

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Hamideh Mohagheghi / Klaus von Stosch (eds.): *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Bernhardt, Reinhold

Zur Hermeneutik biblischer Gewalttexte

in: Hamideh Mohagheghi / Klaus von Stosch (eds.): *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*, pp. 13–31

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2014 (Beiträge zur Komparativen Theologie 10)

URL: https://doi.org/10.30965/978365772810_003

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Hamideh Mohagheghi / Klaus von Stosch (Hrsg.): *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Bernhardt, Reinhold

Zur Hermeneutik biblischer Gewalttexte

in: Hamideh Mohagheghi / Klaus von Stosch (Hrsg.): *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*, S. 13–31

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2014 (Beiträge zur Komparativen Theologie 10)

URL: https://doi.org/10.30965/978365772810_003

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Reinhold Bernhardt

Zur Hermeneutik biblischer Gewalttexte

In: Hamideh Mohagheghi / Klaus von Stosch (Hg): Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum (Beiträge zur Komparativen Theologie 10), Paderborn 2014, 13-31.

Die Bibel enthält „Texte des Terrors“¹. Das betrifft keineswegs nur von *Menschen* ausgeübte Gewalttätigkeit, sondern auch von *Gott* gebotene oder durchgeführte Vernichtung. *Raymund Schwager* fasst den alttestamentlichen Befund folgendermaßen zusammen:

In den alttestamentlichen Büchern finden sich über sechshundert Stellen, die ausdrücklich davon sprechen, dass Völker, Könige oder einzelne über andere hergefallen sind, sie vernichtet und getötet haben. [...] An ungefähr tausend Stellen ist davon die Rede, dass der Zorn Jahwes entbrennt, dass er mit Tod und Untergang bestraft, wie ein fressendes Feuer Gericht hält, Rache nimmt und Vernichtung androht; [...] kein anderes Thema taucht so oft auf wie die Rede vom blutigen Wirken Gottes. [...] Neben den vielen Texten, gemäß denen der Herr die Übeltäter dem Schwert der Bestrafer ausliefert, gibt es über hundert Stellen, in denen Jahwe ausdrücklich befiehlt, Menschen zu töten, [...] ist er es, der befiehlt, menschliches Leben zu vernichten, der sein Volk wie Schlachtvieh preisgibt und die Menschen gegeneinander aufhetzt.²

In drastischer Polemik spitzt *Richard Dawkins* seine Sicht des alttestamentlichen Gottesbildes zu:

Der Gott des Alten Testaments ist die unangenehmste Gestalt der gesamten Dichtung: eifersüchtig und auch noch stolz drauf; ein kleinlicher, ungerechter, nachtragender Kontroll-Freak; ein rachsüchtiger, blutrünstiger ethnischer Säuberer; ein frauenfeindlicher, homophober, rassistischer, kinds- und völkermörderischer, ekliger, größenwahnsinniger, sadomasochistischer, launisch-boshafter Tyrann.³

¹ PHYLIS TRIBLE, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984 (dt.: 1987).

² RAYMUND SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München ²1986, 58; 65f.; 70. Die Zusammenstellung der Textstellen ist entnommen aus: WALTER DIETRICH/ CHRISTIAN LINK, *Die dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn 1995, 77.

³ RICHARD DAWKINS, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007, 45. Im englischen Originaltext lautet diese Passage: “The God of the Old Testament is arguably the most unpleasant character in all fiction: jealous and proud of it; a petty, unjust, unforgiving control-freak; a vindictive, bloodthirsty ethnic cleanser; a misogynistic, homophobic, racist, infanticidal, genocidal, filicidal, pestilential, megalomaniacal, sadomasochistic, capriciously malevolent bully“ (*The God Delusion*, London 2006, 31).

Doch Texte des Terrors gibt es keineswegs nur im Alten, sondern ebenso im Neuen Testament, vor allem im letzten Buch der Bibel, der Johannesapokalypse (etwa in 8,7ff; 9,13ff) oder in 2 Petr 2. Selbst von Jesus ist das Wort überliefert: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Mt 10,34).

In den gottesdienstlichen Lesungen kommen diese Texte in der Regel nicht vor. Wenn die Glaubenden dann aber doch einmal von ihnen hören, ist das Erschrecken umso größer. Kritiker der biblischen Überlieferung und der christlichen Tradition nutzen diese Reaktion als Angriffsfläche aus, um einzelne biblische Bücher oder sogar die Bibel insgesamt in Misskredit zu bringen. Der Freiburger Psychologieprofessor und Religionskritiker *Franz Buggle* (1933-2011) schrieb über die Psalmen, sie seien „ein in weiten Teilen und in einem selten sonst so zu findendem Ausmaß von primitiv-unkontrollierten Hassgefühlen, Rachebedürfnissen und Selbstgerechtigkeit bestimmter Text.“⁴

Wie kann ein Buch, in dem solche Schrecklichkeiten stehen, die Grundlage für den Glauben an einen gütigen Gott sein? Auf welchem moralischem Niveau steht dieses Gottesverständnis? *Walther Eichrodt* sprach in seiner 1933 erschienenen *Theologie des AT* von einer „untersittlichen Vorstellung von der Gottheit“⁵.

Für das Verstehen der biblischen Gewalttexte gilt, was für das Verstehen aller biblischen Texte und auch aller anderen Texte gilt: Sie sind immer nur im Blick auf ihre Kontexte zu verstehen. Es gilt das Grundgesetz der kontextuellen Hermeneutik, dass der Sinn einer Äußerung nicht ‚substantiell‘ in dieser selbst liegt, sondern sich in und aus der dreifachen Kontextualität ihrer Entstehungs-, Überlieferungs- und Rezeptionszusammenhänge ergibt. Neben den historischen und geistesgeschichtlichen Einbettungen und Prägungen ist die literarische ‚Poetik‘ von Bedeutung. Dabei geht es um die Frage nach den stilistischen Gestaltungsregeln, die beim Verfassen einzelner Texte und bei deren Zusammenstellung zu Textkorpora leitend waren. In der Anwendung solcher Formate und Regeln, wie überhaupt in der Abfassung von Texten, bringt sich eine Kommunikationsabsicht zum Ausdruck, die nicht unbedingt im Text selbst offen benannt sein muss. Daher ist bei der Auslegung nicht nur auf der semantischen Ebene zu fragen, was der Text sagt, sondern immer auch auf der pragmatisch-evokativen Ebene herauszuhören, was er damit sagen will, welche Intention er also gegenüber dem Rezipienten verfolgt. Die Betonung dieser Fragerichtung bezeichnet man als *pragmatic turn* der Hermeneutik.

⁴ FRANZ BUGGLE, *Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift*, Reinbek 1992 (ND Aschaffenburg 2004), 79f. – Zur kritischen Auseinandersetzung mit Buggles Buch siehe: KARL JOSEF KUSCHEL, *Ist das Christentum inhuman? Kritische Anmerkungen zu einer Streitschrift*. In: *HerKorr* 46 (1992) 222-226; RAYMUND SCHWAGER, *Erlösung durch das Blut. Inhumanität eines gewalttätigen Gottes? Zu einem Buch von Franz Buggle*. In: *StZ* 211 (1993) 168-176.

⁵ WALTHER EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Bd 1, Leipzig 1933, 148.

Um den Sinn der biblischen Gewalttexte zu verstehen, muss man sie in mehrfacher Hinsicht kontextualisieren, indem man sie in den literarischen, historischen und theologischen Kontext ihrer Entstehungssituation stellt; und indem man neben dem Produktionskontext auch den Rezeptionskontext mitbedenkt. Ich gehe in meinen folgenden Überlegungen diese Kontexte durch und versuche zu zeigen, was ihre Beachtung für die Deutung der biblischen Gewalttexte austragen kann.

