

GEWALT UND RELIGION IN DER BIBEL*



Paulin Poucouta**

Resumo: *o artigo observa e analisa a existência de relatos sobre violência na Bíblia. Estes não buscam propagar ou motivar a violência, mas oferecer maneiras de contribuir para sua superação. A abordagem é religiosa e interdisciplinar, abrangendo exegese, hermenêutica e história. As representações de Caim, Abel e Adão, bem como de Isaque e Abraão, são significativas para reflexões acerca do poder de realizar ou não a vontade de Deus. Por fim, afirma que a religião, em e por meio de Jesus, tem a função fundamental de ser artífice da construção da paz por meio da humanização.*

Palavras-chave: *Religião. Bíblia. Hermenêutica. Violência. Paz.*

Die Gewalt ist eine Wirklichkeit, deren Auswirkungen man spürt, die aber selbst schwer zu definieren ist. Dazu kommt, dass die Komplexität dieses Phänomens einen interdisziplinären Zugang erforderlich macht. Mehr noch: Sie durchdringt alle Bereiche, selbst die Religion, wo sie als Vorwand in der Beziehung zum

* Recebido em: 19.03.2019. Aprovado em: 09.08.2019. Este artigo foi publicado originalmente em: KRÄMER, Klaus; VELLGUTH, Klaus (Hg.). Religion und Gewalt: Konflikt- und Friedenspotential (ThEW 14). Freiburg, 2018. S. 68-81. Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A. A permissão para sua publicação foi obtida de Klaus Vellguth pela editora-gerente da Caminhos, Ivoni Richter Reimer, via email em 19.03.2019, e a adequação às Diretrizes de escrita da Caminhos, inclusive o resumo e as palavras-chave também foi feita por ela.

** Er wurde am Institut Catholique in Paris zum Doktor der Theologie (Bibelwissenschaften) und an der Pariser Sorbonne zum Doktor der Religionswissenschaften promoviert. Er ist Professor für Exegese am Institut Catholique von Yaoundé und Mitglied mehrerer wissenschaftlicher Vereinigungen. Ist Priester der Diözese Pointe-Noire (Republik Kongo). E-mail: poucouta@hotmail.com

Heiligen dient (GIRARD, 2012). Die Bibel selbst ist, angefangen vom Buch Genesis bis zur Offenbarung des Johannes, voller Gewalt (WENIN, 1998). Kommt dies nicht jenen entgegen, die meinen, alle Religionen seien Quellen der Gewalt, wie die Geschichte der unzähligen Religionskriege zu bezeugen scheint, die die Menschen in Blut getaucht haben und dies immer noch tun?

Doch wenn die Schriftsteller der heiligen Bücher die Gewalt aufdecken, die in unserem Leben und unseren Strukturen verborgen am Werk ist, dann deshalb, um sie bewusst zu machen und einen Ausweg aus ihr zu finden. Sie bringen sie nicht mit der Religion in Verbindung. Um dies zu zeigen, werde ich meinen Ausgangspunkt bei zwei alttestamentlichen Texten unterschiedlichen Zuschnitts nehmen: beim Brudermord Kains an Abel (Gen 4,1–16) und bei der Opferung Isaaks (Gen 22,1-19).

Der erste Text ist Teil der sogenannten Ursprungserzählungen (Gen 1-4). Es handelt sich hierbei keineswegs um historische Texte, sondern um theologische Schriften, deren Inspirationsquelle der Alltag ist. Indem die biblischen Autoren diese Erfahrung in die Ursprünge der Menschheit zurückverlegen, bieten sie eine Reflexion, die über Zeit, Raum, Rasse, Stamm und Nation hinausweist.

Der zweite Text ist der Erzählung über die Erzväter entnommen, und die Beschäftigung mit ihm muss die jüngsten Forschungsarbeiten der Historiker und Archäologen berücksichtigen. Ohne dass sich darin das exegetische und hermeneutische Bemühen erschöpfen würde, machen es diese Autoren möglich, die Rolle der Vorfahren und der Institutionen innerhalb der alttestamentlichen Tradition als Archetypen zu verorten, die ein ständiges Aufwärtsstreben mit einem Gott bezeugen, der uns aus religiösen Ideologien, die so oft Träger von Gewalt sind, hinausführt (FINKELSTEIN, SILBERMAN, 2002; LEMAIRE, 2003; ACFEB, 2007).

