

Moses Schwanengesang

Gott und die Gewalt im Alten Testament

Rüdiger Lux*

*„Seht jetzt: Fürwahr, ich, ich bin es, und es gibt keinen Gott neben mir.
Ich, ich töte und ich mache lebendig.
Ich habe zerschlagen und ich werde heilen.
Und niemand kann vor meiner Hand etwas retten.
Fürwahr, ich erhebe zum Himmel meine Hand und ich spreche:
So wahr ich lebe auf ewig!
Wenn ich geschärft habe die blitzende Klinge meines Schwertes,
dann hält meine Hand fest am Recht.
Ich bringe Rache über meine Bedränger
und denen, die mich hassen, vergelte ich's.
Trunken mache ich meine Pfeile von Blut und mein Schwert frisst Fleisch,
vom Blut des Durchbohrten und Gefangenen,
vom Haupt der Fürsten des Feindes.
Lasst jubeln (ihr) Völker sein Volk,
denn das Blut seiner Knechte rächt er,
und Rache bringt er über seine Bedränger,
aber er entsühnt seinen Acker, sein Volk“ (Dtn 32,39–43).*

Auslegung als Versuch der Pazifizierung Gottes

Wer die exegetische Literatur zum Thema „Gewalt im Alten Testament“ durchmustert, der stößt immer wieder auf ein feststehendes Argumentationsraster, das von den Auslegern eingesetzt wird, um den Gott des Alten

* Prof. Dr. Rüdiger Lux, Inhaber des Lehrstuhls für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig. Die vollständige und um Anmerkungen ergänzte Fassung dieses Beitrags, der im Rahmen einer Ringvorlesung für Hörer aller Fakultäten vorgetragen wurde, erschien zuerst in dem Sammelband von Wolfgang Ratzmann (Hg.), *Religion – Christentum – Gewalt*. Einblicke und Perspektiven, Leipzig 2004, S. 11–37.

Testaments und die Texte, die ihn gewalttätig erscheinen lassen, zu pazifizieren. Eines der Standardargumente lautet, dass sich gerade in solchen Texten der ausgeprägte Realitätssinn der Bibel Israels und seiner Autoren greifen lasse. Hier werde die Welt nicht schönegeredet und zu einem gewaltfreien Paradies umgelogen, sondern in schonungsloser Nüchternheit eben auch mit ihrem Gewaltpotential zur Sprache gebracht. Dass die Autoren dieser Texte ihre Welt beschreiben, wie sie ist, das wird man ihnen also nicht zum Vorwurf machen dürfen. Und man sollte ihnen daher auch nicht eine geradezu paranoide Anlage zur Gewalttätigkeit andichten. Schließlich würde ja auch keiner von uns dem viel gelesenen Krimiautor Henning Mankell eine wahnhafte Neigung zu blutigen Gewalttaten unterstellen, obwohl er solche in oft geradezu schockierender Weise immer wieder beschreibt.

So wie heutige Autoren ein Recht darauf haben, nicht mit den in ihren Texten beschriebenen Scheußlichkeiten identifiziert zu werden, so haben das wohl auch antike Autoren. Und wenn – der literarischen Konzeption nach – der Gott Israels selbst der Autor des Schwanengesanges¹ des Mose ist, dann hätten wir wohl auch die Pflicht, gleichsam Gott selbst von seinen Texten zu unterscheiden. Diese – im Grundsatz richtige und notwendige – Unterscheidung bereitet aber deswegen Schwierigkeiten, weil Gott in diesem Text in die Rolle des Ich-Erzählers schlüpft:

„Ich, ja ich töte [...]; ich habe zerschlagen [...]; ich bringe Rache [...]; ich mache meine Pfeile trunken von Blut; mein Schwert frisst Fleisch.“

Das „Ich“ Gottes identifiziert sich also selbst mit der Gewalt, die von ihm ausgeht. Der Autor erklärt sich damit zum Täter. Er äußert unübersehbar die Absicht, auch zu tun, was er sagt und – der literarischen Konzeption nach – seinem Knecht Mose in die Feder diktiert. Unser Text beschreibt damit eben nicht nur die reale Gewalt dieser Welt, sondern den Gott Israels, der dieser Welt gegenübersteht und sich in ihre Gewaltgeschichte selbst als ein Gewalttäter verstricken lässt.

