

»Die Wankenden aber gürten sich mit Kraft« (1 Sam 2,4).

Aktive Gewaltfreiheit im Alten Testament

Apl. Prof. Dr. Thomas Nauerth, katholischer Theologe, Ökumenisches Institut für Friedenstheologie, Bielefeld

Thomas Nauerth bei seinem Vortrag

Foto: Dieter Junker

Frankfurt am Main, 8. März 2019

Wer über aktive Gewaltfreiheit im Alten Testament nachdenkt, muss zunächst definieren, was er denn unter »Altem Testament« versteht. Die entscheidende hermeneutische Frage lautet: Was lesen wir, wenn wir Bibel lesen? Traditionell wurde die Bibel in der wissenschaftlichen Exegese immer primär historisch gelesen, als ein irgendwie legendarischer Bericht über uralte Zeiten. Eine solche historische Perspektive hat sich tief eingebraunt auch und gerade in das Bibelverstehen der einzelnen Christen. Anders formuliert, die historistische Perspektive, die seit dem 19. Jahrhundert die europäischen Gesellschaften kulturell prägte (»Wie war es denn wirklich?«) hat

die Fragerichtungen der Bibelwissenschaft immer stärker dominiert.¹

Seit einigen Jahrzehnten aber ändert sich etwas – auch und gerade in der wissenschaftlichen Exegese. »In keinem anderen Teilfach der Theologie haben sich in den vergangenen Jahrzehnten so tiefgreifende Umwälzungen vollzogen wie in der alttestamentlichen Wissenschaft.«² Immer stärker, immer klarer wird erkannt: wir lesen gar nicht Geschichte, sondern Geschichten; wir lesen nicht sagenhafte Berichte, wir lesen Literatur, wenn wir Bibel lesen.³ Die Bibel ist ungeachtet all ihrer Brüche und Überarbeitungen als literarisches Kunstwerk zu verstehen, sie will nicht berichten, sie will erzählen, und das literarisch kunstvoll. Das hat enorme Konsequenzen insbesondere

auch für das Bibellesen in der Praxis.⁴ Die hermeneutische Grundfrage verschiebt sich von, *wie war es wirklich und ist es geworden* zu »*Warum erzählt mir einer diese Geschichte an dieser Stelle auf diese Weise?*«⁵

Erst unter einer solchen primär literarischen Perspektive lässt sich ein Thema wie »Aktive Gewaltfreiheit« im Alten Testament in seiner Entwicklung adäquat beschreiben.

Noch eine weitere hermeneutische Einsicht ist wichtig. Die Bibel insgesamt, das AT insbesondere, ist kein lauschiger Katechismus zur religiösen Erbauung. Es ist ein hartes, ehrliches Buch tiefen Streites.⁶ Es wird vor allem um zwei Fragen in der Bibel heftig gestritten, um die Frage, wer ist ER⁷, diese Stimme aus der Wüste, die uns gerufen hat und wozu hat ER, diese Stimme aus der Wüste uns eigentlich gerufen?

Ein ganz besonders strittiges und umstrittenes Thema, um das die biblischen Schriften von Anfang an gerungen haben, war das Thema Gewalt, tötende Gewalt. Wie steht ER, diese Stimme aus der Wüste, zur tötenden Gewalt, wie soll das Volk dieses Gottes zu diesem Mittel stehen?⁸

Hintergrund dieses Streites über das Thema Gewalt ist der politisch-kulturelle Kontext des Alten Orients, in dem die biblischen Schriften entstanden sind. Dieser Hintergrund ist entscheidend wichtig, denn immer ist der Mensch zunächst konditioniert von dem landläufig, gesellschaftlich, kulturell Üblichen und es ist daher sehr schwer, die eigene Verstrickung im landläufig Üblichen überhaupt als Problem zu erkennen. Den Theologen und Autoren des AT erging es an dieser Stelle nicht anders, als es allen Theologen und Autoren bis heute an diesem Punkt ergeht. Es zeigt sich zudem, dass das damals kulturell Übliche in Sachen tötende Gewalt auch heute noch weithin üblich ist, der Blick auf den Kontext des Alten Orients ist auch unter dieser Perspektive wichtig.

1. Der Stein des moabitischen Königs Mescha oder das kulturelle Muster erlösender Gewalt

Wer Macht hat, braucht auch Propaganda. Wer nicht von sich hören lässt, der hat auch keine Macht. So war es auch in Moab, einem kleinen Nachbarkönigreich östlich des biblischen Israel gelegen, übrigens die Heimat einer gewissen Ruth. 1868 fand man eine beeindruckende Basaltstele, datiert ungefähr auf 840 v. Chr., auf der ein moabitischer König, Mescha mit Namen, seine Taten in Stein meißeln ließ.⁹ Berühmt wurde

der Stein, weil sich darauf Aussagen fanden über Kämpfe gegen einen Nachbarstaat mit Namen »Israel«. Bei der Schilderung dieser Kämpfe kommt der König aus Moab immer wieder auf die Unterstützung durch seinen moabitischen Gott zu sprechen. Kemosch hieß dieser Gott in Moab.¹⁰

Ich (bin) Mescha (...) Mein Vater war König über Moab dreißig Jahre, und ich wurde König nach meinem Vater. Und ich machte dieses Höhen(heiligtum) für Kemosch (...) als Zeichen der Rettung, denn er errettete mich vor allen Angreifern(?) und ließ mich triumphieren über alle meine Gegner.

Omri war König von Israel, und er bedrängte Moab lange Zeit, denn Kemosch zürnte seinem Lande (...) aber ich triumphierte über ihn und sein Haus. Und Israel ist für immer zu Grunde gegangen. Und die Leute von Gad wohnten seit jeher im Lande von Ataroth und der König von Israel hatte Ataroth für sich gebaut. Ich griff die Stadt an und nahm sie ein. Und ich tötete alles Volk der Stadt als Darbringung für Kemosch und für Moab. (...) Und Kemosch sprach zu mir: Geh, nimm Nebo (im Kampf) gegen Israel. Da zog ich bei Nacht los und kämpfte gegen es von Tagesanbruch bis Mittag. Und ich nahm es ein und tötete alles: 7000 Männer, Frauen, und Sklavinnen, denn ich hatte es dem Ashtar-Kemosch (durch Bann) geweiht. Und ich nahm von dort die [Gerät]e Jahwes und schleppte sie vor Kemosch.¹¹

Die Inschrift dient erkennbar der religiösen und politischen Propaganda.¹² Meschas Taten werden glorifiziert und selbstverständlich auch maßlos übertrieben. Die Problematik historischer Dokumente wird hier sehr deutlich, maßlose Übertreibung und fragwürdige Fakten lassen solch ein Dokument unter historisch realgeschichtlichen Erkenntnisinteresse fast wertlos werden. Für die Frage nach dem altorientalisch landläufig, gesellschaftlich und kulturell Üblichen ist dieser Stein allerdings sehr wertvoll. Für die Frage nach der Gewalt im Alten Testament ist besonders interessant, dass König Mescha seine Erfolge auf das Wohlwollen seines moabitischen Gottes Kemosch zurückführt. Die Gewaltpolitik Meschas wird unbeirrt und durchgängig mit dem Handeln und den Emotionen dieses Gottes Kemosch in Verbindung gebracht und dadurch legitimiert; dieser Gott handelt selbst und denkt anscheinend auch nicht anders als ein orientalischer Kleinfürst damals gedacht haben wird: »Kemosch ist der Gott des Königtums. Er gibt Mescha den Auftrag zur Eroberung fremder Territorien, er ermöglicht den

Sieg und ihm werden die besiegten Völker geweiht.«¹³ Hier wird ein Gottesbild sichtbar, das man in der Tat wohl nur als Projektion adäquat beschreiben kann und insofern hat an dieser Stelle Feuerbach durchaus recht.¹⁴

Nun ist beim Lesen der Inschrift unübersehbar, dass sich bis hinein in die Formulierungen Parallelaussagen in alttestamentlichen Texten finden. Der Befund ist auf den ersten Blick recht bedrückend, wie folgende keineswegs vollständige Übersicht zeigt:

Mescha-Stele	Altes Testament
denn er errettete mich vor allen Angreifern und ließ mich triumphieren über alle meine Gegner	Von David, dem Knecht des Herrn, (...) an dem Tag, als ihn der Herr aus der Gewalt all seiner Feinde errettet hatte (Ps 18,1)
denn Kemosch zürnte	Seht, weil der Herr, der Gott eurer Väter, über Juda erzürnt war, hat er sie in eure Hand gegeben. (2.Chronik 28,9)
ich tötete alles Volk der Stadt als Darbringung für Kemosch	Mit scharfem Schwert weihten sie alles, was in der Stadt war, dem Untergang, Männer und Frauen, Kinder und Greise, Rinder, Schafe und Esel. (Josua 6,21)
Da vertrieb ihn Kemosch vor mir	Als der Allmächtige die Könige vertrieb , / fiel Schnee auf dem Zalmon. (Psalm 68,15)
es sprach Kemosch zu mir: Steige hinab, kämpfe gegen Chawronan	Der HERR antwortete David: Geh, schlag die Philister und rette Keila! (1 Sam 23,2)

Auch in der Bibel findet sich demnach in der theologischen Rede die Projektion des für die politischen Mächte üblichen Gewaltdenkens auf die Gottesbeziehung. Bevor man angesichts eines solchen Befundes vorschnell über die biblischen Autoren den Stab bricht, gilt es zu erkennen, dass Menschen in Sprache, Denkweise und Vorstellungsmustern immer in erster Linie Kinder ihrer jeweiligen Zeit und Kultur sind: »Das Kind, lebend in der Welt der Greise, lernt, wie es dort zugeht. Wie die Dinge eben laufen, so werden sie ihm geläufig.«¹⁵ Es kann daher eigentlich nicht verwunderlich sein, dass im AT vielfältig theologische Denkweisen, Ausdrucksweisen übernommen worden sind, wie man sie auch auf der Mescha-Stele vorfindet. Man kann es den biblischen Autoren kaum vorwerfen, dass sie Erzählmuster, Vorstellungskomplexe etc. aus ihrem Kulturraum übernommen und auf ihre Gotteserfahrung übertragen haben. So sehr man dies heute bedauern mag, so sehr kann man es verstehen. Nur wenn man die Bibel nicht als Buch von Men-

schen versteht, sondern als sozusagen himmlisch diktiert Werk, könnte, ja, müsste man daran Anstoß nehmen. Das christliche Grundverständnis von Bibel als heiliger Schrift aber lautete immer: Gotteswort als Menschenwort bzw. im und durch Menschenwort.¹⁶

Man kann eine solche unbedachte (oder gelegentlich sicher auch sehr bedachte Übernahme) gängiger altorientalischer Gottesrede umso mehr verstehen, weil es dabei nicht allein um Vorstellungsmuster der Antike, des antiken Orients geht. Dort zeigt sich das Phänomen nur krasser, eindeutiger. Die wirkliche Problemlage bekommt man erst dann in den Blick, wenn man erkennt und versteht, wie sehr noch heute die Welt kulturell wie politisch Mustern der Gewalt verhaftet ist, wie sehr auch heutzutage noch eine Denkweise vorherrschend ist, welches sich bereits auf der Stele des moabitischen Königs findet. Der amerikanische Theologe Walter Wink hat dieses Denkmuster den *Mythos erlösender Gewalt* ge-

nannt. Gemeint sind die landläufig selbstverständliche Gewöhnung und der selbstverständliche Glaube an tödende Gewalt als letztes und legitimes Mittel. Wink spricht von der eigentlichen Religion unserer Zeit, denn das, wonach wir in höchster Not greifen, wonach wir in der Not rufen, das sei unser Gott: »Frieden durch Krieg, Sicherheit durch Stärke, das sind die zentralen Überzeugungen, die dieser (...) Religion entspringen.«¹⁷ Dieser Mythos ist es, der vom moabitischen König ganz ohne Nachdenken auf das Handeln seines Gottes Kemosch projiziert wird. Wenn biblische Autoren dieser Projektion folgen, liegt nicht nur gedankenlose Übertragung vor (*Gott ist wie wir, denkt wie wir*), gelegentlich auch bewusste Übernahme von Ausdrucksweisen aus der Umwelt um der Überbietung willen (*»Unser Gott ist stärker als euer Gott«*), sondern wohl oft auch echte Überzeugung, vor allem der Mächtigen in Israel. Das ist alles menschlich zutiefst verständlich, so belastend solche Aussagen für viele Menschen heute auch sind. Die öfter skandalisierte Gewaltaffinität Gottes in alttestamentlichen Texten ist also grundsätzlich relativ einfach zu erklären, man stößt hier nicht auf Gottes Wesen, sondern auf Projektionen des Glaubens an den Mythos erlösender Gewalt auf Gott hin, ein Mythos, der auch unsere Kultur und Politik heute noch zutiefst prägt.

Erst vor diesem Hintergrund wird deutlich, welche Fragen an die biblische Überlieferung zu richten sind und welches Gewicht diese Fragen haben. Die Fragen an das Alte Testament lauten:

Ist auch in der Bibel nur Kemosch zu finden, auch wenn er dort JHWH heißt? Ist der Mythos erlösender Gewalt vielleicht einfach das Grundmuster dieser Schöpfung und Welt? Hat der moabitische König vielleicht doch recht? Gibt es nur den Gott Kemosch?

Die Frage nach der Gewalt wird so zur Schlüsselfrage der biblischen Offenbarung: Es ist die alles entscheidende Frage danach, ob es eine andere göttliche Realität gibt, als die mit Kemosch bezeichnete. Es ist letztlich die Frage, ob es Hoffnung gibt in unserer gewaltverfallenen Welt, wo das Muster erlösender Gewalt auf ewig unabänderbar scheint. Dies ist die abgründigste, grundlegendste Perspektive unter der das AT gelesen werden kann. Die Suche nach Zeugnissen aktiver Gewaltfreiheit im alttestamentlichen Kanon kann sich daher nicht darauf beschränken, nur eine kleine Blütenlese friedlicher Texte zu bieten, es geht nicht um ein bisschen pazifistischen Seelentrost, es geht um die eine entscheidende tiefste

und schwerste aller Fragen: Findet unsere Ordnung der Gewalt in Gott Bestätigung oder findet sich Widerspruch? Bleibt nur die zynische Verzweiflung und ein Sich-Einrichten im Gleichgewicht des Schreckens oder zeigt sich ein anderer, ein dritter (Aus-)Weg?

Das Aufregende und Spannende in den Büchern des AT ist nun, dass man tatsächlich auf Texte stößt, die sich als Widerspruch verstehen lassen. Immer wieder finden sich Aussagen und Erzählungen, die aus einer ganz anderen Gotteserfahrung erwachsen zu sein scheinen, ein ganz anderes Gottesbild entwerfen, das kulturell nicht einfach abzuleiten ist, das mit dem Gott Kemosch nichts mehr zu tun hat? und das teilweise in scharfer Auseinandersetzung zu anderen biblischen Texten steht.