Einerseits zeigt der Autor des heiligen Textes, dass man die Quelle aller Gewalt im Herzen des Menschen suchen muss. Auf der anderen Seite lehnt Gott jegliche Religion der Gewalt ab. Jesus setzt durch seinen Sieg über den Tod jeden Religionskrieg ins Unrecht und verleiht der Religion ihre Würde als Weg zur Menschlichkeit.

KAIN UND ABEL – EIN KRIEG UM DAS OPFER?

Der Aufbau des Textes

Die bekannte Episode über Kain und Abel (Gen 4,1–16) wurde in der jüdischen, christlichen, gnostischen, muslimischen Tradition und in der profanen Literatur, insbesondere der des 19. Jahrhunderts, immer wieder bis zum Überdruß aufgegriffen. Sie ist ein Paradigma der Gewalt (CERBELAUD; DAHAN, 1998),

und für einige ein Paradigma der religiösen Gewalt, was der Aufbau des heftig diskutierten Textes zu bestätigen scheint.

So teilt etwa John Skinner (1951, S. 101-115) den Text in drei Abschnitte ein. Doch er betrachtet die Verse 1–5 als eine Einheit, die ich mit gutem Grund in zwei Teile trenne, um den Aspekt des Opfers deutlich zu machen, der durch die Wortwahl der Verse 3–5 betont wird. Joseph Blenkinsopp (2011) wiederum trennt den Abschnitt 5b–7 ab. Dies macht es möglich, die zweifache Reaktion Gottes und Kains deutlich herauszustellen und die Freiheit Kains bei seinem mörderischen Tun als bestimmendes Thema herauszustellen. Schließlich haben wir es mit einem Aufbau zu tun, der fünf Abschnitte aufweist: die Vorstellung der beiden Brüder (4,1–2), das Opfer für Gott (4,3–5 a), die Reaktion Kains und die Antwort Gottes (4, 5 b–7), den Brudermord und das Urteil (4,8–12), den Weggang Kains (4,13–16).

Der Text wird also durch die Vorstellung der beiden Brüder eröffnet, nachdem deren Eltern bereits vorgestellt worden sind. Eva schenkt ihrem Gatten in der Tat zwei Söhne, Kain und Abel, den jüngeren von beiden. Ersterer ist Ackerbauer, der andere Hirte (1–2).

Von diesem Vorspiel geht der Text zu einer liturgischen Handlung über. Die beiden Brüder opfern Gaben, die ihrer jeweiligen Tätigkeit entsprechen. Der Ackerbauer opfert Gott Früchte seiner Ernte und der Hirte das Neugeborene seiner Herde. Der Text äußert sich nicht zur Qualität der jeweiligen Opfergaben. Doch das Opfer des Jüngeren findet Wohlgefallen, nicht jedoch das des Älteren (3–5a). Dieser ist trotz der Intervention des Herrn zornig. Der Dynamik des Aufbaus entsprechend wird dieser Abschnitt als religiöser Konflikt dargestellt, dessen Herzstück die beiden Opfer bilden. Dies scheint der Rahmen der Erzählung zu bestätigen.

Der gesellschaftliche und religiöse Rahmen der Erzählung

Für viele Kritiker deckt der Autor in gewisser Weise den Beginn des gesellschaftlichen Lebens auf. Er erzählt vom Leben zweier Brüder, wohingegen man sich bis dahin auf ein Paar beschränkte. Hier beginnt die Erfahrung der Familie. Doch dieser Gründungsakt wird mit dem Brudermord besiegelt. Wäre denn das riskante Konstrukt der Gesellschaft von Grund auf gewaltsam? Man scheint sich hier den zahlreichen Kulturen anzuschließen, deren Gründungsmythen von Gewalt geprägt sind. So hat Romulus dem römischen Mythos zufolge Rom erbaut, nachdem er seinen Bruder Remus getötet hatte.