Dabei ist die Sammelbezeichnung „Gewalttexte“ zu differenzieren. Es gibt Texte, die von Gewalthandlungen – im Sinne von willentlich zugefügtem physischen, sozialen und/oder psychischen Leiden – erzählen. Andere bringen erlittene Gewalt in der Klage vor Gott. Andere kündigen Gewalt als Strafe oder Gericht an. Wieder andere sprechen nicht explizit von Gewalt, sind aber in sich – als Sprechhandlung, die Gegner diffamiert – gewalthaltig.⁶ Ich gehe im Folgenden vor allem von biblischen Texten aus, die von Gewaltakten erzählen und die Gewaltakte in eine Beziehung zu Gott stellen, sei es, dass die Gewalt von Gott angeordnet oder gar direkt ausgeführt wurde, sei es, dass Gott auf menschliche Gewalttaten reagiert, sei es, dass von Gott ein gewalttätiges Eingreifen erbeten wird.

Wertvolle Einsichten zur Deutung der biblischen Gewalttexte sind aus sozial- und kulturwissenschaftlichen Gewaltforschungen zu gewinnen.⁷ Wo diese allerdings mit hohem Generalisierungsgrad zivilisationstheoretische, kulturanthropologische oder sozialphilosophische Überlegungen anstellen, tragen sie für die Auslegung spezifischer biblischer Überlieferungen wenig aus. Dass Gewalt eine allgemeinmenschliche „traurige Kulturkonstante“⁸ ist, lässt sich kaum bestreiten. Die theologisch prekäre Frage ist, wie diese Kulturkonstante zum christlichen Gottesglauben steht. Der Weg zur Beantwortung dieser Frage führt über eine genaue Betrachtung der biblischen Überlieferungen, die von Anordnung und Ausübung von Gewalt sprechen. Dies soll im Folgenden exemplarisch im Blick auf die drei genannten Kontexte geschehen. Dabei ist zu beachten, dass es nicht einfach um die Deutung von Gewalt, sondern immer auch um die Deutung von *Gewaltdarstellungen* geht. Die Deutung des Inhalts der Erzählung (also der Gewalthandlung) kann nicht unter Absehung von der stilisierten literarischen Form erfolgen, in der sie überliefert ist.

⁶ Siehe auch die Definitionen und Unterscheidungen, die vorgenommen werden in: WALTER DIETRICH/ MOISÉS MAYORDOMO in Zusammenarbeit mit Claudia Einsele und einem studentischen Autorenteam, *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, Zürich 2005, 11ff. In diesem Buch findet sich eine Fülle weiterer Literaturangaben.

⁷ Siehe dazu die Übersicht: MARTIN ZIMMERMANN, *Zur Deutung von Gewaltdarstellungen*. In: DERS. (Hg.), *Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums*, München 2009, 24-32.

⁸ WALTER DIETRICH u.a., *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel* (siehe Anm. 6), 24. Auch die auf René Girard bezogenen Arbeiten von Raymund Schwager und Józef Niewiadomski gehen in diese Richtung.

1. Der literarische Kontext

Die biblischen Gewalttexte stehen nicht für sich, sondern sind Teil von literarischen Zusammenhängen. Sowohl die Texte als solche als auch die literarischen Zusammenhänge, in die sie eingebunden sind, wurden nach bestimmten Formvorlagen gestaltet und folgen einer bestimmten narrativen und dramaturgischen Logik. Es sind nicht einfach informative Texte, sondern performative Inszenierungen, die Einfluss auf die Einstellungen ihrer Hörer und Leser nehmen wollen. Deshalb ist es wichtig, diese in evokativer Absicht vorgenommenen Formatierungen beim Verstehen und bei der Auslegung in Rechnung zu stellen. Das führt zur Unterscheidung zwischen der Realität des Erzählten und der Narration (bzw. Dramaturgie).⁹ Die Narration mag sich auf ein historisches Geschehen beziehen. Indem sie dieses Geschehen erzählt, bildet sie aber nicht einfach dessen Ereignisfolge ab, sondern folgt einer eigenen Narrationslogik, wählt bestimmte Darstellungsformen und ist geleitet von einer Aussageabsicht.

Diese ästhetische Differenz zwischen Realität und narrativer Expression biblischer Gewaltdarstellungen begegnet analog bei Action-Filmen und Kriminalromanen¹⁰, wobei manche der Filme und Bücher bemüht sind, die Differenz so klein wie möglich zu machen, indem sie die Handlung möglichst realistisch darstellen und sich den Anschein des Dokumentarischen geben, während andere auch ganz unrealistische Szenen darstellen, um die Heldenhaftigkeit des Protagonisten noch zu steigern. Auch wenn die Zuschauer der Filme und die Leser der Texte wissen, dass es sich dabei um irrealer Übertreibungen handelt, so ergötzen sie sich doch am *role-model* des Helden. Doch jede Erzählung – so realistisch sie sich auch geben mag – ist eine Stilisierung, die bestimmten Konventionen eines Genres folgt. Faktualität und Fiktionalität sind nicht klar zu unterscheiden, denn in die Darstellung der Fakten fließt immer die Fiktion („fingere“ = erdichten, erdenken) des Autors mit ein.

Die biblischen Gewaltdarstellungen sind zunächst narratologisch zu interpretieren: als *erzählte* Gewalt. In der Erzählung fließen historische Erinnerungen, gegenwärtige Erfahrungen, Ausmalungen der Phantasie und stilistische Formvorlagen zusammen. Das gilt auch, wenn sich die Erzählung auf wahre Begebenheiten bezieht und auch, wenn sie im Stil des historischen Berichts beschrieben ist. Es handelt sich um eine sprachlich-mediale Inszenierung. Kurz gesagt: Die Gewaltdarstellungen sind Literatur.

⁹ Siehe dazu: HANS J. WULFF, Die Erzählung der Gewalt. Untersuchungen zu den Konventionen der Darstellung gewalttätiger Interaktion, Münster 1985; ANGELA KEPPLER, Über einige Formen der medialen Wahrnehmung von Gewalt. In: TRUTZ V. TROTHA (Hg.), Soziologie der Gewalt. Sonderheft 37/1997 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 380-400.

¹⁰ Eines der Kennzeichen gegenwärtiger Narratologie liegt in der Intermedialität. Sie findet Anwendung auf verschiedene Erzählmedien: Filme, Bücher, Theater, Computerspiele usw.

Diese Sicht hat Auswirkungen auf die Auslegung der Texte. Im Vordergrund der Interpretation steht nun nicht mehr die Frage, wie es zu den berichteten *Ereignissen* kommen konnte, sondern wie die *Erzählung* strukturiert ist, worin ihre Aussageabsicht besteht und wie diese Absicht in der literarischen Gestaltung zur Geltung gebracht wird. Sprachanalytische, literatur- und medienwissenschaftliche Methoden sind geeignete Deutungsansätze. Besonders die Sprechakttheorie mit ihrer Unterscheidung zwischen Aussageinhalt, Aussageabsicht und Aussagewirkung stellt eine wichtige Verstehenshilfe dar.¹¹ Ihr zufolge darf man Erzählungen nicht nur nach ihrem Inhalt befragen, sondern muss auch die Wirkung, die damit erzielt werden sollte, in Rechnung stellen, und schließlich fragen, worin die in bestimmten Rezeptionskontexten tatsächlich erzielte Wirkung bestand. Erzählungen sind immer in kommunikative Kontexte eingebunden. Aus solchen Kontexten heraus sind sie entstanden, in solchen Kontexten wurden sie überliefert und dabei immer neu angeeignet und in solchen Kontexten werden sie heute ausgelegt. Die Sprechakttheorie schärft den Blick dafür, dass auch fiktive Gewaltdarstellungen mit der Absicht gebildet und tradiert werden konnten und können, zu Gewalttaten aufzurufen und diese zu legitimieren. Die Aussageabsicht und die Wirkung der Erzählung sind also nicht vom historischen Wahrheitsgehalt der Aussage abhängig. Das betrifft etwa die weithin unhistorischen Landnahmeerzählungen, aus denen bis heute ein geistiges Schwert geschmiedet werden kann.