Weil der Gott Israels mit dem durchaus berechtigten Verweis auf die Realität der Gewalt unserer Lebenswelt letztlich aber nicht zu pazifizieren ist, wird gerne ein *zweites Argument* in Stellung gebracht, das gleichsam das erste konterkariert. Man dürfe diese Texte vom gewalttätigen Gott in ihrer

1) Die Bezeichnung „*Canticum cygneum Mosis*“ prägte Gerhard von Rad, in: *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*, ATD 8, Berlin 1965, 143.

anthropomorphen Redeweise gerade nicht wörtlich nehmen und mit der Realität verwechseln. Es handele sich vielmehr um poetische Texte mit einem metaphorischen Sprachgestus, eben um Dichtung und daher gerade nicht um Realität. Daran ist immerhin so viel richtig, dass Dtn 32 ein hochpoetischer Text ist. Doch wer daraus den Fehlschluss zieht, er habe deswegen nichts mit der Wirklichkeit zu tun, es handele sich lediglich um eine Poetisierung des dunklen Phänomens der Gewalt, der irrt. Auch die Poesie bleibt ja durch das dichte Netz der Sprache an die Realität gebunden, die sie freilich in ihrer ganz eigenen Weise zur Sprache bringt. Wir hätten daher darauf zu achten, in welcher Weise die Poesie Israels die Gewalt Gottes und der Menschen artikuliert. Wird hier Gewalt verherrlicht, verschleiert, verharmlost oder geächtet? Wird zur Gewalt aufgefordert, wird Gewalt angeordnet oder entzogen, wird sie zum Ziel und Inbegriff des Handelns Gottes erklärt?

Wer sich dieser Fragen annimmt, der sieht sich häufig mit einem *dritten Argument* konfrontiert, das das Volk Israel und seinen Gott vom Vorwurf der Gewalttätigkeit entlasten soll. Dem in den Texten des Alten Testaments geschilderten Geschehen, in dem von Israel und seinem Gott Gewalt ausgehe, wird jede Historizität abgesprochen. Es handele sich weithin um fiktive Texte, die die Frühgeschichte Israels aus der Perspektive späterer Generationen und Jahrhunderte zur Darstellung bringe.

Doch auch dieses Argument kann die Probleme nicht lösen, die wir mit der in der Hebräischen Bibel dargestellten Gewalt Israels und seines Gottes haben. Wieder sind wir mit der Frage konfrontiert, warum die Erzähler Israels sich genötigt sahen, die Frühgeschichte ihres Volkes ihren Lesern weithin als eine so blutige Gewaltgeschichte zu präsentieren. Wenn daher weder der Verweis auf die alltägliche Realität der Gewalt, noch der auf ihre Irrealität und Fiktivität durch Poetisierung und Enthistorisierung zur Pazifizierung Israels und seines Gottes beitragen kann, dann gilt es zunächst einmal, sich der Realität dieser Texte selbst zu stellen. Welche Geschichte haben sie? Wie wird Gewalt in ihnen zur Sprache gebracht?