Für andere Kommentatoren ist unser Text in den gesellschaftlichen beruflichen Rahmen der antiken Welt einzuordnen, in dem Ackerbau und die Aufgabe des Hirten zwei Formen der Tätigkeit darstellten. Dieser Textabschnitt würde

demnach die gesellschaftlichen beruflichen Spannungen zwischen Hirten und Ackerbauern, zwischen dem Nomadenleben und dem Leben in Sesshaftigkeit, widerspiegeln. Im alten Orient fanden die Konflikte tatsächlich häufig zwischen Berufsgruppen statt. James McKeown führt als Beispiel die Erzählung aus dem alten Ägypten an, die vom Streit zwischen dem Hirten Dumizi und dem Ackerbauern Enkimdu handelt (McKEOWN, 2008, S. 40).

Darüber hinaus verschärfen die klimatischen Unwägbarkeiten, die die Fruchtbarkeit des Bodens und den Erfolg der Viehzucht beeinflussen, diese Konflikte. So sieht William Todd (1978, S.46-48) hier eine Verbindung zwischen unserem Text und dem Abschnitt aus der Josefserzählung, der von einer Dürreperiode in der ganzen Region handelt.

Schließlich sollte man feststellen, dass die Erzählung in einen religiösen Rahmen eingelassen ist, genauer gesprochen: in einen Rahmen der Opferhandlung. Wie in allen Religionen der Welt wird auch hier das Opfer für das höchste Wesen als eine Handlung dargestellt, die entweder die Gnade dieses höchsten Wesen erwirken soll oder ihm dankt. Man opfert also die ersten Früchte der eigenen Arbeit, entweder der Ernte oder der Herde. Im Gegenzug sorgt Gott für das Gedeihen des Viehbestands und der Früchte des Feldes. Der Midrasch *Bereshit Rabba* geht noch weiter: Der Streit der beiden Brüder habe sich auf deren gemeinsame Absicht bezogen, auf ihrem Territorium einen Tempel zu errichten (BASSET, 1998, S. 324).

Doch kann man die verschiedenen Bereiche voneinander trennen? Der Text spiegelt sicherlich einen sozialen Konflikt wider, der unterschiedliche Dimensionen aufweist. Doch im orientalischen Kontext ist alles vom Religiösen umschlossen. Damit die Spannungen des Alltags also zum Ausdruck kommen können, instrumentalisieren sie die Religion. Der biblische Autor weiß sehr wohl um diesen religiösen Rahmen und stellt mit Nachdruck das Herz des Menschen als den Ursprung aller Gewalt dar, wie Gen 2–3 bezeugt.

Die Quellen der Gewalt: das Herz des Menschen

Der Schlussredakteur unseres Textes hat die Erzählung über Kain und Abel wunderbar in den jahwistischen Text der Kapitel 2 und 3 eingefügt, die eine Betrachtung über das Böse in drei Szenen darstellen (GEERTZ, 2014, S. 47)¹:

Erste Szene: Friede im Garten Eden (2,4b–25). Er konkretisiert sich in harmonischen Beziehungen zwischen dem ersten Menschenpaar und Gott, zwischen dem Menschen und der fruchtbaren Schöpfung. Die Beziehungen zwischen Mann und Frau sind von Gleichheit, Wahrhaftigkeit und Respekt geprägt.

Zweite Szene: Die Sünde, der Wille, die Abhängigkeit von Gott zu durchbrechen, selbst darüber zu entscheiden, was gut und was böse ist (3,1–7).

Dritte Szene: Die Folgen des Bruchs (3,8–22). Die Beziehungen zwischen Gott und dem Menschenpaar verschlechtern sich. Die Lüge, die Begierde, die Gier, der Herr-

schaftswille unterminieren seitdem die Beziehungen des Paares. Die Verbundenheit mit der Natur ist ebenfalls gestört.

Wenn der Mensch sich, anstatt sich von seinem Schöpfer leiten und verwandeln zu lassen, zur absoluten Norm über Gut und Böse aufschwingt, dann stellt er sich einen Gott nach seinem Bilde her, der den Maßgaben seiner ehrgeizigen Absichten entspricht. Das bedeutet „essen von der Frucht des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse“ (Gen 2,9). Indem der Mensch dies tut, pervertiert er alles in sich selbst und in seiner Umgebung. Er verfällt dem Maßlosen, er verdirbt seine Beziehung zu Gott, er wird ein Raubtier für die anderen, aber ebenso auch eines für die Natur. Papst Franziskus stellt in seiner Enzyklika *Laudato si'* klar heraus: „Als Folge [der Sünde] verwandelte sich die ursprünglich harmonische Beziehung zwischen dem Menschen und der Natur in einen Konflikt (vgl. Gen 3,17–19)“ (*LAUDATO SI'*, 66). Diese Verallgemeinerung der Sünde führt zur Gewalt und verdirbt die Religion.