Zahlreiche Texte des Alten und Neuen Testaments sprechen Diffamierungen aus, fordern zu Diskriminierungen auf und nehmen Demütigungen und Ausgrenzungen vor.¹² Auch wenn dort nicht von Gewalthandlungen erzählt wird, so konnten und können sie doch den Boden bereiten für die Anwendung psychischer, sozialer und physischer Gewalt. Dabei werden literarische Stilmittel der Polemik eingesetzt, die in der Rezeption dieser Texte aufgegriffen und im Sinne einer Nachahmungshermeneutik zur Handlungsorientierung werden konnten. Insofern können Texte selbst – in Ausführung ihrer Intention oder auch über ihre Intention hinaus – zum Instrument von Gewaltanwendung werden. Die Grenze zwischen Gebrauch und Missbrauch wird vom Betrachter der Rezeptionsgeschichte unterschiedlich bestimmt werden.

Sicher sind die Texte nicht für jedwede Rezeption verantwortlich zu machen. Sie konnten ideologisch instrumentalisiert werden, wie es mit dem *compelle intrare* aus dem Gleichnis vom Großen Gastmahl (Lk 14,23) geschehen ist, das zur Begründung von Zwangstaufen verwendet wurde.¹³ Doch gibt es

¹¹ Siehe dazu: JOHN L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Cambridge, Mass. 1962; dt: *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 1972; JOHN R. SEARLE, *Speech Acts*. Cambridge 1969; dt: *Sprechakte*, Frankfurt 1983; GÖTZ HINDELANG, *Einführung in die Sprechakttheorie. Sprechakte, Äußerungsformen, Sprechaktsequenzen*, Berlin-New York 2010.

¹² Siehe dazu etwa: ODA WISCHMEYER/ LORENZO SCORNAIENCHI (Hg.), *Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte* (Beiheft ZNW 170) Berlin-New York 2011.

¹³ Siehe dazu: ARNOLD ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007, 236-238; HANS MAIER, *Compelle intrare. Rechtferti-*

keinen Gebrauch, der nicht in irgendeiner Weise an den Inhalt und/oder an die Aussageabsicht anknüpft. Nur Texte, die als dafür geeignet angesehen werden, lassen sich zur Legitimation von Gewalt in Anspruch nehmen.

Die neueren Methoden der Narratologie¹⁴ werden zunehmend auch auf die Auslegung biblischer Texte angewandt.¹⁵ Sie befragen die zu verstehende Erzählung nach ihren intertextuellen Bezügen und nach den kommunikativen Zusammenhängen, in die sie bei ihrer Entstehung, Überlieferung und Rezeption eingebettet sind. Die Sinnstiftung bei der Rezeption tritt in den Vordergrund gegenüber der Sinnerzeugung bei der Produktion. Der Sinn einer Erzählung hängt dabei vom (historisch geprägten) kulturellen Vorverständnis und den situationsbedingten Erfahrungen und Erwartungen des Autors, der Tradenten und der Rezipienten ab. Diesen *frame* bzw. dieses *script* gilt es in den Blick zu bekommen. Nach dem Verstehensrahmen ist der Verstehensprozess selbst von Interesse. Wie vollzieht sich dieser Prozess in seinen intellektuellen und emotionalen Dimensionen? Dabei ist der situative Kontext der Entstehung, Tradierung und Rezeption wichtig, der von strukturalistischen Analysen weitgehend ausgeblendet worden ist. Besonders die postkolonial geprägten Narratologien betonen diesen Aspekt und beziehen damit die historisch-kritische Forschung mit ein.

Eine Erzählung kann in fünf Schritten analysiert werden, zu denen ich einige (wenige) Leitfragen nenne¹⁶:

- a) Die Analyse des sozio-kulturellen *settings* der Erzählung. Wie wird dieser Kontext in der Erzählung selbst charakterisiert und qualifiziert? Was ist über die ‚Welt‘ bekannt, in der sie spielt?

gungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums (epub.ub.uni-muenchen.de/3756/1/Compelle_intrare.pdf).

¹⁴ Ich nenne einige neuere Veröffentlichungen dazu: MATTHIAS AUMÜLLER (Hg), *Narrativität als Begriff. Analysen und Anwendungsbeispiele zwischen philologischer und anthropologischer Orientierung*, Berlin 2012; MIEKE BAL (Hg), *Narrative theory. Critical concepts in literary and cultural studies*, London 2011; MARK CURRIE, *Postmodern narrative theory*, Basingstoke-Hants 2011; GRETA OLSON (Hg), *Current trends in narratology*, Berlin 2011; WOLF SCHMID, *Narratology. An introduction*, Berlin 2010; MIEKE BAL, *Narratology. Introduction to the theory of narrative*, Toronto 2009; MONIKA FLUDERNIK, *An introduction to narratology*, London 2009; PETER HÜHN u.a. (Hg), *Handbook of narratology*, Berlin 2009; MATIAS MARTINEZ/ MICHAEL SCHEFFEL, *Einführung in die Erzähltheorie*, München 2009; RICK ALTMAN, *A theory of narrative*, New York 2008; MONIKA FLUDERNIK, *Erzähltheorie. Eine Einführung*, Darmstadt 2008; SILKE LAHN/ JAN CHRISTOPH MEISTER, *Einführung in die Erzähltextanalyse*, Stuttgart 2008.

¹⁵ Exemplarisch: STEFAN ARK NITSCHKE/ HELMUT UTZSCHNEIDER, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh 2001; SÖNKE FINNERN, *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28*, Tübingen 2010. Die Studie von Finnern gibt einen ausgezeichneten Überblick über „Theorie und Methode der Erzählanalyse“ (23-245) und beschreibt die „Praxis der Erzählanalyse“ (247-437).

¹⁶ Ich lehne mich in dieser Darstellung an Finnern an (siehe Anm. 15).

- b) Die Untersuchung des *plots*, des Handlungsablaufs. Wie wird der Schauplatz der Erzählhandlung beschrieben; welche Situationsumstände sind benannt; welche werden besonders hervorgehoben?
- c) Die Betrachtung der Figuren. Wie sind sie charakterisiert? In welchen Beziehungen stehen sie zueinander? In welcher Weise sind sie an der beschriebenen Handlung beteiligt?
- d) Die Analyse der Erzählperspektive. Schreibt der Autor in der Beobachter- oder in der Beteiligtenperspektive? Kennt er die Gedanken, Gefühle und Intentionen der Handelnden?
- e) Die Rezeptionsanalyse. In welches Verhältnis erfährt sich der Rezipient zur Erzählhandlung gesetzt? Welche Gefühle, Deutungen und Handlungsorientierungen löst sie bei ihm aus? Wie bezieht der Rezipient die Erzählung auf sich? Wie spricht sie ihn an?

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieses Beitrags biblische Erzählungen einer genauen narratologischen Untersuchung zu unterziehen. Und doch soll die Fruchtbarkeit, wenn nicht gar die Notwendigkeit einer solchen Untersuchung, hier festgehalten werden. Eine wichtige Vorstufe dazu war die Gattungskritik, die nach wie vor für die Deutung biblischer Texte von hoher Bedeutung ist, wie gleich das erste Beispiel zeigen wird.

Ich beginne mit der ersten Gewaltdarstellung der Bibel, die nicht von göttlicher, sondern von zwischenmenschlicher Gewalt spricht, und deute sie in Analogie zu einem literarisch präsentierten Kriminalfall. In Gen 4 wird vom Mord des Kain an seinem Bruder Abel erzählt.¹⁷ Gott ist in diesen Mordfall insofern verstrickt, als er durch seine Bevorzugung von Abels Opfer Kain zu dieser Tat gereizt hat. Er hat also – so würde der Kommissar sagen – das Tatmotiv geliefert, weil er die Frustration verursacht hat, aus der dann Aggression geworden ist. Auf den zweiten Blick aber bleibt – wie in einem guten Krimi – die Frage offen, ob der Akteur im Hintergrund wirklich einen Akt der Zurücksetzung vollzogen hat oder ob Kain sich nur zurückgesetzt gefühlt hat, ob es sich also um eine reale oder um eine eingebildete Zurücksetzung handelt.