Die Auseinandersetzung mit überlieferter Herrschafts- und Herrentheologie hat sich dabei nicht nur in Gegengeschichten niedergeschlagen, sondern auch in der Gestaltung der heutigen Form so mancher biblischer Bücher, ja, vermutlich sogar des alttestamentlichen Kanons selbst.¹⁸ Dieser Eindruck zumindest drängt sich auf, wenn man unter literarischer Perspektive auf die biblischen Bücher schaut. Im Folgenden zunächst ein solcher Blick auf die Samuelbücher¹⁹ und danach ein kleiner Streifzug durch das erste Buch der Bibel mit Ausblick auf seine kanonische Stellung.²⁰

2. David: Ein König als Erzählfigur in einem Prophetenbuch

Tiefe Spuren hat das altorientalische Muster religiös legitimer und legitimierter Gewalt, dieses kulturell verbreitete Gottesdenken in Kategorien von Macht und Gewalt vor allem in den Erzählungen über Israels Könige hinterlassen: Herrschende Theologie als Theologie der Herrscher. Der wichtigste dieser Könige des Alten Israels, zumindest wenn man die Nachgeschichte in der biblischen Überlieferung als Maßstab nimmt, war unzweifelhaft David. Auch von David wird Grauenhaftes erzählt, ganz in der Linie des moabitischen Königs. Seltsamerweise wird kaum darüber reflektiert, was es eigentlich bedeutet, dass David kein eigenes Buch im AT bekommen hat. Man muss heute diesen großen König in unseren Bibeln erst suchen, im Inhaltsverzeichnis taucht er nicht auf. Das wäre dem moabitischen König Mescha wohl nicht passiert, so marginalisiert im zentralen religiösen Buch seines Volkes, falls dieses Volk ein Buch gehabt hätte. Der große König Israels aber, bzw. die Erzählungen über ihn, finden sich heute schwerpunktmäßig in ei-

nem Buch mit dem Titel »Samuel«. Samuel, die namengebende Person dieses Buches, aber war Prophet, nicht König. So heißt es schon in 1 Chr 29,29:

»Die frühere und die spätere Geschichte des Königs David ist aufgezeichnet in der Geschichte des Sehers Samuel, in der Geschichte des Propheten Natan und in der Geschichte des Sehers Gad.«

Eine ungewöhnliche Zuordnung, zumindest dann, wenn man von der Mescha-Stele aus denkt. Ist in Israel etwa nicht der König die entscheidende Figur, sondern der Prophet?²¹ Wenn man Bibel als Literatur liest und versteht, dann kommt es immer auch entscheidend auf das »Wie« des Erzählens an, nie nur auf das »Was«; wenn man gerade auch der den biblischen Kanon abschließend gestaltenden Redaktion inhaltlich wie literarisch einiges zutraut, dann sind solche Ein- und Zuordnungen nie nur zufällig, sondern haben immer auch inhaltliches Gewicht und wollen zu denken geben. Innerhalb dieser zwei Bücher des Propheten Samuel finden sich nun noch mehr solcher Denkanstöße, die das kulturell und landläufig Übliche in Sachen Herrschaft und Gewalt wirkungsvoll durchbrechen.

2.1 Eine Frau entwirft die Perspektiven im Prophetenbuch

Das Buch Samuel beginnt überraschenderweise gar nicht mit dem Propheten Samuel, sondern es beginnt mit einer Frauengeschichte. Erzählt wird von einer Frau, Hannah mit Namen, die ein im biblischen Sinn klassisches Frauenschicksal erleidet, insofern sie, wie auch die Frauen der Erzväter, unfruchtbar ist. Für diese Frau bittet und betet hier zu Beginn des Samuelbuches allerdings kein Mann, sondern »wider alle Konvention und kultische Gepflogenheit wendet sich Hanna ohne Vermittlung direkt an Gott«²². Erst die gerade auch religiöse Selbständigkeit einer Frau führt zur Geburt des Propheten Samuel! Statt männlich politischer Geschichte wird zu Beginn der Samuelbücher eine Geschichte von der Stärke einer Frau erzählt – und von einem Mann, der diese Stärke offenkundig aushalten kann, was nicht immer der Fall ist, wie 1 Sam 25 deutlich zeigt. Wie bewusst der Erzähler oder besser Redakteur der Samuelbücher diese Geschichte als Eröffnung der gesamten Samuelbücher verstanden haben wollte, zeigt der theologische Gesang, den er diese Frau in 1 Sam 2,1-11 singen lässt. Hier zeigt sich geradezu paradigmatisch, was mit Literatur gemeint ist. Die Samuelbücher sind nicht einfach legendarische Berichte, die irgendwie zusammensortiert wur-

den, sondern ältere Texte wurden von einer letzten Redaktion literarisch durchgestaltet und das heißt eben auch strukturiert und kommentiert. Kommentiert nicht in der Weise, wie es heutige Schriftsteller gerne machen, die in ihre Romane als auktorialer Erzähler (sog. Metanarration) selbst das Wort ergreifen. Die alten Erzähler, die alten Redaktoren haben ihre Kommentare immer in die erzählte Welt eingebettet, sich Stimmen von erzählten Figuren ausgeliehen; der Leser, die Leserin muss selbst aktiv werden, um der Sache auf die Spur zu kommen. Frauenfiguren, Vertreter einer gesellschaftlich damals eher unbedeutenden und insofern auch unbelasteten Personengruppe, waren erzählstrategisch sehr geeignet, um eine kommentierende Perspektive in die Erzählungen einzutragen. Nur vordergründig besingt daher Hannah in 1 Sam 2 ihr glücklich gewendetes Schicksal.²³ Zwar gehört auch Hannah zu den Wankenden, die sich neu mit Kraft gürten, wie sie in 2,4 sagt (»Der Bogen der Helden wird zerbrochen, die Wankenden aber gürten sich mit Kraft«), aber diese Aussage in 1 Sam 2,4 wirkt zugleich wie ein Gegenruf zu dem Vers aus dem Danklied Davids in 2 Sam 22,40 (»Du hast mich zum Kampf mit Kraft umgürtet, hast in die Knie gezwungen, die gegen mich aufstehen«). Während 2 Sam 22,40 eindeutig eine Variante der altorientalisch üblichen »Kemosch Theologie« darstellt, setzt die Frauenfigur Hannah zu Beginn des Buches ganz andere theologische Akzente. Die jüdische Auslegung hat insofern recht, wenn sie Hannah aufgrund ihres Liedes seit alters als Prophetin sieht. Vor allem ein Satz hallt nach, wenn man anfängt, sich in die weitere politische Ereignisgeschichte der Bücher Samuels einzulesen. In 1 Sam 2,9 singt Hannah: »ja, nicht durch Kraft wird heldisch ein Mann«²⁴. Bevor die Kämpfe um die Macht in Israel begonnen haben, wird die Frage, wer die Macht in dieser Welt innehat bereits eindeutig beantwortet: kein Mann und kein König, allein der Gott Israels ist der Herr, »bei ihm wird das Spiel gewogen«²⁵.

Durch Hannahs Mund, durch den Mund einer Frau, werden die Samuelbücher *theologisch* eröffnet, bekommt der Leser am Anfang Perspektive und Maßstab für die im Folgenden erzählten Ereignisse (ein gewisser Lukas hat das übrigens genau verstanden und eine Frauenfigur, Maria mit Namen, am Anfang seines Evangeliums darum ebenfalls einen revolutionären Gesang singen lassen).

2.2 Die Kosten menschlicher Herrschaft

Hannahs Kind heißt Samuel, dieses Kind wirkt später dann als Prophet und Richter in Israel. Einen König gibt es in diesem »Israel« nicht, Gott allein ist König. So die theopolitische Situation, man könnte wohl auch sagen, die anarchistische Verfasstheit dieses Völkchen Israel zu Beginn der Samuelbücher. Ob hier eine Beschreibung historischer Wirklichkeit vorliegt oder von vornherein eine literarisch-politische Utopie, ist umstritten; wichtig ist allerdings, diese Schilderungen auch als Utopie zu sehen.²⁶

Es kommt zur politischen Krise, als das Volk auch einen König haben will, so wie alle anderen Völker, Moab zum Beispiel, eben auch einen irdischen König haben: »Auch wir wollen wie alle anderen Völker sein. Unser König soll uns Recht sprechen, er soll vor uns herziehen und soll unsere Kriege führen« (1 Sam 8,20).

