes als des Herren der ganzen Wirklichkeit zu kommen. Die Gewalt muss zu Wort kommen. Nur dann behält sie nicht das letzte Wort.