Die Aussage, Gott habe das Opfer eines Menschen angenommen oder nicht angenommen, lässt sich im Kontext des biblischen Gottesdenkens als *modus loquendi* für eine bestimmte theologische Lebensdeutung verstehen: als Ausdruck eines *sylogismus practicus*, bei dem ein Mensch vom Erfolg oder Misserfolg, der ihm in bestimmten Lebenssituationen zuteil geworden ist, auf sein Gesegnetsein oder Nichtgesegnetsein durch Gott zurückschließt. Der Erfolgreiche, der sich von Gott gesegnet weiß, bringt diese Erfahrung zum Ausdruck, indem er davon spricht, dass Gott sein Opfer angenommen habe. Der Erfolglose verarbeitet diese Erfahrung, indem er sie auf die Nichterwählung durch Gott zurückführt und sich selbst damit entlastet.

¹⁷ Siehe dazu: WALTER DIETRICH/ CHRISTIAN LINK, Die dunklen Seiten Gottes (siehe Anm. 2), 152f; WALTER DIETRICH u.a., Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel (siehe Anm. 6), 28-32 (dort weitere Lit.).

Damit wird allerdings der Neid des Erfolglosen auf den Erfolgreichen nicht entschärft, sondern theologisch noch potenziert. Kain findet darin das Motiv zum Brudermord, für den er indirekt Gott verantwortlich macht. So kann man diese Erzählung auch deuten als Darstellung einer Inanspruchnahme Gottes zur Rechtfertigung von Gewalt.

Die Antwort auf die Frage, ob die Erzählung von Kain und Abel von einer wirklichen Benachteiligung Kains durch Gott spricht, oder ob sie die theologische Lebensdeutung der literarischen Figur Kains darstellen will (der seine Erfolglosigkeit auf die Vorenthaltung des Segens zurückführt und damit Gott dafür verantwortlich macht), hängt davon ab, wie man die Erzählperspektive deutet. Ist es eine auktoriale oder eine personale Erzählperspektive? Wird also aus der Sicht des Kain erzählt, so dass das Erzählte eine idealtypische Lebenserfahrung wiedergibt, die dann wieder gewissermaßen psychologisch gedeutet werden könnte und müsste, oder wird aus der Sicht eines allwissenden Beobachters erzählt, der Einblick in das Erwählungshandeln Gottes genommen hat?

Die Deutung dieses Textes hängt maßgeblich davon ab, wie man seine literarische Form bzw. seine Gattung beurteilt. Es handelt sich bekanntlich nicht um einen historischen Bericht, der von einer bestimmten Begebenheit erzählt, die sich so ereignet hat – also von einem individuellen Mord –, sondern um eine mythisch-ätiologische Erzählung, die menschliche Urerfahrungen thematisiert und ihre Gründe und Folgen beleuchtet: die Urerfahrung der Eifersucht, des sich-Zurückgesetz-Fühlens, der Aggression, die aus dieser Frustration entsteht, dann aber auch des Lebens auf der Flucht, der Vergeblichkeit der Arbeit auf dem Feld. Die Erzählung ist das Medium für diese fundamentalanthropologischen Lebensdeutungen. Ihr Sinn liegt nicht in dem, was der Text auf der Sachebene sagt, sondern in dem, was er mit dem Gesagten verstehen lehren will, also nicht im *sensus historicus*, sondern im *sensus theologicus* und *anthropologicus*.

Die Erzählung bringt die Gewaltneigung, die in der Natur des Menschen liegt, zur Sprache – als etwas, was nicht sein soll, aber ist. Diese Gewaltneigung – so kann man die Aussage der Erzählung deuten – ist allerdings nicht *ursprünglich* in der *conditio humana* und damit im Schöpferwillen Gottes verankert. Sie resultiert aus der Abwendung des Menschen von Gott und von seinem Mit-Menschen. Gewalt gehört nicht zur Schöpfung Gottes, sondern entsteht aus der Entfremdung zwischen Gott und Mensch, theologisch: aus der Sünde. Kurz vor dem Brudermord ermahnt Gott den Kain noch: „Beherrsche die Sünde“ (4,7). Der Mord ist der Verstoß gegen dieses Gebot. Die Erzählung lässt keinen Zweifel daran, dass die Gewalt nicht von Gott gewollt ist.

Die Pointe der Geschichte liegt in der Beschreibung des auf den Mord folgenden Handelns Gottes. Denn Gott verfährt nicht nach der Regel von Ex 21,12: „Wer einen Menschen schlägt, so dass er stirbt, der muss unbedingt ge-

tötet werden.“¹⁸ Vielmehr straft er die Sünde, aber schützt den Sünden vor Rache, indem er Kain mit dem Kainszeichen versieht (Gen 4,15). Damit wird die weitere Gewaltspirale unterbrochen, ohne das geschehene Unrecht ungesühnt zu lassen. Kains Strafe besteht darin, dass seine Arbeit auf dem Acker ohne Ertrag bleibt und er als ständig bedrohter Flüchtling leben muss. Mit dieser Bestrafung ist der Gerechtigkeit Genüge getan und kein Mensch hat fortan das Recht, selbst Gewalt an Kain auszuüben. So kann Kain zum Gründer einer Stadt werden. Der Mörder schafft eine Zivilisation, in der Gewalt zivilisiert wird.

Die Deutung der Erzählung hängt somit wesentlich von der Bestimmung ihrer literarischen Form ab und diese Bestimmung hängt wiederum vom literarischen Kontext ab, in dem sie steht. Gen 4 steht im Zusammenhang der sogenannten Urgeschichten, die nicht historische Ereignisse wiedergeben, sondern Urfahrungen des Menschseins in der Perspektive des Gottesglaubens zur Darstellung bringen. Sie gehen vom Faktischen aus und führen es zurück auf einen Ursprung. In diesem Fall ist der Ausgangspunkt die Erfahrung zwischenmenschlicher Gewalt und die Frage, wie es je dazu kommen konnte. Als Antwort wird die Geschichte von einem Urmord erzählt, dem „Urbild millionenfachen Mordens in der Menschheitsgeschichte“¹⁹. In den Urgeschichten der Bibel werden Grunderfahrungen des Menschseins auf ihren Grund hin transparent gemacht. Es wird beschrieben, warum das menschliche Leben so ist, wie es ist, wie es kommt, dass Arbeit fruchtlos bleibt und Menschen auf der Flucht sind; wie es kommt, dass es Gewalt zwischen Menschen, sogar zwischen Brüdern gibt. Das heißt aber nicht, dass dieses Faktische damit legitimiert wäre. Der Schluss von der Herleitung des Faktischen auf die Behauptung der Normativität des Faktischen ist logisch wie exegetisch ein Fehlschluss.

Dass man Erzählungen immer auch pragmatisch von ihrer Funktion her verstehen muss, betrifft nicht nur die mythischen, sondern auch die historischen Gewaltdarstellungen. Gewaltretorik ist in der altorientalischen Literatur auch ein Stilmittel, um die Macht eines früheren Herrschers darzustellen und ihn – und damit die eigene Vergangenheit – zu glorifizieren und in dieser Geschichtskonstruktion ein Gegenbild gegen die gegenwärtig erfahrene Ohnmacht aufzubauen. Das Prahlens mit den blutigen Großtaten von Helden zieht sich durch die Kulturgeschichte der ganzen Menschheit. Tutanchamun wurde in Ägypten immer wieder als Krieger auf dem Streitwagen dargestellt, der viele Feinde getötet hat. Ägyptologische Geschichtsforschung hält es demgegenüber für wahrscheinlich, dass er nie auf einem Schlachtfeld gekämpft hat. Die Erzählrhetorik folgt oft ihrer eigenen Darstellungslogik und schert sich dabei

¹⁸ Vgl. Gen 9,5.