König und Krieg bedingen sich, so muss man das wohl verstehen; König Mescha von Moab würde zu dieser These wohlgefällig nicken. Der Prophet Samuel interpretiert das Verlangen nach irdischer Herrschaft dagegen als Abfall vom Glauben an die göttliche Herrschaft. Das Volk Israel aber bleibt stur: »Nein, ein König soll über uns herrschen wir wollen einen König!« (1 Sam 8,19). Sie wollen einen König, obwohl der Prophet Samuel dem Volk (und den Lesern und Leserinnen!) in drastischer Weise ausmalt, was König, was menschliche Herrschaft bedeutet, nämlich Unterdrückung und Ausbeutung:

Das werden die Rechte des Königs sein, der über euch herrschen wird: Er wird eure Söhne holen (...) Eure Töchter wird er holen (...) Eure besten Felder, Weinberge und Ölbäume wird er euch wegnehmen und seinen Beamten geben. Von euren Äckern und euren Weinbergen wird er den Zehnten erheben und ihn seinen Höflingen und Beamten geben. Eure Knechte und Mägde, eure besten jungen Leute und eure Esel wird er holen und für sich arbeiten lassen. Von euren Schafherden wird er den Zehnten erheben. Ihr selber werdet seine Sklaven sein. An jenem Tag werdet ihr wegen des Königs, den ihr euch erwählt habt, um Hilfe schreien, aber der HERR wird euch an jenem Tag nicht antworten. (1 Sam 8,11-18)

Dieser Text hatte nie die Chance auf eine Basaltstele gemeißelt zu werden, es gehört zu den wenig beachteten Wundern der Bibel, dass sich ein solcher Text überhaupt in diesem Buch findet.

Dieses Kapitel 8 des 1. Samuelbuches ergibt neben dem Gesang der Hannah ein, wie man heute sagt, wirkungsvolles Framing, in dem dann die Erzählungen von den Königen Saul und David hineingebettet werden.

2.3. Könige lernen von Frauen der Logik der Gewalt zu widerstehen

So ungewöhnlich wie der Anfang, so ungewöhnlich ist auch der Schluss der Samuelbücher (2 Sam 21-24). Wiederum wird mit 2 Sam 21 zuerst eine Frauengeschichte erzählt. Es ist eine düstere Geschichte. Hungersnot herrscht in Israel und der König, David, sucht »das Angesicht des HERRN« (2 Sam 21,1). Er will wissen, warum diese Not über Israel gekommen ist. Im göttlichen Orakel erfährt er, dass Saul Blutschuld auf sich geladen hat, »weil er die Gibeoniter getötet hat« (2 Sam 21,2). Der Fluch einer Gewalttat lastet auf dem Land. Wie nun soll diese Schuld getilgt werden? Dazu gibt es keinen göttlichen Rat. David lässt Männer aus dem Stamm kommen, an dem Saul schuldig geworden ist. »Womit kann ich Versöhnung erwirken« (2 Sam 21,3) [»womit kann ichs bedecken«, so übersetzt Buber] ist die königliche Frage und die barbarische Antwort der Männer lautet: »Wir wollen weder Silber noch Gold von Saul und seinem Haus« (2 Sam 21,4). Was sie wollen, ist Rache an Saul: »von dessen Söhnen soll man uns sieben Männer geben. Wir wollen sie vor dem HERRN im Gibeon Sauls, des vom HERRN Erwählten, hinrichten« (2 Sam 21,6).

Es ist also nicht göttliche Anordnung, Blutschuld durch Blut zu sühnen, es ist nicht göttliches Gesetz so zu verfahren, es gab auch damals schon die Möglichkeiten mit Gold und Silber Blutschuld zu ‚bedecken‘. Doch David willigt in den Wunsch der Gibeoniter ein. Die Prinzen werden getötet, aufgehängt und hingengelassen; preisgegeben den Vögeln des Himmels und den Tieren des Feldes. Doch zu dieser Preisgabe kommt es nicht. Eine Frau schreitet ein:

»Rizpa, die Tochter Ajas, aber nahm Sackleinen und breitete es für sich auf dem Felsen aus vom Beginn der Ernte, bis sich Wasser vom Himmel über die Toten ergoss. Sie ließ nicht zu, dass bei Tag die Vögel des Himmels und bei Nacht die Tiere des Feldes an sie herankamen« (2 Sam 21,10).

Sie ließ nicht zu. Rizpa stört die von Männern ausgedachte mörderische Sühnelogik. Bei Tag wie bei Nacht war sie Schutz für die Toten, der Erzähler erzählt mit Pathos (und vielleicht mit be-

wusstem Anklang an jene Wolke und Feuersäule, die bei Tag und bei Nacht den Auszug der Israeliten aus Ägypten deckte, vgl. Ex 13,21-22). Ungeheuerlich erscheint Rizpas Mut, ungeheuerlich ihre Ausdauer: vom Anfang der Ernte an, bis das Wasser sich vom Himmel über die Toten ergoss, einen langen Sommer lang. Diese Tat des Totengedenkens, dieser gewaltfreie Widerstand gegen die Logik des Todes hat Erfolg. »David hört von Rizpa und er geht in die Knie. In ihr hört er das Gewissen Israels. Der König beugt sich, die sieben Männer aus dem Geschlecht Sauls werden begraben.«²⁷ Danach »ließ sich Gott um des Landes willen erbitten« (2 Sam 21,14), so erzählt der biblische Erzähler und es wirkt wie eine schlichte berichtende Schilderung. Doch es ist kein einfacher Bericht. Erst nachdem David von Rizpa gelernt hatte, erst nach dem David in Rizpas Sinne handelte, lässt Gott sich erbitten. Das ist ein theologisches Statement: Gott steht erst auf der Seite des Königs, nachdem dieser König von einer Frau Wege der Menschlichkeit gelernt hat und den un menschlichen Weg der Rache und Gewalt aufgibt. Wenn David von einer Frau lernen kann, dann – so funktionieren literarische Texte – sollen auch die Leser und Leserinnen lernen. Sie sollen hier am Ende des Prophetenbuches Samuel lernen, dass die Logik der Rache nicht eine göttliche Logik ist und dass diese Logik gestört werden kann und dass auf dieser Störung der maßlosen menschlichen Rache und Sühnelogik Segen liegt.

2 Sam 21 ist nun interessanterweise nicht die einzige Geschichte, in der im Samuelbuch von einer Frau zu lernen ist, für David, wie für die Leser und Leserinnen. Die buchgestaltende Redaktion hat ein sehr spezielles Geschichtentryptichon bereits in das erste Buch Samuel eingefügt: 1 Sam 24, 1 Sam 25 und 1 Sam 26. Tryptichon, weil diese drei Geschichten wie ein dreiflügeliges Altarbild funktionieren: ein Zentrum (1 Sam 25) wird umrahmt von zwei Erzählungen, die im Grunde dieselbe Geschichte erzählen.²⁸ Wer 1 Sam 26 liest, soll sich an 1 Sam 24 erinnern und im Erinnern über 1 Sam 25 nachdenken. Denn dort in 1 Sam 25 findet sich die zweite große Lerngeschichte der Samuelbücher. Wieder lernt David von einer Frau. Männliche Gewalttat und weibliche Vernunft stoßen in 1 Sam 25 hart aufeinander. David, späterer König von Israel, wird in 1 Sam 25 als Outlaw, als Bandenführer gezeichnet, der von »Schutzgelderpressung« lebt. David fordert von einem reichen Herdenbesitzer mit dem Namen »Nabal« (= Torheit) Anteil am Jahresgewinn. Nabal weigert sich und verhöhnt David. Dieser will sich rächen und Nabal und seine Männer töten. Bis hierher ist 1 Sam 25 eine

Männergeschichte, eine Geschichte von dummer Überheblichkeit und verletztem Stolz, eine Geschichte von maßlosem Zorn und von brutalen Gewaltphantasien. Doch nun nimmt sich eine Frau dieser Geschichte an. Abigajil, die Frau Nabals, informiert über die Ereignisse durch einen Knecht, handelt umgehend. Beladen mit Geschenken zieht sie David entgegen. Dramaturgisch äußerst geschickt lässt der Erzähler Abigajil genau dann auf David stoßen als dieser noch einmal seine Tötungsabsicht durch einen Schwur bekräftigt: »Gott möge mir dies und das antun, wenn ich von allem, was ihm gehört, bis zum Morgen auch nur einen Mann übrig lasse« (1 Sam 25,22). Gegen diese »Theologie« setzt Abigajil ihre Theologie:

»nun, mein Herr, so wahr der HERR lebt und so wahr du selbst lebst, hat dich der HERR davor bewahrt, Blutschuld auf dich zu laden und dir selbst zu helfen« (1 Sam 25,26). Diese Frau tritt diesem Gewalttäter im wörtlichen wie übertragenen Sinn schlicht in den Weg und interpretiert nicht nur das dem David so legitim erscheinende Morden um in »Blutschuld«, sondern gleich auch noch ihr eigenes Dazwischentreten als Gottes Dazwischentreten; anstatt »ich habe dich gehindert« formuliert sie: »der HERR hat dich davor bewahrt«.