Um auf Gen 4 zurückzukommen, halten wir fest, dass der Autor uns keine Details über den Tod Abels schildert. Im Gegensatz dazu überschüttet er uns mit Einzelheiten über den Zorn Kains. Man weiß, warum er verärgert ist; man kennt die Antwort Gottes auf seinen Zorn und deren Folgen (SCHLIMM, 2011, S. 135–43). Der Zorn ist das Zeichen schlechthin dafür, dass man es ablehnt, Gott zu gehorchen (Gen 4,7).

Der Gehorsam ist es also, der die Menschheitsfamilie mit dem Schöpfer vereint. Er ist kein Hindernis für seine Entfaltung, im Gegenteil: Er ist ein Schutzschild gegen den Hochmut, der tödlich sein kann. Der Gehorsam als Grundlage der Religion hat eine humanisierende Wirkung. Er macht es möglich, einen juristischen und legalen Rahmen zu etablieren, der die Gewalt eindämmt. Genau in diesem Sinne zeigt die Parallele zwischen dem Sündenfall und dem ersten Brudermord die gesellschaftlich-politischen Auswirkungen des Ungehorsams (WAWTER, 1977). Im Gegensatz dazu verwandelt die Partnerschaft mit Gott, von der der priesterschriftliche Schöpfungsbericht (Gen 1) zeugt, das Herz und heilt von aller Gewalt.

Genauso, wie der Hochmut ihrer Eltern die Feldarbeit zu einer mühsamen Angelegenheit machte, führt deshalb der Brudermord Kains zur Austrocknung und beschmutzt den Boden, indem er ihn mit Blut tränkt. „Das Blut deines Bruders schreit zu mir empor.“ (Gen 4,11). Die Haltung Kains bewirkt auf diese Weise einen zweifachen Bruch: einen Bruch mit der Schöpfung, denn der Boden büßt seine Fruchtbarkeit ein, und einen Bruch mit der Gesellschaft. Dennoch lehnt Gott die gesellschaftlich-religiöse Praxis der Vendetta ab (Gen 4,15), auch wenn Kain das Bild für einen jeden Menschen bleibt, den die Gewalt unmenschlich gemacht hat. André Wenin (2008, S. 65) hat es so treffend zum Ausdruck gebracht:

[...] unfähig, seine animalische Natur zu beherrschen, verfällt er der Gewalt. Denn die animalische Natur ist es, die ihn beherrscht, als Kain sich gegen sei-

nen Bruder Abel erhebt und ihn tötet, anstatt zu sprechen, um zu versuchen, das, was er erlebt, zu humanisieren. Doch auf diese Weise stürzt er sich selbst in die Verfluchung und verurteilt sich zum Umherirren dessen, der sich verliert (Gen 4,11-12).

DIE OPFERUNG ISAAKS

Gott ist nicht Moloch

Wenn Adam den Ungehorsam gegen Gott und die daraus folgende Gewalt verkörpert, so steht Abraham, der Ahnvater der drei monotheistischen Religionen, für den Gehorsam und den Frieden. Dem Buch Genesis zufolge stammt er aus Chaldäa und ist ein umherirrender Aramäer, der die Gottheiten seiner Sippe verehrt. Doch indem er sich dem Plan Gottes fügt, ist er nicht länger Oberhaupt einer Sippe, sondern wird Vater einer Vielzahl von Völkern (Gen 12,1–3). Er ist der treue Freund Gottes. Dieses Vertrauen und diese Treue finden ihren ganz besonderen Ausdruck in der Episode von der Opferung Isaaks. Gott verlangt in der Tat von Abraham, seinen Sohn, den Erben der Verheißungen, zu opfern. Trotz des skandalösen Charakters dieses Vorhabens gehorcht der Erzvater (Gen 22,1–4). Doch in dem Augenblick, in dem er die fatale Handlung vollziehen will, hält ihn der Engel des Herrn davon ab. Aus dieser bis zum Überdruß kommentierten Textstelle hat die jüdisch-christliche Tradition das Verrückte an der Treue des Menschen Gott gegenüber festgehalten.