¹⁹ WALTER DIETRICH/ CHRISTIAN LINK, *Die dunklen Seiten Gottes* (siehe Anm. 2), 152. Siehe dazu auch: RAINER KESSLER, „Die Erde war voller Gewalt“ (Gen 6,11.13). Paradigmatische Gewaltverarbeitung in der biblischen Urgeschichte. In: DERS., *Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel*, Stuttgart 2006, 41-54.

oft wenig um die real existierende Wirklichkeit. Ohnmachtserfahrungen und Machtphantasien schaffen sich ihre Narrationen und die wiederum gehen ein in die Bildung der kollektiven Identität. Man muss diese Texte auch als retrospektive narrative Identitätskonstruktionen verstehen.

Die Gewalttexte bringen immer auch das kulturelle kollektive Selbstbewusstsein ihrer Autoren und Tradenten zum Ausdruck. Sie nehmen die Vergangenheit in Anspruch und relativieren damit Defizienzerfahrungen in der Gegenwart. *Jan Assmann* spricht in diesem Zusammenhang von der „Mythomotorik der Erinnerung“²⁰: Die Erzählung von einer goldenen Vergangenheit stellt nicht selten die kontrapräsentische „Erinnerung an Widerstand“²¹ dar.

Erzählungen wie die von der grausamen Zerstörung Hazors in Jos 11²² – die ja oft erst Jahrhunderte nach dem beschriebenen Ereignis verfasst wurden – sind Projektionsflächen zur Kompensation eigener Demütigungserfahrungen. Viele der grausamen Landnahmeerzählungen lassen sich als Resultat solcher Rückprojektions- und Kompensationsprozesse deuten. Man darf die Brutalität des Erzählten nicht für ein Abbild der Realität halten, sondern muss immer fragen, was ihre narrative und soziale Funktion ist. Was soll mit dem Erzählten beim Hörer bewirkt werden? Manche der Texte sind schlicht literarische Propaganda, die Ereignisse der Vorzeit glorifizieren, um Gewalterfahrung in der Gegenwart zu verarbeiten und die Widerstandskraft zu stärken. *Wolfgang Herrmann* konstatiert: „In Zeiten schwerer Bedrängnis und Verfolgung macht man sich Mut, indem man sich in den Heldentaten der Vorfahren spiegelt.“²³

Ich stelle noch einmal die Parallele zwischen der literarischen Betrachtung biblischer Gewaltdarstellungen und aktuellen Kriminalromanen und Actionfilmen her. In vielen dieser Inszenierungen kommt der mit Gewalt errungene Sieg des Guten und Gerechten über das Böse zur Darstellung. Der Held geht dabei über Leichen, ohne je dafür belangt zu werden. Die gerechte Sache für die er kämpft, rechtfertigt diesen Blutzoll der Statisten. Die Erzählung von der Zerstörung Hazors scheint in dieser Beziehung vergleichbar zu sein.

In der wissenschaftlichen Diskussion um die Wirkung medialer Gewaltdarstellungen (Medienwirkungsforschung) wird immer wieder darauf verwiesen, dass diese die Funktion haben, eigene Gewaltphantasien auf die Figur des Roman- oder Filmhelden zu übertragen und damit zu entschärfen. Die Gegner dieser „Katharsistheorie“ weisen demgegenüber darauf hin, dass sie auch das Gegenteil bewirken, also zur Nachahmung reizen können („Stimulationstheo-

²⁰ JAN ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1997, 78ff.

²¹ Ebd., 83.

²² ERNST AXEL KNAUF, *Josua*, Zürich 2008, 110ff.

²³ WOLFGANG HERRMANN, *Gott und Gewalt. Vier Perspektiven*. In: *Deutsches Pfarrerbblatt* 101 (2001) 627-633, hier 632.

rie“).²⁴ Im Blick auf die Inanspruchnahme biblischer Gewalttexte für die Legitimation von Gewalthandlungen wurde diese Möglichkeit oben bereits eingeräumt.

2. Der historische Kontext

Die Gefahr der literarischen Deutung liegt in der Ästhetisierung der Texte, bei der zum einen die in sie eingeflossenen Leidenserfahrungen nicht mehr zur Sprache kommen und zum anderen die in ihnen liegenden Gewaltpotentiale unterschätzt werden. Um dieser Gefahr zu entgehen, müssen vor allem die Texte, die von Gott ein gewaltsames Handeln erbitten oder die davon erzählen, dass Gott ein solches Handeln gebietet oder vollzieht, auf ihren „Sitz im Leben“ hin befragt werden. Es artikulieren sich in diesen Texten Erfahrungen von Unterdrückung und Ohnmacht, verzweifelte Schreie nach Gerechtigkeit und Rachephantasien. Es ist wichtig, sich bei der Lektüre vieler dieser Texte vor Augen zu halten, dass sie aus einer Position der *erlittenen* Gewalt geschrieben sind, im Bewusstsein, diesem Unrecht nichts entgegensetzen zu können. Gott wird als mächtiger und gerechter Richter angerufen. Die Vergewärtigung des Entstehungshintergrundes der Texte ist nicht nur für ihre Auslegung, sondern auch für ihren Einsatz in der kirchlichen Praxis wichtig.

Besonders im Blick auf die sogenannten Rachepsalmen ist die historische Kontextualisierung von Bedeutung. In Ps 94 heißt es:

Gott der Rache, Herr, Gott der Rache, erscheine! Erhebe dich, du Richter der Welt; vergilt den Hoffärtigen, was sie verdienen! Herr, wie lange sollen die Gottlosen, wie lange sollen die Gottlosen prahlen? Es reden so trotzig daher, es rühmen sich alle Übeltäter. Herr, sie zerschlagen dein Volk und plagen dein Erbe. Witwen und Fremdlinge bringen sie um und töten die Waisen und sagen: Der Herr sieht's nicht, und der Gott Jakobs beachtet's nicht. [...] (Der Herr; Vf.) wird ihnen ihr Unrecht vergelten und sie um ihrer Bosheit willen vertilgen; der Herr, unser Gott, wird sie vertilgen. (Ps 94,1-7.23)²⁵

Der Erfahrungshintergrund wird klar benannt: Das eigene Volk ist Opfer brutaler Übergriffe geworden: Witwen, Fremde und Waisen, also die Schwächsten sind umgebracht worden. Die Täter triumphieren über die Opfer und niemand kann dem Einhalt gebieten. Die Gewalt scheint das Recht besiegt zu haben. Einzig Gott vermag mit starker Hand noch Recht zu schaffen. Auf ihm

²⁴ Siehe dazu: MICHAEL KUNCZIK/ ASTRID ZIPFEL, *Gewalt und Medien. Ein Studienhandbuch*, Köln 2006; GEORG JOACHIM SCHMITT, *Die Allmacht des Blickes. Die Debatte um Mediengewalt im zeitgenössischen Film*, Köln 2001.

²⁵ Siehe dazu: KLAUS SEYBOLD, *Die Psalmen*, Tübingen 1996 (Handbuch zum AT), 371ff; FRANK-LOTHAR HOSSFELD, *Psalm 94*. In: DERS./ ERICH ZENGER, *Psalmen 51-100*, Freiburg/Br. 2000 (HTHKAT), 650-658; BERND JANOWSKI, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2009, 125-133.

ruht alle Hoffnung. „Gott ist der Hort meiner Zuversicht“ heißt es in Ps 94,22. So sind die Rache-psalmen ebenso Verzweiflungs- wie Hoffnungstexte.

Wo dieser Erfahrungshintergrund bei der Auslegung der Texte nicht mitbedacht wird, müssen sie als moralisch anstößig erscheinen. Wo Menschen aber in solche Situationen kommen, wie etwa die Menschen, die den Völkermord in Ruanda erlebt und überlebt haben, finden sie in diesen Texten eine Sprache für ihre sprachlos machenden Empfindungen. Es ist dies ein wichtiger Schritt heraus aus der Apathie der Traumatisierung. „Wenn der Herr mir nicht hülfe, läge ich bald am Orte des Schweigens“, heißt es in Ps 94,17. Insofern haben diese Texte eine therapeutische Funktion.