Nicht die Geschenke sind entscheidend, nicht Abigajils Schönheit, nicht ihre Demutsgesten und auch nicht, dass sie von Davids glänzender königlicher Zukunft redet. Das alles ist Taktik, Rhetorik, psychologisch geschickte Verpackung ihres zentralen theologischen Arguments: Wer sich mit eigener Hand hilft, statt auf Gottes Hand zu vertrauen, gerät in Blutschuld. Der Gott von dem diese Frau redet, ist erkennbar nicht Kemosch! Das gewalttätige Handeln eines Mannes wird durch eine Frau als religiös nicht tragbar beurteilt, Blutschuld wird als eines späteren Königs unwürdiges Vergehen angesehen.

Jüdische Überlieferung hat mit Recht in Abigajil wie schon in Hannah eine Prophetin gesehen. Wie sehr die Rede Abigajils als theologisch prophetische Rede verstanden werden muss, zeigt die Antwort Davids: »Gepriesen sei der HERR, der Gott Israels, der dich mir heute entgegengeschickt hat. Gepriesen sei deine Klugheit und gepriesen seist du, weil du mich heute daran gehindert hast, Blutschuld auf mich zu laden und mir selbst zu helfen« (25,32-33).

Was David von dieser Frau gelernt hat in Sachen gewaltloses, friedliches Handeln, kann man dann in 1 Sam 24 und 1 Sam 26 nachlesen. In diesen

Geschichten ist es David, der, im Widerspruch zu seinen eigenen Leuten, die Theologie der Abigajil vertritt! Das wird besonders deutlich zu Beginn von 1 Sam 24: David hat sich auf der Flucht vor Saul in eine Höhle gerettet; der ihn verfolgende Saul tritt in das Dunkel der Höhle, »um seine Notdurft zu verrichten« (1 Sam 24,4) was für eine Karikatur königlicher Männlichkeit! Die Gefährten des David sind begeistert und interpretieren die Situation wie der moabitische König Mescha sie interpretiert hätte, nämlich als eine göttliche Fügung: »Das ist der Tag, von dem der HERR zu dir gesagt hat: Sieh her, ich gebe deinen Feind in deine Hand und du kannst mit ihm machen, was dir richtig erscheint« (1 Sam 24,5). Der Gott Israels wird hier deutlich im Bild des Gottes Kemosch gedacht, als jemand, der am menschlichen Überlebenskampf Anteil nimmt und der Gelegenheiten für tötende Gewalt schafft. David aber weigert sich, Saul zu töten. Lediglich einen Zipfel des königlichen Mantels schneidet er ab und versucht dann mit dem Mantelzipfel in der Hand als Beweis des Verschonens noch einmal eine kommunikative, gewaltfreie Lösung.

Die drei Erzählungen ergeben einen thematisch dichten Zusammenhang: 1 Sam 24 ist eine Episode, die überrascht und Fragen bezüglich des Verhaltens Davids aufwirft; 1 Sam 25 ist die Geschichte, die die theologischen Hintergründe klärt und 1 Sam 26 wiederholt nach dieser Klärung noch einmal die Ausgangserzählung. Insgesamt liegt hier ein didaktisches und literarisches Meisterstück vor

Der knappe Durchgang durch die Samuelbücher hat erkennen lassen, dass nicht nur Denkanstöße zum Überdenken der üblichen Handlungsmuster gegeben werden, sondern es wird in diesem Prophetenbuch auch Widerspruch formuliert gegen den Kult der Gewalt, gegen gewalttätige Lösungen. So wie die Hannahfigur zu Beginn gesungen hat, so geschieht es auch. Die Frage, wo Gott zu finden ist, in den Hallen der Mächtigen oder in den Hütten der Armen stellt sich zumindest auf der Ebene der vorliegenden Buchkomposition neu. Auch wenn der Mächtige David selber ist, so ist damit noch lange nicht gesagt, dass Gott auf seiner Seite steht. Denn der Gott Israels heißt *nicht* Kemosch!

Erkennbar ist dies allerdings nur dann, wenn man sich löst von einer rein historischen Lesart und sich vom Erzähler literarisch leiten lässt. Dann wird ein Reframing erkennbar, dass die alten, gewalttätigen Texte und Erzählungen, in denen der Gott Israels dem Gott Moabs zum Ver-

wechseln ähnlich sah, nicht leugnet, nicht streicht, sondern kontrastiert mit einer ganz anderen Erfahrung Gottes, eines Gottes, der es, so formuliert es ein Rabbi aus Nazareth später, regnen lässt auf Gerechte und Ungerechte (vgl. Mt 5,45) und nicht löscht den glimmenden Docht (vgl. Jes 42,3) und nicht niederdrückt die Wandkenden, sondern sie aufrichtet.

3. Visionen einer Welt ohne tötende Gewalt – Das Buch der Anfänge

In den Samuelbüchern ging es den Redaktoren darum, die alten, gewaltverfallenen Überlieferungen zu kontrastieren, zu kritisieren und ihnen zu widersprechen. Mit 1 Sam 24 und 26 gelang es auch, positiv auf Alternativen zur Gewalt hinzuweisen. Aber gerade bei diesem Punkt, bei der Frage nach Alternativen zur gewalttätigen Lösung, waren die Möglichkeiten der Redakteure recht gering; zu festgelegt waren die vorgegebenen Erzählungen aus der Welt der Herrschaft und Herrscher.

Was also lag näher, als sich nach einem Überlieferungskomplex umzusehen, der bessere Möglichkeiten bot, der mehr Freiraum erlaubte, der eventuell bereits von sich aus gute Anknüpfungspunkte hatte für die Botschaft von einem Gott, der die Gewalttat und die Gewalttätigen hasst. Die für den hebräischen Kanon Verantwortlichen fanden diesen Überlieferungskomplex in den Erzählungen über die Erzväter und Erzmütter Israels und auf diese Weise entstand das Buch Genesis.

Schon die Erzählung Gen 1, missverständlich erster Schöpfungsbericht genannt, setzt einen dramatischen und für die ganze Bibel entscheidenden Gegenakzent zum damals üblichen gewaltverliebten Weltmodell. Den heutigen Lesern kaum noch bewusst, ist Gen 1 in bewusstem Kontrast zum babylonischen Schöpfungssepos »Enuma Elisch« entworfen. Dort wird die Schöpfung aus Kampf und Vernichtung geboren, Gewalt als Urmotiv von Weltwerdung: aus dem getöteten »Körper der Göttin Tiamat formt Marduk die gesamte Welt. Er teilt den Leib der Getöteten in zwei Hälften. Aus der einen erschafft er den Himmel (...) aus der anderen Hälfte formt er die Erde.«²⁹ Walter Wink schreibt: »Die Implikationen liegen auf der Hand. Die Menschen wurden erschaffen aus dem Blut eines ermordeten Gottes. An unserem Anfang steht Gewalt. Das Töten liegt in unseren Genen.«³⁰ Der Kontrast zur biblischen Erzählung in Gen 1 (aber auch Gen 2) ist evident.