Das Lied des Mose als Krisenliteratur

Das Lied bestätigt scheinbar all das, was spätestens seit Markion dem Gott Israels immer wieder zum Vorwurf gemacht wurde. Dieser sei ein zorniger, gewalttätiger, rachsüchtiger, auf Vergeltung bedachter, strafender und rich-

tender Demiurg, der mit dem Erlösergott des Evangeliums nichts gemein habe.² Was für ein Gott ist das, der „selbst vor Bildern des Blutrausches und Gemetzels“ nicht zurückschreckt?³ Es ist der Gott eines gedemütigten, verzweifelten Volkes, dem das Recht auf Selbstbestimmung und Freiheit seit Generationen durch die Assyrier und Babylonier zunächst beschnitten und schließlich ganz genommen wurde. Was – der literarischen Konzeption nach – Mose, der Erzprophet Israels (Dtn 34,10), in prophetischer Zukunftsschau voraussieht, ist in Wirklichkeit die poetische Rückschau eines Volkes auf seine eigene Geschichte aus den späten Jahren des babylonischen Exils oder aus frühnachexilischer Zeit, also aus der zweiten Hälfte des 6. Jh. v. Chr. Die monotheistischen und götzenpolemischen Aussagen des Liedes (32,17.21.39) weisen die Autoren als Zeitgenossen des Deuterjesaja aus.

Dass ein derartig gedemütigtes Volk auch von Gedanken der Rache und gewaltsamen Vergeltung heimgesucht wird, dürfte – menschlich zumindest – verständlich sein und sollte von uns keiner eilfertigen moralischen Zensur unterworfen werden. Dies gilt umso mehr, wenn wir uns klarmachen, dass es sich bei den hier angesprochenen Institutionen der „Rache“ und „Vergeltung“ um antike Rechtsinstitutionen handelt. Umgangssprachlich siedeln wir heute Rache und Vergeltung gerade nicht wie ein antiker Leser *in*, sondern *außerhalb* unserer Rechtskultur an. Rache und Vergeltung sind nach unserem Verständnis privatisierte Formen der Sanktionierung von Unrecht, die sich gesellschaftlicher Kontrolle und Legitimation entziehen. Daher besteht zwischen dem antiken biblischen und unserem heutigen Rache- und Vergeltungsdenken eine grundlegende Differenz.

Der Gott der Rache als ein Fels der Gerechtigkeit

Durch das gesamte Moselied zieht sich wie ein roter Faden das Bekenntnis Israels zu seinem Fels (32,4.15.18.30.31):

*„Der Fels! Vollkommen ist sein Werk.
Denn alle seine Wege sind Gerechtigkeit.
Ein Gott der Beständigkeit ist er und ohne Falsch,
gerecht und gerade ist er“ (Dtn 32,4).*

2) Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung I*, München 1990, 144 ff.

3) Martin Rose, *5. Mose*. Teilband 2, ZBK 5.2, Zürich 1994, 572.

Das hebräische Nomen für „Fels“ bildet eine Gottesmetapher. Sie findet u. a. Verwendung in der Jerusalemer Zionstheologie (Ps 18,3; Jes 8,14 u. ö.), in der der Fels den Ort Gottes, den Jerusalemer Tempelbezirk kennzeichnet, der als ein Ort der Rettung und der Zuflucht gepriesen wird. In der Zeit des babylonischen Exils, in der der Tempel in Trümmern lag, wird Gott seinem Volk selbst zum Fels, zu einem verlässlichen Ort der Zuflucht und der Gerechtigkeit. Und als solchen preist ihn das Moselied.

Wenn am Ende des Liedes vom Gott der Rache und der Vergeltung gesprochen wird, dann bestand für antike Leser kein Zweifel daran, dass Rache und Vergeltung Instrumente seiner Gerechtigkeit und seines unermüdlichen Einsatzes für das Recht seines Volkes darstellen. Der Monotheismus Israels weiß sich damit einem Gott verpflichtet, der ständig an einer „gerechten Weltordnung“ arbeitet. Und diese Arbeit Gottes richtet sich nicht etwa nur gegen die Feinde Israels und das Unrecht, das sie an ihm tun. Sie gilt vielmehr zuallererst dem Volk Gottes selbst, das die Fürsorge seines Gottes in der Wüste vergessen hatte, zu anderen Göttern abfiel und damit die Ordnung der Freiheit und Gerechtigkeit auf empfindliche Weise verletzte (32,5–18).