Würde man die Rache-psalmen als kontextlose, allgemeingültige Aussagen über das Wesen Gottes verstehen, dann wäre Gott zu einem rachsüchtigen Dämon mutiert. Sie appellieren in einer bestimmten Situation an die Gerechtigkeit, Macht und Barmherzigkeit Gottes. „Erbarme Dich unser“, ist die zentrale Bitte im Hintergrund. Erbarmen besteht aber nicht einfach im Verbinden der geschlagenen Wunden, sondern in der Wiederherstellung des Rechts. „Recht muss doch Recht bleiben“ heißt es in Ps 94,15.

In einer Predigt zu diesem Psalm – gehalten von einem Pfarrer, der den Völkermord in Ruanda erlebt hat – findet sich der Satz: „Dies ist ein Text für einen Leidenden, einen zutiefst Gedeemütigten. Der, dem es gut geht, hat sicher kein Recht, so zu sprechen. Es geht nicht darum, dass jemand seinen latenten Sadismus nun auf einmal mit biblischen Worten artikulieren könnte! Nur die extreme Not legitimiert so einen Text. Aber für diese Not kann so ein Text bisweilen die letzte Zuflucht sein, die letzte Sprachhilfe, die den Leidenden überhaupt noch erreicht!“²⁶

Über die therapeutische Funktion hinaus kann man den Rache-psalmen auch die Funktion der *Gewaltprävention* zuschreiben. Indem die Beter dieser Psalmen darauf bestehen, dass Rache als Wiederherstellung von Gerechtigkeit allein Gottes Sache ist, unterbrechen sie den Mechanismus von Gewalt und Gegengewalt. „Mein ist die Rache“ (Dtn 32,35): Gott besitzt das Gewaltmonopol. Deshalb hat kein Mensch das Recht, erlittenes Unrecht durch Gewaltanwendung auszugleichen. Selbstjustiz würde immer nur neue Gewalt erzeugen. Als Visionen verzweifelter Hoffnung auf die Macht Gottes stellen die meisten der Gewalterzählungen keine Handlungsaufforderungen dar. Sie wollen nicht zu Gewaltanwendung aufrufen und eine Praxisanleitung dafür bieten, sondern Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeitshandeln wecken. Man darf sie also nicht im Sinne einer „Nachahmungshermeneutik“²⁷ auslegen. Stattdessen soll diese Spirale durchbrochen werden, indem das Böse durch Gutes besiegt wird – und zwar durch Gutes, das an den Feinden getan wird. Die Rache-psalmen rufen

²⁶ JÖRG ZIMMERMANN, Thomaskirche Bonn-Röttgen, Predigt zu Psalm 94 – Die „Rache-psalmen“ am 15.01.2006, www.kottenforstgemeinde.de/assets/applets/2006-01-15.pdf.

²⁷ OTMAR FUCHS, „Alles ist zu unserer Belehrung geschrieben“ (Röm 15,4) – auch die biblischen Gewalttexte? In: *Bibel und Kirche* 66 (2011) 129-137, bes. 134f.

nicht zur Rache auf, sondern zum Vertrauen auf Gottes gerechtigkeits-schaffendes Handeln. Auf diese Weise verhindern sie die neue Selbstentzündung der Gewalt, so dass aus Opfern nicht wieder Täter werden.

Paulus verpflichtet die bedrängten Christen in Rom auf Gewaltlosigkeit und zitiert dazu das Wort aus Dtn 32,35: „Rächt euch nicht selbst ..., sondern lasst Raum für den Zorn (Gottes), denn in der Schrift steht: Mein ist die Rache. Ich werde vergelten, spricht der Herr. Viel mehr: Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm zu essen. Wenn er Durst hat, gib ihm zu trinken. ... Lass dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute“ (Röm 12,17-21). Das ist der Schlüsseltext zum hier verhandelten Thema.

Ich halte fest: Die Gewalttexte stellen oft dar, was war und ist – also die aus früherer Zeit erinnerte und zur Entstehungszeit der Texte erlittene Gewalt. Diese Erfahrung treibt die Sehnsucht nach einem machtvollen Eingreifen Gottes hervor. Die verzweifelte Bitte, dass Gott mit starker Hand dreinschlagen möge, und die erzählten Erinnerungen an seine früheren Machttaten sind aufeinander bezogen. Die Erinnerung begründet die Hoffnung. Versteht man die Erzählung nicht primär von der Oberfläche des erzählten Geschehens, sondern von ihrer erzählerischen Funktion im historischen Kontext her, dann gibt sie sich als narrative Vergewisserung der Stärke Gottes zu verstehen. Und auf diese Stärke setzen die Schwachen ihre Hoffnung. Von Gott wird die Anwendung von Gegengewalt erhofft, um damit Gerechtigkeit zu schaffen, Rettung zu bewirken und Schutz zu gewähren. Manche Texte malen ein solches Eingreifen aus – sei es im Perfektum oder im Futurum.

Anders geartet ist die brutale Erzählung, die von einer unverhältnismäßigen Racheaktion handelt, bei der (in der hebräischen Fassung) von einer Beauftragung durch Gott nicht die Rede ist. Im Buch Ester wird erzählt, wie ein persischer Hofbeamter alle Juden und Jüdinnen im Lande umbringen lassen will. Die jüdische Prinzessin Ester hilft ihrem Onkel Mordochai den Plan aufzudecken, so dass er vereitelt werden kann. Daraufhin rächen sich die Juden und töten nicht nur den Initiator des Völkermords und seine zehn Söhne, sondern auch noch mindestens 75 000 weitere Menschen.²⁸

Auch für das Verständnis dieses Textes spielt der Blick in den historischen Entstehungshintergrund eine wichtige Rolle. Mit großer Wahrscheinlichkeit werden hier nicht historische Begebenheiten berichtet. Die Erzählung ist legendarischen Charakters. Bei der beschriebenen Gewaltorgie handelt es sich um die Gründungslegende des jüdischen Purimfestes. Und doch sind auch hier wahrscheinlich Geschichtserfahrungen eingeflossen. Die Entstehung der Überlieferung wird in die Zeit der Diadochenkämpfe im 3. Jahrhundert v. Chr. datiert, in der es zu Judenverfolgungen kam. Man kann daher auch diese Erzählung als Verarbeitung einer Verfolgungserfahrung durch die historisierende Narration von Rache-, Befreiungs- und Herrschaftsphantasien verstehen.

²⁸ HARALD-MARTIN WAHL, Das Buch Esther. Übersetzung und Kommentar, Berlin 2009.

Auch für die Deutung des Schwertwortes Mt 10,34 ist die historische Lokalisierung von erheblicher Bedeutung. Ich beziehe mich im Folgenden auf eine Auslegung von Jürgen Ebach.²⁹ Ganz offensichtlich steht diese Aussage (wie auch Lk 22,36) in eklatanter Spannung zur Gesamtausrichtung der Verkündigung und Praxis Jesu, wie sie sich durch die theologisch geprägten Texte der Evangelien hindurch erkennen lässt. Dieser Befund legt es nahe, das überlieferte Wort nicht als authentisches Wort Jesu, sondern als Ausdruck der Erfahrung der Christen in der Zeit, in der das Matthäusevangelium entstanden ist, also um 80 n. Chr., zu deuten. Der Satz spricht dann nicht von der Absicht Jesu, sondern von der Erfahrung seiner Nachfolger in der dritten Generation, die Verfolgungen und Gewalt ausgesetzt waren. Es geht also auch in dem Schwertwort nicht um ausgeübte oder auszuübende, sondern um erlittene Gewalt: um die Erfahrung, Opfer von gewalttätigen Übergriffen geworden zu sein. Bei der Deutung des Satzes kommt nun nach Ebach alles auf die Bedeutung des Wortes „um“ an. Was heißt „Ich bin gekommen, *um* das Schwert zu bringen“? Man kann dieses „um“ final oder konsekutiv verstehen. Im finalen Sinn bedeutet es: „Ich bin gekommen, *damit* ich das Schwert bringe.“ Demnach wäre es das Ziel Jesu gewesen, Gewalt zu säen, was allerdings in keiner Weise zusammenstimmt mit seinem sonstigen Reden und Handeln. Im konsekutiven Sinn lautet die Aussage: „Wo ich auftrete bzw. eben: wo meine Anhänger in meinem Namen auftreten, ernten sie Unfrieden und Gewalt.“ Unfriede und Gewalt sind demnach die erlittene faktische Folge des Auftretens der Anhänger Jesu, Jahrzehnte nach seinem Tod. „... die Gewalt wird nicht *propagiert*, sondern als *Erfahrung* wahrgenommen. Die Unterscheidung von Norm und Realität erweist sich für die biblischen Gewalttexte als grundlegend“, schreibt Ebach.