Allerdings wird auch im Genesisbuch eine Gewalttat Gottes erzählt, eine Tat, die an den moabitischen Gott Kemosch durchaus erinnert. Es ist die bibeldidaktisch immer so gerne für Kinder verharmloste und zum bunten Schiff mit Tieren verkitschte Erzählung von der Sintflut in Gen 6-8. Die Sintfluterzählung ist ein dramatischer, brutaler Mythos von einem Gott, der aus dem kulturellen Muster seiner Zeit ausbricht und dann doch wieder dem kulturellen Muster verfällt, ein Gott, der die Gewalt hasst und doch nur mit Gewalt auf Gewalt zu reagieren weiß: »Da sprach Gott zu Noach: Ich sehe, das Ende aller Wesen aus Fleisch ist gekommen; denn durch sie ist die Erde voller Gewalttat. Siehe, ich will sie zugleich mit der Erde verderben« (Gen 6,13).

Hier in Gen 6,13 spricht nicht Kemosch. Hier spricht ein anderer Gott.³¹ Hier spricht der Schöpfer einer Welt, die verdorben werden kann durch Gewalttat und die nicht verdorben werden sollte. Allerdings, auf das Verderben antwortet dieser Gott mit Verderben. Ein kindlicher Exeget brachte auf den Punkt, was Erwachsene oft nicht sehen können: »Da hat der liebe Gott einmal einen Wutanfall gehabt.«³² In der Tat, aus Wut und Verzweiflung über menschliche Gewalttat verfällt auch dieser Gott dem Mythos erlösender Gewalt. Aber, dieser Gott der Sintfluterzählung erkennt seinen Fehler: »Ich werde den Erdboden wegen des Menschen nie mehr verfluchen; denn das Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend an. Ich werde niemals wieder alles Lebendige schlagen, wie ich es getan habe« (Gen 8,21). In der Sintflutgeschichte wird Gott als Lerner dargestellt, der etwas verstanden hat von der Unmöglichkeit, mit Gewalt gegen Gewalt vorzugehen.

Dieser Selbstverpflichtung Gottes in Gen 8,21 folgen konkrete Maßnahmen, die auf einen anderen Umgang mit der menschlichen Gewalttat abzielen. So kommt es zur neuen Schöpfungsordnung in Gen 9, mit der »Gott von den Menschen« fordert, die Gewalt »durch rechtliche Sanktionen zu verhindern. Die jüdische Tradition hat aus diesem Text das wichtigste der nach ihr allen Menschen geltenden Gebote geschöpft: die Verpflichtung, ein geordnetes Rechtswesen einzurichten«, so heißt es im biblischen Teil des Hirtenwortes »Gerechter Friede«.³³

Auch die Berufung des Abraham in Gen 12 ist vor diesem Hintergrund zu sehen: Gott will in »der gewaltdurchwirkten allgemeinen Menschheitsgeschichte (...) durch ‚Erwählung‘ einzelner und von Gruppen der ganzen Menschheit einen neuen

Weg eröffnen«.³⁴ Das diese Interpretation das Richtige trifft, zeigt sich sehr eindrücklich am Verhalten dieses erwählten Abrahams, zum ersten Mal in Gen 13,1-18. Hier wird ein geradezu klassisches Konfliktszenario entfaltet. Zu wenig Land und Wasser für zuviel Vieh und Mensch. Volk ohne Raum. Abraham hat alle Argumente auf seiner Seite, zumindest alle theologischen Argumente, denn in 12,7 bekommt er von Gott selbst dieses Land zugewiesen für seine Nachkommen: »Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land«. Als nun aber der Konflikt zwischen seinen Hirten und den Hirten von Lot ausbricht, hat Abraham nicht diese Verheißung im Blick, er denkt an anderes: »Zwischen mir und dir, zwischen meinen und deinen Hirten soll es keinen Streit geben; wir sind doch Brüder« (13,8). Abraham denkt an Frieden und an Ausgleich. Er erscheint hier als sehr großzügiger Mensch. »Land gegen Frieden«, so könnte man aktualisierend das Prinzip nennen, mit dem Abraham den Konflikt löst; ein Prinzip, das bekanntermaßen bis heute in eben jenem Land des Abraham heiß umstritten ist. Abraham, der Landverschenker, eröffnet so neue Wege und Gott belohnt den auf Ausgleich und Frieden bedachten Abraham durch erneute Landverheißung. Später im Genesisbuch, bei den Auseinandersetzungen zwischen Jakob und Esau, wird in Gen 36,7 auf Gen 13 noch einmal angespielt. Gen 13 ist für die Welt der Genesis eine Modellgeschichte: so soll man handeln, wie der Urahn so die Nachfahren. Das ist gerade heute von bestürzender Aktualität. Der Rabbiner Jeremy Milgrom hat bereits 2003 gefordert: »Man müsse sich wieder an der Genesis orientieren: Abraham und seine Angehörigen haben sich gewaltlos arrangiert, als der Platz für alle zu eng wurde.«³⁵

Die besondere, die modellhafte Bedeutung Abrahams wird in Gen 18 durch Gott selbst betont: »ich habe ihn dazu ausersehen, dass er seinen Söhnen und seinem Haus nach ihm gebietet, den Weg des HERRN einzuhalten und Gerechtigkeit und Recht zu üben« (Gen 18,19). Abraham nahm diesen Auftrag, den Weg des Herrn als Weg von Gerechtigkeit und Güte zu bewahren, sehr ernst, auch Gott selbst gegenüber. Denn es gibt noch eine zweite Gotteslerngeschichte in der Genesis. Es geht um den Umgang mit Sodom und Gomorra, »ihre Sünde, ja die ist schwer« heißt es in Gen 18,20. Gott denkt erneut an Vernichtung. Abraham aber, Sünde hin, Sünde her, fällt Gott ins Wort bzw. ins Handeln: »Fern sei es von dir, so etwas zu tun: den Gerechten zusammen mit dem Frevler töten. Dann ginge es ja dem Gerechten wie dem Frevler. Das sei fern von dir. Sollte der

Richter der ganzen Erde nicht Recht üben?» (Gen 18,25). Ein dramatischer Dialog beginnt, ein Ringen um Gerechtigkeit, ein Disput, in dem Gott einlenkt und Abraham Recht gibt. Wiederum gilt, dieser Gott ist wahrlich nicht Kemosch!

Nein, er ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Die Theologie dieses Gottes ergibt sich aus den Geschichten der drei Väter (und ihrer Frauen, den Müttern Israels!) Darum auch finden wir von Isaak in Gen 26 Konfliktlösungsgeschichten sozusagen in den Fußstapfen des Abraham, und darum auch ist die Jakoberzählung insgesamt³⁶ eine vielgestaltige, vieldimensionale Erzählung von Vergebung und Versöhnung (man vgl. nur die grundlegende Erzählung über Versöhnung und Ausgleich in Gen 32,4 - 33,16) und den Widerspruch gegen die tötende Gewalt seiner Söhne in Gen 34 und 49,5-7. Es sind nicht die Wankenden, die hier Kraft gewinnen, sondern es sind die »Hinkenden«, denn ab Gen 32,32 hinkt Jakob.³⁷ Verrenkt im Morgengrauenkampf mit der Nachtseite Gottes ist er bereit zur Versöhnung und gewinnt eine Aura, mit der er später in Gen 47 sehr souverän auch den Pharao, den Gottkönig Ägyptens, segnen wird.

Die Brisanz dieser Erzählungen der Genesis wird verkannt, wenn man hier nur Familiengeschichten sieht. Der gesamte Völkerkosmos in dem Israel politisch lebt, ist im Hintergrund deutlich sichtbar. Schon Abraham, und dann Isaak regeln Konflikte mit *Philistern* ohne Gewalt.³⁸ Hagar in Gen 16 und Gen 21 ist eine *ägyptische* Magd, sie empfängt Verheißungen, wie sonst nur Abraham, der Gott der Genesis sorgt sich um ihr Leben. Esau, der Bruder Jakobs, wird von Anfang an als *Edom* bezeichnet (25,30), Edom aber war wie Moab ein Nachbarkönigreich von Israel, zwischen Edom und Israel war eine Hassfeindschaft, die in so manchen prophetischen Texten ihr hässliches Gesicht zeigt (vgl. nur die Prophetie des Obadja) Erst wenn man sich diesen Hass auf Edom in all seinen obszönen Ausprägungen anschaut, begreift man die Sprengkraft der Jakoberzählungen in der Esau/Edom in manchen Passagen als geradezu sympathische Figur gezeichnet wird (vgl. nur Gen 33,4).