*„Als Jeschurun (= Israel) fett wurde, da bockte er.
Fett bist du geworden, dick und gemästet.
Und er verwarf den Gott, der ihn machte.
Er hielt ihn für dumm, den Fels seines Heils.
Eifersüchtig machten sie ihn durch Fremde (Götter),
durch Scheusale machten sie ihn verdrossen.
Sie opferten den Dämonen und nicht Gott,
Göttern, die sie nicht kannten,
Neulingen, die erst kürzlich gekommen waren,
von denen eure Väter noch nichts wussten.
Den Felsen, der dich zeugte, hast du getäuscht,
und vergessen hast du den Gott, der dich hervorbrachte“ (Dtn 32,15–18).*

Wohlstand macht gottvergessen und anfällig für modische Götzen und Dämonen. Dies ist offensichtlich nicht erst eine Erfahrung der Neuzeit, in der der bunte und schillernde Markt der Religionen und Religionssurrogate ein breites Angebot von Möglichkeiten zwischen dem scheinbar harmlosen Tageshoroskop und dem ganz und gar nicht harmlosen, sondern tödlichen Satanismus bereit hält. Was aber hält der Gott Israels für sein treuloses Volk

bereit? Nach der vehementen Anklage seines Volkes werden wir Zeugen eines ergreifenden Selbstgesprächs Gottes, das die Poeten Israels diesem in den Mund legen. Die Dickfelligkeit und Vergesslichkeit Israels hat Gottes rasenden Zorn entbrennen lassen. Er besteht auf seinem Recht. Und das heißt in diesem Falle auf einer gerechten Vergeltung. In exakter Entsprechung dazu, dass Israel seinen Gott für „dumm“ hielt (V 15), beschließt dieser nun:

*„Sie, sie haben meine Eifersucht geweckt durch einen Nicht-Gott,
sie haben mich verdrossen gemacht durch ihre Luft-Götter.
So will auch ich sie eifersüchtig machen durch ein Nicht-Volk,
durch ein dummes Volk will ich ihnen Verdruss bereiten“* (Dtn 32,21).

Ohne dass der Begriff der Vergeltung hier fällt, findet das Vergeltungsdenken in diesen Worten eine geradezu klassische Formulierung. Das fette Wohlstandsvolk, das zu einem „Nicht-Gott“ überlief, soll – so die Erwägung Gottes – jetzt durch ein „Nicht-Volk“, ein Un-Volk zur Rechenschaft gezogen werden. Der Gott, den sie für „dumm“ verkauften, der überließ sie jetzt einem „dummen Volk“. Sieht sie also so aus, die Gerechtigkeit Gottes, von der da am Anfang des Liedes die Rede war? Kommt auch sie nicht über die – uns oft so kleinkariert erscheinende – Aufrechnung von Schuld und Strafe hinaus? Das deutsche Wort „Vergeltung“ hängt ja etymologisch mit „Geld“ zusammen. Wem etwas vergolten wird, dem wird heimgezahlt. Wird im Vergeltungsdenken die Gottesbeziehung des Menschen auf eine Geschäftsbeziehung reduziert, in der das Gesetz der Heimzahlung regiert? Bevor wir uns moralisch über das Prinzip der Vergeltung in der Antike und im alten Israel erheben, lohnt es darüber nachzudenken, wie es um die Rechtskultur dieses Landes bestellt wäre, wenn es keinerlei Formen von Vergeltung mehr gäbe. Wie sähe es aus, wenn Täter damit rechnen könnten, dass Mord, Körperverletzung, Vergewaltigung, Betrug, Untreue, Verleumdung und andere Untaten keinerlei Strafe mehr fänden, dass sie dafür nicht – in welcher Weise auch immer – bezahlen müssten? Ist Strafe nicht ein notwendiger Bestandteil unserer Rechtskultur, oder lässt sich das friedliche Zusammenleben allein auf der Basis von Gnade und Vergebung regeln?