Um diese Deutung zu plausibilisieren, kann man wieder auf den literarischen Kontext zurückgreifen. Die unmittelbar auf das Schwertwort folgenden Aussagen weisen in die gleiche Sinnrichtung: „Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter; und die Hausgenossen eines Menschen werden seine Feinde sein.“ (Mt 10,35f). Auch hier ist eine *Folge* der Christusunachfolge beschrieben, nicht deren *Ziel*.

Zum historischen Kontext gehört auch die kulturelle und religiöse Prägung der damaligen Lebenswelten. Sie war bestimmt von einem starken Endzeitbewusstsein. Viele der Gewalttexte sind in diesem Zusammenhang zu sehen. Besonders in den apokalyptischen Passagen der Evangelien und in der Johannesapokalypse tritt dieser Hintergrund deutlich zu Tage, aber auch in den pau-

²⁹ JÜRGEN EBACH, Nicht den Frieden, sondern das Schwert!/? Drängende Fragen an Texte, die von Gewalt sprechen, Ökumenischer Kirchentag München 2010, www.bibel-in-gerechter-sprache.de/.../Ebach-OEKT2010_Gewalt.pdf. Zum Thema insgesamt: DERS., Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte, Gütersloh 1980.

linischen Briefen und in anderen Schriften des Neuen Testaments kommt diese Erwartung des nahen Endes zum Ausdruck.

Ich greife Jesu Rede über die Endzeit in Mt 24f. heraus. Darin findet sich das Gleichnis vom treuen und vom bösen Knecht (Mt 24,45-51).³⁰ Der gute Knecht wird vom wiederkommenden Herrn über alle seine Güter gesetzt, den bösen Knecht aber lässt er in Stücke hauen. Dieser Text gibt seine Gattung als Gleichnis deutlich zu erkennen. Er ist von seiner Aussageabsicht her zu verstehen, also von der Haltung, die er beim Hörer/Leser wecken will: Dieser soll den wiederkommenden Herrn erwarten und gerecht handeln. Der treue Knecht erweist sich daran, dass er seinen Leuten zur rechten Zeit zu essen gibt, der böse Knecht daran, dass er die Ankunft seines Herrn nicht erwartet, seine Mitknechte schlägt, isst und trinkt mit den Betrunkenen.

Es ist dies eine Aufforderung an gerechtes Handeln in der Erwartung des kommenden Christus – untermauert mit einer drastischen Drohung, die ausgesprochen wird, um gerade *nicht* verwirklicht zu werden. Was in solchen Texten als endzeitliches Geschehen beschrieben wird, ist teilweise erlebte Realität in Israel nach dem Jahre 70 n.Chr., teilweise der Versuch, die erlahmende Naherwartung zu stärken, teilweise Ausdruck der Hoffnung, dass der wiederkommende Christus die auf ihn Wartenden und gerecht Handelnden belohnen wird. Mt 24 hat nicht primär eine konstative, sondern eine evokative Funktion. Das Gleichnis beschreibt nicht ein zukünftiges Ereignis, sondern appelliert an seine Leser.

Zum historischen Kontext gehört auch der kulturelle und religiöse Kontext der damaligen Lebenswelten, einschließlich der juristischen Regelungen und ethischen Standards. In Gen 9,5 ist der Grundsatz formuliert: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht.“ Die Forderung, eine Blutschuld durch Blutvergießen zu sühnen, ergibt sich demnach aus der Hochschätzung des Menschenlebens und diese wiederum gründet im Würdetitel der Gottebenbildlichkeit. Ziel dieser Vorschrift – wie auch des sogenannten Talionsprinzips „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ – ist es, Menschenleben zu schützen und im Fall der Schädigung oder Tötung von Menschen das Prinzip der Verhältnismäßigkeit walten zu lassen. Im damaligen Kontext hatte diese Regelung eine humanisierende Wirkung. Schon in der biblischen Überlieferung selbst ist die Entwicklung der ethischen Urteilsbildung allerdings weiter gegangen. In der Bergpredigt heißt es: „Ihr habt gehört, dass gesagt ist (2. Mose 21,24): ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn‘. Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstreben sollt dem Übel, sondern: wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar.“ (Mt 5,38f).

³⁰ Siehe dazu: PETER FIEDLER, *Das Matthäusevangelium*, Stuttgart 2006 (ThKNT), 370f; JOACHIM GNILKA, *Das Matthäusevangelium II*, Freiburg/Br. u.a. 1988 (HThKNT), 341-346; ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, Zürich-Düsseldorf-Neukirchen-Vluyn 1997 (EKK 1/3), 458-465.

Wenn wir heute aus dem gleichen Axiom der Gottebenbildlichkeit des Menschen andere ethische Ableitungen vornehmen, als es in Gen 9,5 der Fall ist, so hat das seine Begründung auch darin, dass wir solche Stellen nicht isoliert von den sonstigen Aussagen des AT und NT lesen, sondern sie in einen Interpretationsrahmen stellen, der maßgeblich von einer Ethik des Gewaltverzichts bestimmt ist. Das will ich jetzt bedenken, wenn ich über den *theologischen* Kontext spreche.

3. Der theologische Kontext

Entscheidend für die Interpretation der biblischen Gewalttexte ist nicht nur der literarische und historische Kontext biblischer Überlieferungen, sondern auch der theologische Kontext, in dem sie stehen – und vor allem: in den sie bei der Auslegung gestellt werden. Die theologische Auslegungsmatrix bestimmt sich von den „generativen Themen“ (*Paulo Freire*) der biblischen Schriften und Schriftsammlungen her. Die Erhebung und Benennung solcher Leitmotive oder Grundtöne führt wohl nicht zu einer in sich spannungslosen „biblischen Theologie“, aber doch zu einer relativ konsistenten Bestimmung zentraler Inhalte des christlichen Glaubens. Einer dieser Inhalte besagt, dass Gewalt im o.g. Sinne der willentlichen Verletzung von Mitgeschöpfen nicht sein soll. Der „Grundton der Bibel (ist) ... der Ton der Gewaltüberwindung, nicht der Gewaltverherrlichung.“³¹ Zahlreiche biblische Texte bringen diesen Grund-Satz unmissverständlich und nachdrücklich zum Ausdruck. Sie können als Gegentexte in Anspruch genommen werden, die vor allem solchen Texten, die sprachliche Gewalt ausüben (oder dazu in Anspruch genommen werden), entgegengesetzt werden können. Mehr noch: Sie bestimmen den theologischen Bezugsrahmen, in dem diese auszulegen sind.