Dennoch hat der Text auch eine apologetische Funktion. Er stellt eine klare Kritik an der religiösen Gewalt dar. Tatsächlich trägt diese Erzählung alle Anzeichen der gesamten Erfahrung der Gewalt in der Zeit des Patriarchats, der Königszeit und selbst der Exils- und Nachexilszeit an sich. Menschenopfer wurden seinerzeit bei Israels Nachbarn wie den Phöniziern, den Moabitern, den Kanaanäern praktiziert. Selbst wenn die Archäologen ihre Zweifel daran haben, ob es einen besonderen Gott namens Moloch gegeben hat, so bezeugt die Bibel dennoch die Opferung von Erstgeborenen oder von Knaben und Mädchen, die ihre Nachbarn in die Flammen warfen (BROWN, 1991).

Die Bibel verdammt – sicherlich in polemischer Weise, aber entschlossen – diese Opfer (Lev 18,21; 20,2–5; 2 Kön 23,10; Jer 32,35). Im Buch der Richter legt Jiftach nach seinen militärischen Feldzügen das Gelübde ab, Gott das erste Mädchen zu opfern, das er bei seiner Rückkehr anträfe. Und sieh da, es war seine eigene Tochter, die er opfern musste. Indem der biblische Autor sowohl das Stilmittel der epischen Erzählung als auch der Satire einsetzt, verurteilt er entschieden eine Praxis, die auch für die Hebräer selbst eine Versuchung darstellte (Ri 11,29–39).

Für die Autoren der Bibel gilt: Man kann den Gott des Bundes und den Herrn des Lebens nicht verehren und gleichzeitig eine solche Art der Gewalt praktizieren.

Der Gott Abrahams ist nicht gierig nach Menschenblut wie die blutrünstigen Götter, die man sich selbst schafft, um unser unersättliches Verlangen, zu bestimmen und zu besitzen, zu stillen.

Gott, der Überwinder der Gewalt

In der Tat sind die Menschenopfer Teil der Gewalt, die im alten Orient endemisch verbreitet ist. Die Religion wird in den Dienst von Konflikten um die Hegemonie gestellt. Israel, das in diese Wirklichkeit eingebunden ist, ist ebenfalls nach dem Vorbild der anderen Völker versucht, der Gewalt eine religiöse Deutung zu geben. Da das Land eine Gabe Gottes ist, zieht man daraus die Schlussfolgerung, dass dieser Gott die Eroberungskriege oder die Kriege zur Selbstverteidigung unterstützt oder sogar befiehlt. Der König, der das Volk in den Krieg führt, ist im Allgemeinen ein Kriegsheld wie die Richter und David. Er wird als der „Platzhalter“² Gottes verstanden. Dazu noch ergreift der Herr Partei für die Unterdrückten. Israel, das Volk Gottes, betrachtet sich nun im Konzert der Nationen als Opfer. Es meint, dass Gott sich zu Recht militärisch um seine Sicherheit kümmert. So kommt es, dass Israel – selbst wenn dies zuweilen im metaphorischen Sinne gemeint ist – aus dem Herrn den Oberbefehlshaber seines Heeres macht. Er ist Jahwe Sebaoth, der Herr der Heerscharen.

Der Herr der Schöpfung, der Geschichte und der Völker ist also keine den kriegerischen Bestrebungen eines Menschen oder eines Volkes unterworfenen Gottheit. Er ist der freie Gott, vollkommen unbewaffnet. Deshalb ist die wahre Religion diejenige, die auf die nationalistischen und kriegerischen Gottheiten verzichtet, um sich mit dem Gott zu verbinden, der die Kriege „zerbricht“ (Hos 2,20; Jdt 9,7; 16,2). Er toleriert keinerlei religiöse Rechtfertigung für die Gewalttaten, weder für die, die Israel erleidet, noch für die, die Israel selbst im Namen Gottes verübt.³

Im Gegenteil: Eine jede Religion muss hartnäckig an der Verwirklichung des prophetischen Traums Jesajas und Michas arbeiten, die Gewalt und die zahlreichen Grausamkeiten, die mit ihr verbunden sind, hinter sich zu lassen:

Sie werden ihre Schwerter zerbrechen und Pflugscharen daraus machen, und ihre Lanzen werden sie zerbrechen, um daraus Winzermesser zu machen. Man wird nicht mehr das Schwert erheben Volk gegen Volk, man wird nicht mehr das Kriegshandwerk lernen. (Jes 2,1–4; Mi 4,1–4).