Abgeschlossen wird das Buch Genesis mit der ausführlichen Josefsgeschichte, eine Erzählung, die sich zentral um das Thema »Konflikt, Konfliktlösung« dreht³⁹; eingebettet ist die Josefgeschichte aber in das Jakobleben, der in Gen 48 und 49 noch einmal Resümee ziehen kann. In Gen 50, als Jakob stirbt, wird er von Josef zusammen mit allen Dienern des Pharao, den Ältes-

ten seines Hauses und allen Ältesten des Landes Ägypten in einem fantastisch utopischen Trauerzug friedlich in das Land Kanaan überführt, auf demselben Weg auf dem später das Volk Israel seinen Weg nehmen wird.⁴⁰

Nur hier in der Tora, in Gen 50, nur bei diesem Trauerzug, zieht »das ganze Haus Josef, seine Brüder und das Haus seines Vaters« (50,8) in das Land Kanaan hinein. Denn die Konstrukteure und Redakteure des hebräischen Bibelkanons haben das Buch Josua, diese von Kemosch Theologie stark durchzogene Schilderung der Eroberung des Landes vom heiligsten Kern ihres Kanons, von der Tora, abgetrennt.⁴¹ Auch so kann man Akzente setzen: der Pentateuch, die fünf Bücher Mose enden an der Grenze des gelobten Landes, sie enden im Hören auf alle Weisung des Mose, die in 34 langen Kapiteln im fünften Buch, dem Deuteronomium, noch einmal wiederholt wird. Israel entsteht nicht durch ein bestimmtes Land und seine Eroberung. Israel entsteht im Hören auf die Weisung.

Weil die Weisung im 5. Buch Mose aber immer wieder auch von Kemosch Theologie durchzogen ist (vgl. nur Dtn 7,1-6), sind die Geschichten des Buches Genesis das notwendige Gegengewicht und die richtungsweisende Gegenerzählung⁴²: unser Gott heißt nicht Kemosch, sondern ist für immer der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Und dieser Gott ist auch der Gott Hannahs, Rizpas und Abigails.

Aktive Gewaltfreiheit im Alten Testament beschreibt letztlich nichts anderes als den Traum, den dieser Gott vom Handeln des Menschen hat.

Anmerkungen:

¹ Gerhard von Rad beklagte bereits 1938, dass die »Forschungsmethoden (...) eine ständige unaufhaltsame Entfernung von der endgültigen Jetztgestalt des Textes zur Folge« haben: »Ein gewiss fast allenthalben interessanter Auflösungsprozess, aber eben ein Auflösungsprozess großen Stils hatte seinen Lauf genommen« (Rad, Gerhard von: *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*. Stuttgart 1938. 1). Vgl. außerdem Diebner, B. J., *Wider die »Offenbarungs-Archäologie« in der Wissenschaft vom Alten Testamente. Grundsätzliches zum Sinn alttestamentlicher Forschung im Rahmen der Theologie*. In: *DBAT* 18 (1984) 30-53.

² Hartenstein, Friedhelm, *JHWHs Wesen im Wandel. Vorüberlegungen zu einer Theologie des Alten Testaments*. In: *ThLZ* (1/2012) 3-20. Hartenstein allerdings bezieht diese Feststellung weniger auf die Entdeckung des literarischen Charakters altes-

tamentlicher Texte als auf den Zusammenbruch gängiger historischer Rekonstruktionen.

³ »Wir versuchen die Texte als Literatur ernst zu nehmen, (...) und nicht als Zeugnisse einer historisch zu rekonstruierenden Geschichte, die dann zum Grund des Glaubens erklärt werden kann« (Reinmuth, Eckart, Hermeneutik des Neuen Testaments, Göttingen 2002, 33). Zur Genese dieser Entwicklung und zu Positionen einiger wichtiger Protagonisten vgl. ansonsten Schmidt, Hans P. / Weidner, Daniel, *Bibel als Literatur*, München 2008.

⁴ Vgl. dazu nur Steins, Georg, »Das Wort Gottes wächst mit den Lesenden«. Eine folgenreiche Rückbesinnung gegenwärtiger Biblexegese. In: *Lebendige Seelsorge* 55 (2/2004) 74–81 und Ders., *Das Lesewesen Mensch und das Buch der Bücher*. In: *Stimmen der Zeit* 129 (2003) 689–699.

⁵ Vgl. zur elementaren Bedeutung der biblischen Narrativität Nauerth, Thomas, *Bibel als Geschichte lesen!* In: Ballhorn, Egbert/Steins, Georg/Wildgruber, Regina/Zwingenberger, Uta (Hg.), *73 Ouvertüren. Die Buchanfänge der Bibel und ihre Botschaft*, Gütersloh 2018, 232–239.

⁶ Das Bild des Streites scheint mir adäquater als die häufig anzutreffende Vorstellung einer linear (chronologisch) voranschreitenden besseren (Gottes-)Jerkennnis (»Das ‚Wesen‘ des Gottes Israels ist im Vorgang der sukzessiven Ausgestaltung der literarischen Kompositionen immer tiefer erkannt worden«, so z.B. Hartenstein, *JHWHs Wesen im Wandel*).

⁷ In ihrer epochalen Bibelübersetzung haben Martin Buber und Franz Rosenzweig das Tetragramm, den (nach jüdischer Tradition unaussprechlichen) Namen des Gottes Israel (JHWH) jeweils durch Personalpronomen in Großbuchstaben wiedergegeben; diese Tradition wird hier übernommen, in der Einheitsübersetzung von 2016, nach der ansonsten im wesentlichen zitiert wird, wird das Tetragramm durch das Wort Herr in Großbuchstaben (HERR) angezeigt.

⁸ Das Themenfeld »Bibel und Gewalt« hat auch in der Sekundärliteratur zu einer umfangreichen Debatte geführt, wobei häufig allerdings die literarische Verfasstheit biblischer Texte und Bücher zu wenig Berücksichtigung findet; sehr hilfreich ist insgesamt der hermeneutische Ansatz von Baumann, Gerlinde, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*, Darmstadt 2006 (dort auch weitere Literatur).

⁹ Vgl. zu den archäologischen Details den Überblick bei Wagner, Thomas, Art. *Mescha/Mescha-Stele* [2006], www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/27025/.

¹⁰ Zur Vokalisierung »Kemosch« vgl. neben Wagner auch Kühn, Dagmar, Art. *Kemosch*, www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23388/ [2008]. Andere Schreibweisen sind »Kamosch«; »Kamisch«; »Chemosch« oder im Englischen »Kemosh«.

¹¹ Übersetzung nach Wagner, Art. *Mescha/Mescha-Stele*.

¹² »Eigentlicher Zweck der Inschrift ist aber die Selbstrepräsentation des Königs«, so Kühn, Art. *Kemosch*.

¹³ Kühn, Art. *Kemosch*.

¹⁴ Vgl. Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1841, 20. Zur Debatte vgl. ansonsten nur Barth, Hans-Martin, *Glaube als Projektion. Zur Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach*. In: *NZST* 12 (3/1970) 363–382.

¹⁵ Brecht, Bertold, *Kleines Organon für das Theater* (1948) Nr. 44. Zitiert nach: Brecht, *Ein Lesebuch für unsere Zeit*, Berlin, Weimar 1980, 426.

¹⁶ Vgl. dazu nur die knappe Übersicht bei Gabel, Werner, *Was heilt, hat Recht. Inspiration und Wahrheit der Bibel und das Heil der Menschen*. In: *Bibel und Kirche* (3/2013) 156–162.

¹⁷ Wink, Walter, *Verwandlung der Mächte: Eine Theologie der Gewaltfreiheit*. Regensburg 2014, 55.