Das hebräische Verb *šalam*, das auch mit „vergelten“ übersetzt wird, bedeutet in seinem Grundstamm „vollständig, ganz, heil, unversehrt“ oder „friedlich sein“. Von diesem Verb leitet sich das Nomen „Frieden, Heil, Wohlbefinden“ ab. Eine Straftat kann nur dadurch behoben werden, dass der Täter die beschädigte Beziehung wieder „ganz macht“, „heilt“, für den

Schaden „bezahlt“ oder „Ersatz leistet“. Wenn JHWH, der Gott Israels, Vergeltung übt, dann setzt er genau diesen Zusammenhang zwischen Tat und Tatfolge in Kraft. Er lässt den Täter für den angerichteten Schaden bezahlen. Die eigentliche Intention des altisraelitischen Vergeltungsdenkens zielt damit nicht auf eine Verlängerung und Perpetuierung von Gewalt, sondern auf eine Befriedung, Heilung und Wiederherstellung der gestörten Rechtsordnung ab. Dem von uns oft überheblich geschmähten Vergeltungsdenken geht es demnach um die Wiederherstellung des Rechtsfriedens.

Das Moselied (Dtn 32) hat dabei aber zuerst den Rechtsfrieden zwischen Gott und seinem Volk im Blick, der durch Vergeltung wieder hergestellt werden soll. Und erst danach geht es um Vergeltung an Israels Feinden. Bevor also die Poeten Israels in ihrer verzweifelten Lage die Schuld bei anderen suchen, fragen sie nach ihrer eigenen Schuld und bekennen sich zu ihr. Sie erkennen ihr Geschick als gerechte Strafe Gottes an.

Der Schwanengesang des Mose ist demnach kein chauvinistisches Rachelied. Als Marschgesang für israelitische Landser, das „Gott mit uns“ auf den Koppelschlössern, das ein „Gott gegen die anderen“ impliziert, für derartig martialische Kriegsrituale dürfte dieses Lied kaum geeignet gewesen sein. Hier artikuliert sich ein Volk, das zu seiner Schuld steht und daher das Recht JHWHs anerkennt, zuerst ein Gott gegen es selbst zu sein. Die Dichter Israels scheuen nicht davor zurück, sich dieses „Gott gegen uns“ in drastischen, gewaltsamen Bildern auszumalen. JHWH spricht das Urteil, das sie verdient haben:

*„Ich (JHWH) lege ihnen Übel auf,
meine Pfeile verbrauche ich gegen sie.
Ausgemergelte vom Hunger und verzehrt von der Pest,
und von der bitteren Seuche (sollen sie sein).
Den Zahn der wilden Tiere lasse ich gegen sie los,
zusammen mit dem Gift derer, die im Staube kriechen.
Auf der Gasse macht das Schwert kinderlos,
und in den Kammern (herrscht) Entsetzen
(von) Jüngling und Jungfrau, Säugling und Greis“ (Dtn 32,23–25).*

Die Drastik der Bilder, in denen der Urteilsspruch Gottes ergeht, macht zunächst einmal deutlich, dass Israel in seinem Gott keinen *deus otiosus* sieht, keinen fernen Gott, der sich aus dem gewalttätigen Getriebe der Welt angewidert zurückgezogen hätte und dem Recht oder Rechtsbruch einerlei

sind. In diesen Bildern begegnet vielmehr ein hochemotionaler Gott, der seiner Schöpfung und seinem Volk leidenschaftlich zugewandt bleibt, der durch Götzendienst und Unrecht selbst betroffen ist, und dem schon deswegen an einer Wiederherstellung der verletzten Rechtsordnung liegt.