Das Kreuz oder der Sieg über die Gewalt

Indem Israel das wahre Antlitz Gottes entdeckt, entdeckt es zugleich auch seine Sendung. Das auserwählte Volk hat schließlich im Lauf der Jahre die göttliche

Auserwählung nicht länger als ein Privileg, einen Machtfaktor, erlebt. Im babylonischen Exil muss es sich nun zu einer Sendung des Dienstes inmitten einer pluralen Welt bekehren. Deuterocesaja bringt dies mithilfe von vier Gedichten zum Ausdruck, deren Höhepunkt das Lied vom leidenden Gottesknecht ist (Jes 52,13–53), der das Leid in Solidarität mit den „vielen“ auf sich nimmt. Abel und Isaak haben dies vorweggenommen.

Für die Christen weisen Abel und Isaak gleichermaßen auf den auf Golgata Gekreuzigten voraus, der solidarisch ist mit allen Opfern von Gewalt in der Geschichte. Als wahrer leidender Gottesknecht wird Jesus von der religiösen Maschinerie seiner Zeit zermalmt, die vorgibt, sich vor Gotteslästerung und Häresie zu schützen. Doch tatsächlich opfern ihn die religiösen Anführer, damit der angeblich von ihm verursachte Aufruhr den Römern nicht als Vorwand dient, Palästina noch stärker zu unterjochen. Jesus stirbt unter religiösen Vorwänden, doch tatsächlich wird er aus Staatsräson hingerichtet (Joh 11,47–50).

Da es sich darum handelt, bestimmte Interessen zu verteidigen, ist einmal mehr alles vermischt. Deshalb erfolgt auf dem Kreuz die Dekonstruktion der Lügen, der religiösen und politischen Ideologien. Hier wird die wahre Religion enthüllt, diejenige, die die Schwachheit eines Gottes umfängt, der seinen Sohn am Kreuz einen Schrei der Verlassenheit ausstoßen lässt (Mt 27,46). Auf dem Kreuz wird der Teufelskreis der Gewalt durchbrochen, der die Religion instrumentalisiert.⁴ Christus, der gestorben und auferstanden ist, fordert zu Dienst und ungeschuldeter Hingabe, zu Zärtlichkeit und Barmherzigkeit, zur Versöhnung und Gewaltfreiheit, zu Gerechtigkeit und Frieden heraus. Es gilt in der Tat: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn dahingab, damit ein jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16)

SCHLUSSFOLGERUNG: DIE RELIGION, WEG ZUR MENSCHLICHKEIT

Zusammengefasst kann man sagen: In der Bibel ist die Gewalt Teil des Alltags (CIHO-LAS, 1981, S. 327). Doch um bestimmte Begehrlichkeiten zu befriedigen, kann man die Religion als Vorwand für die Gewalt benutzen, die ihrerseits im menschlichen Herzen verankert ist. Für den biblischen Autor lässt uns die Religion Gott als Schöpfer des Universums und eines jeden Menschen und den anderen als Schwester und Bruder entdecken. Auf diese Weise ist die Religion der Ausgang aus dem Bereich des Animalischen und der Weg zum Menschsein.

Deshalb weist Jesus in seinem Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4,1–42) die Fundamentalisten von sich, die die Geschichte von der Opferung Isaaks für parteiliche Zwecke ausschlachten wollen und die apologetische

Sinnspitze des Textes verkennen. Für die Juden wäre demnach Isaak tatsächlich auf dem Hügel im Land Moriija (Gen 22,2) gefesselt worden, da, wo der Jerusalemer Tempel gebaut wurde. Für die Samariter war es aber der Berg Garizim, der Ort ihres Tempels. So wurde das religiöse Gebäude vom Zeichen der Gegenwart Gottes und der Gemeinschaft zwischen den beiden Völkern zum Anlass von Gewalt aufgrund des prometheischen Willens, die Religion zu privatisieren, sie in den Dienst des Überheblichkeitsgefühls eines Stammes oder Volkes zu nehmen. Deshalb gilt:

Jesus aber läutet das Ende des Krieges der Hügel, der Kirchtürmen und der Minarette ein. Die Konflikte in religiösem Gewand sind für ihn das Ergebnis fundamentalistischer und ideologischer Lesarten der biblischen Erfahrung, die die heiligen Texte bezeugen. Der Glaube ist Anbetung im kulturellen und theologischen Sinne, doch auch Zustimmung und Engagement. Eine Religion, die spaltet, ist also nicht wahr. Sie kann nicht von Gott kommen (POUCOUTA, 2016, S. 313).