¹⁸ Vgl. zur Entdeckung der Bedeutung des Kanon in Bibelwissenschaft wie Bibeldidaktik den Überblick bei Nauerth, Thomas, *Fabelnd Denken Lernen. Konturen biblischer Didaktik am Beispiel Kinderbibel*, Göttingen 2009, 82ff. und Steins, Georg, *Kanonisch-intertextuelle Studien zum Alten Testament*, Stuttgart 2009.

¹⁹ Vgl. ausführlicher bereits Nauerth, Thomas, *Die Hoffnung aber ist weiblich. Beobachtungen zum Thema »Gewalt überwinden« in den Samuelbüchern*. In: *Christenlehre – Religionsunterricht – Praxis* 54 (2001) 8–11.

²⁰ Dabei wird auf Beobachtungen zurückgegriffen, die in einem anderen Argumentationszusammenhang entstanden sind: Nauerth, Thomas, *Untersuchungen zur Komposition der Jakoberzählungen. Auf der Suche nach der Endgestalt des Genesisbuches*, Frankfurt a.M. 1997.

²¹ Konsequenterweise gibt es im hebräischen Kanon auch gar keine »Geschichtsbücher«, das was wir Geschichtsbücher nennen heißt dort schlicht: »vordere Propheten«. Propheten sind dabei nicht gedacht als Stimme des Königs (sog. Hofprophetie; heutzutage in Form der »Berater« weiter aktiv), sondern als Stimme des Gottes Israel. Es empfiehlt sich auch unter christlicher Perspektive diesem hebräischen Kanonkonzept zu folgen, das auch das neutestamentliche Kanonkonzept zu sein scheint, wie die verbreitete Wendung »Mose und die Propheten« (u. a. in Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; in Lk 16,16; 24,27.44; in Apg 24,14 und in Röm 3,21) anzeigt; vgl. zur weiteren Diskussion und zu den bibeldidaktisch wichtigen Implikationen Nauerth, *Fabelnd Denken Lernen*, 153ff. und zur Sache selbst, also zum selbstverständlichen Umgang mit den sog. »geschichtlichen« Büchern als Prophetenbücher vgl. nur Knauf, Axel, *1 Könige 1–14. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Regensburg 2016, 9.

²² Valtink, Eveline, Hanna – oder »Die kleinen Ereignisse«. In: Schönberger Hefte 3/90, 1-9. 4.

²³ Vgl. zu 1 Sam 2 die Beobachtungen bei Steins, Georg, Geschichte, die im Rahmen bleibt. Kanonische Beobachtungen an 1 Sam 2 und 2 Sam 22f. In: Ballhorn, Egbert/Steins, Georg (Hg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielelexegesen, Stuttgart 2007, 198-211.

²⁴ So in der Übersetzung nach Buber/Rosenzweig, die EÜ 2016 übersetzt: »denn der Mensch ist nicht stark aus eigener Kraft.« Das zugrunde liegende hebräische Wort ist generell doppeldeutig, im Mund einer Frau m.E. hier aber eindeutig auf die männliche Kraft bezogen.

²⁵ So in der Übersetzung nach Buber/Rosenzweig.

²⁶ Über Anarchismus und biblische Theologie müsste insgesamt viel stärker nachgedacht werden; vgl. nur die Übersicht bei Christoyannopoulos, Alexandre J. M. E., Christian Anarchism. A Revolutionary Reading of the Bible. In: Jun, Nathan J./Wahl, Shane (Hg.), New Perspectives on Anarchism (Lexington Books) 2009. (=www.researchgate.net/publication/228396807_Christian_Anarchism_A_Revolutionary_Reading_of_the_Bible).

²⁷ ter Linden, Nico, Es wird erzählt. Von Königen, Richtern und Propheten. Bd.3, Gütersloh 2000, 212.

²⁸ Vgl. dazu bereits Nauerth, Thomas, »Ausgeliefert hat Gott heute deinen Feind« (1 Samuel 26,8). Beobachtungen zum Gottes- und Davidsbild in der Hebräischen Bibel. In: Butting, Klara/Minaard, Gerard/Nauerth, Thomas/Reiser, Christian (Hg.), Träume einer gewaltfreien Welt. Bibel – Koran – praktische Schritte, Wittingen 2001, 86-92.

²⁹ Vgl. den Text unter <http://mesopotamien.de/einfuehrung/enuma.htm>.

³⁰ Wink, Verwandlung der Mächte, 52.

³¹ Es ist erstaunlich, dass diese Aussage nicht mehr Beachtung findet, denn »nur die Bibel begründet den Rückfall der Schöpfung ins Chaos mit der geschöpflichen Gewalttätigkeit. Nur ihr geht dieser Zusammenhang auf« (Sekretariat der Deutschen Bischöfe (Hg.), Gerechter Friede, Bonn 27.9.2000, Nr. 18).

³² Vgl. Bucher, Anton A., »Da hat der liebe Gott einen Wutanfall gehabt« - Gewalttexte in der Bibel: Zwischen Faszination und Trauma. In: Bucher A. u.a. (Hg.), »Im Himmelreich ist keiner sauer«. Kinder als Exegeten (Jahrbuch für Kindertheologie 2) Stuttgart 2003, 64-74.

³³ Sekretariat der Deutschen Bischöfe (Hg.), Gerechter Friede, Bonn 27.9.2000, Nr. 21.

³⁴ Gerechter Friede Nr. 23.

³⁵ Zibulla, Elisabeth, Zurück zur Genesis. Rabbiner Jeremy Milgrom über Judentum und Gewaltfreiheit. In: Pax-Zeit 4/2003, 10.

³⁶ Vgl. nur Crüsemann, Frank, Herrschaft, Schuld und Versöhnung. Der Beitrag der Jakobgeschichte der Genesis zur politischen Ethik. In: Frank Crüsemann (Hg.), Kanon und Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament, Gütersloh 2003, 80-87.

³⁷ In kühner kanonischer Kombination hat Ulrike Bail vom Hinken Jakobs einen Bogen geschlagen zum Motiv der Hinkenden im Kontext der Verheißung von den Schwertern, die zu Pflugscharen werden in Mi 4, Bail, Ulrike, Der Gerechtigkeit Frucht wird Friede sein ... (Jes. 32,17). Biblische Konzepte für eine Förderung des Weltfriedens. In: Verantwortung. Zeitschrift des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins 35 (2005) 27-34. 31f.

³⁸ Vgl. dazu bereits Nauerth, Thomas, Nicht kämpfen! Predigt zum Gottesbild in Gen 26,14-22. In: Katechetische Blätter 119 (1994) 623-626 und Ders., Hebron – oder das Ärgernis eines friedlichen Gottesbildes. In: Katechetische Blätter 119 (1994) 704-705.

³⁹ Vgl. nur Fischer, Georg, Die Josefs-geschichte als Modell der Versöhnung. In: A. Wénin (Hg.), Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History (BETHL CLV), Leuven 2001, 243-271.

⁴⁰ Vgl. zu dieser Erzählung in Gen 50 Bartelmus, Rainer, Topographie und Theologie. Exegetische und didaktische Anmerkungen zum letzten Kapitel der Genesis (Gen 50,1-14). In: BN 29 (1985) 35-57.

⁴¹ »Mit der Einfügung des Moseepitaphs Dtn 34,10-12 wird durch den betreffenden Kompositor der Pentateuch als Tora gebildet. Manche Autoren sprechen daher vom »Pentateuchredaktor« oder von der »Pentateuchredaktion«. Angemessener wäre freilich »Toraredaktion« oder »Torakomposition«, so Oswald, Wolfgang, Art. Pentateuch [2016]. <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/30699/>. Vgl. zur Hypothese eines ursprünglich das Buch Josua mit umfassenden Erzählkomplexes ansonsten nur Weimar, Peter, Art. Hexateuch. In: NBL II, 149.

⁴² So ist der Erzählkomplex 33,18-35,5 als Gegenerzählung zu Dtn 7,1-6 gestaltet, vgl. dazu Nauerth, Untersuchungen zur Komposition der Jakoberzählungen, 138f. 