Ein Gott des Lebens und der Befriedung

Nachdem Gott in Dtn 32 sein Urteil über Israel gesprochen hat, besinnt er sich und vollstreckt es nicht. Er lässt Gnade vor Recht ergehen. Und das aus zwei Gründen. Der erste Grund ist gleichsam in Gottes Ehre selbst zu suchen. Wenn er sein Volk durch Hunger, Pest und Krieg der Vernichtung preisgäbe, dann könnten die israelfeindlichen Völker auf den Gedanken kommen, der Untergang Israels sei ihr eigenes Verdienst und das ihrer Götter. Sie könnten glauben, der Fels Israels sei ebenso schwach und jämmerlich wie sein Volk (32,27). Also steht er schon um seines eigenen Namens und seiner Ehre willen zu seinem Volk. Mehr noch aber als an seinem eigenen Namen liegt ihm am Leben und Überleben dieses Volkes:

„Fürwahr, JHWH schafft seinem Volk Recht und erbarmt sich aller seiner Knechte, denn er sieht, dass (jede) Hand kraftlos ist und es aus ist mit dem Unterdrückten und dem Verlassenen“ (Dtn 32,36).

So wandelt sich das Strafgericht Gottes in ein Gnadengericht an den Unterdrückten und Verlassenen. Sein Zorn wandelt sich in Erbarmen. Der gewalttätige Gott wandelt sich in einen barmherzigen Gott um seines bedrängten Volkes willen. Er vollzieht die Strafe nicht. So wie er sie auch damals nicht vollzog, als er durch seinen Propheten Jona Ninive den Untergang ansagen ließ (Jona 3). Vielmehr kehrt sich jetzt am Ende sein Gerichtszorn gegen die Feinde Israels, die es so hart bedrängten.

Damit stehen wir wieder beim Abgesang des *canticum cygneum Mosis*. Und wir fragen ein letztes Mal, was eigentlich ist das für ein Gott, der Gnade walten lässt bei seinem eigenen Volk, aber seine Hand gegen die Feinde Israels zu einem Schwur der Rache und Vergeltung hebt? Es ist, so paradox das klingen mag, ein Gott, für den das Leben mehr ist als das hohe Gut der Gerechtigkeit, und der deswegen das Gewaltmonopol von Rache und Vergeltung allein für sich beansprucht, um auf diese Weise die Völker zu befrieden. Um das in der letzten Strophe des Moseliedes zu entdecken, muss man noch einmal etwas genauer hinschauen. Die gesamte letzte Strophe ist

durchzogen von dem emphatischen „Ich“ Gottes. Es geht den Autoren des Liedes um seine Einheit und Einzigkeit. Dieser strenge Monotheismus, den sie vertreten, führt dazu, dass sie auch von ihm alles erhoffen, ja selbst das Leben noch erhoffen sie, obgleich sie bereits dem Strafgericht des Todes verfallen sind. Wenn Gott gleich am Eingang dieser Schlussstrophe bekennt,

„Ich, ich töte und ich mache lebendig.

Ich habe zerschlagen und ich werde heilen“ (Dtn 32,39b),

dann gibt bereits diese Formulierung eine Richtung des Handelns vor, die den normalen Ablauf des Lebens umkehrt. Dass Gott der Herr über Leben und Tod ist, das gilt den Psalmendichtern Israels ohne jede Frage (Ps 33,15 u. ö.). Hier aber wird die gewöhnliche Abfolge, die den Menschen vom Leben in den Tod führt, geradezu umgedreht (vgl. 1 Sam 2,6; Ps 71,20 u. ö.). Da stehen am Anfang des Handelns Gottes Tod und Schläge, aber sie zielen ab auf Leben und Heilung. Gottes Gerichtshandeln, das soll mit dieser Umkehrung von Leben und Tod angedeutet werden, zielt nicht auf Tod und Vernichtung, sondern auf Leben und Heilung. Daher hat er sein Volk begnadet und sich seiner erbarmt. Und dieser Gnadenwille Gottes, ja sein Erbarmen bleiben auch nicht auf sein Volk beschränkt. Der Prophet Jona musste das in einer schmerzlichen, aber heilsamen Lektion unter dem wachsenden und verdorrenden Rizinus lernen. Das Buch endet mit einer Frage Gottes an seinen störrischen Propheten:

„Du, du hast Mitleid wegen des Rizinus, um den du dich nicht bemüht hast und den du nicht hochgebracht hast, der das Kind einer Nacht war und als Kind einer Nacht zugrunde ging. Und da sollte ich kein Erbarmen haben mit Ninive der großen Stadt, in der es eine Menge von einhundertzwanzigtausend Menschen gibt, die nicht zwischen rechts und links zu unterscheiden wissen, und eine Menge Vieh“ (Jona 4,10 f.)?