VIOLENCE AND RELIGION IN THE BIBLE

Abstract: *the article observes and analyzes the existence of accounts about violence in the Bible. They do not seek to propagate or motivate violence, but to offer ways to contribute to its overcoming. The approach is religious and interdisciplinary, encompassing exegesis, hermeneutics and history. The representations of Cain, Abel and Adam, as well as Isaac and Abraham, are significant for reflections on the power to do God's will or not. Finally, it affirms that religion, in and through Jesus, has the fundamental function of being the architect of peace building through the humanization.*

Keywords: *Religion. Bible. Hermeneutics. Violence. Peace.*

Notas

- 1 Geertz zeigt diese engen Verbindungen unseres Textes (Gen 4,1–16) mit den Kapitel 2 und 3 schematisch auf.
- 2 So die wörtliche Übersetzung des militärischen Ranges „Leutnant“ (lieu-tenant), auf den der Autor hier anspielt; d. Übers.
- 3 Die Erbeutung der Bundeslade, des Symbols der Gegenwart Gottes, durch die Philister sollte zu denken geben (1 Sam 4,10–11). Gott mischt sich nicht in die kriegerischen Abenteuer seines Volkes ein.
- 4 Ebenso stützen sich in der Offenbarung des Johannes die verfolgten Christen auf das geopfert Lamm, dessen Macht nicht auf Gewalt gründet, sondern auf seinem Tod und seiner Auferstehung.

BIBLIOGRAPHIE

- ACFEB. *Comment la Bible saisit-elle l'histoire?* Paris, 2007.
- BASSET, Lytta. Où est ton frère, „souffle“. *Études Théologiques et Religieuses*, v. 73, 1998.
- BLENKINSOPP, Joseph. *Creation, Un-creation, Re-creation*. A discursive commentary on Genesis 1–11. London, 2011.
- BROWN, Shelby. *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificed Monuments in Their Mediterranean Context*. Cambridge, 1991.
- CERBELAUD, Dominique; DAHAN, Gilbert. Caïn et Abel. Genèse 4. *Cahiers Évangile Supplément*, v. 105, Paris, 1998.
- CIHOLAS, Paul. Monotheisme et violence. *Recherches de Sciences Religieuses*, v. 69, n. 3, 1981.
- FINKELSTEIN, Israël; SILBERMAN, Neil Asher. *La Bible dévoilée*. Les nouvelles révélations de l'archéologie. Paris, 2002.
- GEERTZ, J. C. Variations autour du récit de Caïn et Abel. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, v. 94, 2014.
- GIRARD, René. *Das Heilige und die Gewalt*. Düsseldorf, 2012.
- LEMAIRE, André. *Naissance du monothéisme*. Paris, 2003.
- McKEOWN, James. *Genesis*. Michigan, 2008.
- POUCOUTA, Paulin. Les fils d'Abraham a la croisée des chemins de paix. *NURT SVD*, Pieniężno Pierwsze, Polônia, v. 139, n. 1, 2016. Zugänglich: <http://www.nurtsvd.pl/index.php/numery-archiwalne-menu/28-nr1-2016>.
- SCHLIMM, Matthew Richard. *From Fratricide to Forgiveness*. The language and ethics of anger in Genesis. Indiana, 2011.
- SKINNER, John. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. Edinburgh, 1951.
- TODD, William. *New Light on Genesis*. The narrative explained against its geographical, historical and social background. London, 1978.
- WAWTER, Bruce (Hg.). *On Genesis*. A new reading. New York, 1977.
- WENIN, André. *La Bible ou la violence surmontée*. Paris, 2008.
- WENIN, André. *Pas seulement du pain ... violence et alliance dans la Bible*. Essai. Paris, 1998.