Im Jonabuch wird uns am eindrucklichsten vor Augen geführt, dass Gottes Gericht und Gnade auf das Leben und gerade nicht auf den Tod aus sind, dass er ein Gott des Lebens ist. Und weil das Leben allemal mehr ist als Gerechtigkeit, deswegen kann er auch bei seinem Volk und bei anderen Völkern Gnade vor Recht ergehen lassen und Rechtsverzicht leisten. Das setzt allerdings voraus, dass der Mensch ihm nicht durch das Verlangen nach gnadenloser Gerechtigkeit seine Position als Richter in Schöpfung und Geschichte streitig macht. Um dies zu verhindern, beansprucht er das Gewaltmonopol für sich:

„Mein ist die Rache und die Vergeltung [...]“ (Dtn 32,35a).

„Ich bringe Rache über meine Bedränger.

Und denen, die mich hassen, vergelte ich's“ (Dtn 32,41b).

Die Instrumente der Rache und Vergeltung, die als Instrumente des Rechts grundsätzlich anerkannt werden, sind nicht in jedermanns Hand gut aufgehoben. In der Hand des Menschen lassen sie immer wieder eine Tendenz zur Ausuferung erkennen, dazu, sich zu verselbständigen. Dann rangiert der unbezweifelbare Wert der Gerechtigkeit vor dem Wert des Lebens. Um dieser Tendenz entgegenzuwirken, haben die Gottespoeten und Propheten Israels die Rechtsinstrumente der Rache und Vergeltung immer wieder aus ihrer Hand in die Hand Gottes gelegt und allein ihm anvertraut (Jes 1,24 u. ö.; Jer 51,6; Ez 25,17; Nah 1,2). Wenn Gott diese für sich reserviert, dann waren sie damit dem menschlichen Zugriff entzogen (vgl. 1 Sam 24,13). Dieser Grundsatz hat schließlich selbst im sogenannten Heiligkeitsetz seinen Niederschlag gefunden:

„Räche dich nicht, und sei nicht nachtragend mit den Söhnen deines Volkes, sondern liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Ich bin JHWH“ (Lev 19,18).

Wenn das Racheverbot hier lediglich auf die Angehörigen des eigenen Volkes bezogen wird, dann hat das seine Ursache darin, dass hier wohl speziell die Blutrache im Blick ist, die zur heiligen Pflicht von Sippe und Familie gehörte. Diese Blutspur der Gewalt sollte damit unterbrochen werden, da sie oft verheerende Auswirkungen auf das Zusammenleben der sozialen Gemeinschaft hatte. Was uns in Dtn 32 auf den ersten Blick als die Dichtung gewaltbesessener Gottesfanatiker erschien, die ihre Leser mit einem von blutiger Rache und Vergeltung geprägten Gottesbild indoktrinierten, das erweist sich bei Lichte besehen als ein Aufruf zum Verzicht darauf, Rache und Vergeltung selbst in die Hand zu nehmen. Dieses gedemütigte, verletzte und in alle Winde zerstreute Volk Israel hat seinem Gott das Gewaltmonopol überlassen, im vollen Vertrauen darauf, dass dieser Gott leidenschaftlich auch mit den Instrumenten von Rache und Vergeltung um eine gerechte Weltordnung ringt. Es hat ihm das Gewaltmonopol überlassen, weil es hoffte, dass dieses Ringen, ja dass Gottes Vergeltung letztlich dem Schalom der Welt und damit dem Leben dient und nicht dem Tod, auch nicht dem Tod dessen, der im Grunde sein Leben verwirkt hat.