Der theologische Auslegungskontext besteht also zum einen in den theologischen Axiomen einzelner biblischer Schriften bzw. des Alten und Neuen Testaments insgesamt. Zum anderen besteht er im Bezugsrahmen des heutigen Auslegers. Beides ist insofern ineinander verzahnt, als die Bestimmung der biblischen Theologie nicht unabhängig ist von den Präferenzen des heutigen Interpreten. Lebt er in einem kulturellen Kontext, in dem Gewalt als Mittel der Befreiung erfahren wurde – wie in Südafrika – so wird er auch biblische Gewalttexte vermutlich theologisch anders beurteilen als ein Interpret, der eine mitteleuropäische, von den Gewaltexzessen des 20. Jahrhunderts geprägte Perspektive bewohnt.

Die theologische Deutung der Gewalttexte hängt aber immer auch vom Verständnis dessen ab, was als Gewalt gedeutet wird und von der Bestimmung der Fälle legitimer Gewaltanwendung (wie Notwehr). Es macht einen erheblichen Unterschied, ob eine Selbstermächtigung zur Gewalt im eigenen Interes-

³¹ WALTER DIETRICH u.a., *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, 25.

se stattfindet oder ob Gewalt zum Schutz, zur Befreiung oder Rettung anderer angewendet wird. Doch kann die damit ermöglichte Legitimierung auch wieder zur Selbstermächtigung instrumentalisiert werden.

Der theologische Bezugsrahmen, in dem biblische Gewalttexte ausgelegt werden, ist immer ein Konstrukt, das von bestimmten „impliziten Axiomen“ aus eine relativ konsistente Bestimmung des Gottesbildes und der zentralen Inhalte der Christusbotschaft vornimmt, diese Bestimmung dann in bestimmten Texten in relativer Deutlichkeit ausgeprägt findet und diese Texte dann wiederum für theologisch normativ erklärt (so gerade geschehen, als ich Röm 12,17-21 als „Schlüsseltext“ bezeichnet habe). Von dem so ausgewiesenen „Proprium“ aus sind dann Zuordnungen und Abgrenzungen möglich – bis hin zur Sachkritik an bestimmten biblischen Texten und Vorstellungen. Ein solcher Selektions-, Synthetisierungs-, Zuordnungs- und Abgrenzungsprozess vollzieht sich innerhalb eines hermeneutischen Zirkels. Je nachdem wie das Zentrum des Zirkels bestimmt wird, können verschiedene Zirkel entstehen, die zueinander in Spannung treten. Formatierungen des christlichen Glaubensdenkens etwa, die stark von apokalyptischen Motiven oder befreiungstheologischen Interessen geleitet sind, werden Gewalttexte anders ‚sehen‘ als solche, in deren Mitte ein pazifistisches Verständnis der Bergpredigt steht.

Damit tritt die Frage nach der inneren Mitte der biblischen Überlieferung in den Vordergrund. Sie liegt nicht in bestimmten abgrenzbaren Textkorpora, sondern in einem Bezugspunkt, auf den Texte in sehr unterschiedlicher Weise verweisen. Es ist dies der *Christus praesens*. So ist die – für ein lutherisches Bibelverständnis charakteristische – Rede von der „Mitte der Schrift“ bzw. vom „Evangelium im Evangelium“ zu verstehen: weniger als Hervorhebung bestimmter Textpassagen und mehr als das ‚hinter‘ den Texten liegende exzentrische Zentrum der Vergegenwärtigung Gottes in Christus. Von hier aus ergibt sich die weitere Frage, wodurch dieses Zentrum bestimmt ist. Wofür steht Christus? Was ist der ‚Christusinhalt‘ als Materialprinzip des christlichen Glaubens? Diese Frage lässt sich wieder nur im Rückgriff auf biblische Überlieferungen beantworten, aus denen dann im nächsten Drehmoment des hermeneutischen Zirkels eine Norm zur Beurteilung biblischer Texte abgeleitet wird.

Wenn das Identitätszentrum des christlichen Glaubens in der – in Christus manifestierten – Botschaft von der universalen und unbedingten Gnade Gottes besteht, dann müssen die Gewalttexte dazu in eine kritische Beziehung gesetzt werden. Texte, die das Licht dieser Gnade verdunkeln, dürfen gewiss nicht verdrängt oder relativiert werden. Exegetisch sind sie wie alle anderen Texte der biblischen Überlieferung zu behandeln, das heißt: aus ihrem jeweiligen literarischen und historischen Kontext verständlich zu machen. Ihre Form, ihren „Sitz im Leben“, die in sie eingeflossene und die von ihr ausgegangene Rezeptionsgeschichte sind bei ihrer Auslegung in den Blick zu nehmen. Sie sind einer genauen Sprachanalyse auf der grammatischen, der semantischen und der pragmatischen Ebene zu unterziehen. Die *theologische* Deutung wird aber

über die Anwendung dieser exegetischen Methoden noch einmal hinausgehen müssen, indem sie nicht nur fragt, wie diese Texte in den theologischen Bezugsrahmen ihrer Entstehungs- und Überlieferungszeiten zu deuten sind, sondern auch, wie sie zu gegenwärtigem christlichem Glaubensdenken in Beziehung gesetzt werden können.

Damit ist der Stab von den exegetischen Disziplinen zur Systematischen und Praktischen Theologie übergegangen. Hier werden die Überlieferungen daraufhin zu befragen sein, welche Erfahrungen sie zur Sprache bringen, die Menschen auch heute noch machen. Es gibt Situationen, in denen die in diesen Texten artikulierten verzweifelten Hilfeschreie, die ihre ganze Hoffnung auf die Macht und Gerechtigkeit Gottes werfen, Lebenshilfen darstellen. Hier haben sie auf der pragmatischen Ebene Bedeutung. Von solchen situativen Kontexten losgelöst können sie auf der semantischen Ebene jedoch nicht beanspruchen, Quellen valider Gotteserkenntnis zu sein.

Doch auch nach Anwendung aller literarischen, historischen und theologischen Kontextualisierungsmethoden bleiben viele Gewalttexte sperrig. Diese Anstößigkeit kann nicht aufgehoben werden. Deutemuster wie die Rede von den dunklen Seiten Gottes bzw. von der Verborgenheit Gottes bringen die Konsistenz des Gottesverständnisses und damit letztlich auch die Verlässlichkeit Gottes, auf die der Glaubende angewiesen ist, in Gefahr. So wahr es ist, dass Gott letztlich alle Verstehbarkeit übersteigt, so problematisch ist es doch andererseits, die Gewalttexte der Bibel als Ausdruck einer gewalttätigen ‚dunklen‘ Seite Gottes verstehen zu wollen. Nach 1 Tim 6,16 wohnt Gott „in unzugänglichem Lichte“ und dieses Licht leuchtet in die Finsternis derer, die Opfer von Gewalt geworden sind.

Einer der eindrucksvollsten biblischen Texte, die eine Gewaltandrohung Gottes enthalten, findet sich in Hos 11,1-9. Er lautet:

In Als Israel jung war, hatte ich ihn lieb und rief ihn, meinen Sohn, aus Ägypten; aber wenn man sie jetzt ruft, so wenden sie sich davon und opfern den Baalen und räuchern den Bildern. Ich lehrte Ephraim gehen und nahm ihn auf meine Arme; aber sie merkten's nicht, wie ich ihnen half. Ich ließ sie ein menschliches Joch ziehen und in Seilen der Liebe gehen und half ihnen das Joch auf ihrem Nacken tragen und gab ihnen Nahrung, dass sie nicht wieder nach Ägyptenland zurückkehren sollten. Nun aber muss Assur ihr König sein; denn sie wollen sich nicht bekehren. Darum soll das Schwert über ihre Städte kommen und soll ihre Riegel zerbrechen und sie fressen um ihres Vorhabens willen. Mein Volk ist müde, sich zu mir zu kehren, und wenn man ihnen predigt, so richtet sich keiner auf. Wie kann ich dich preisgeben, Ephraim, und dich ausliefern, Israel? Wie kann ich dich preisgeben gleich Adma und dich zurichten wie Zebojim? Mein Herz ist andern Sinnes, alle meine Barmherzigkeit ist entbrannt. Ich will nicht tun nach meinem grimmigen Zorn noch Ephraim wieder verderben. Denn ich bin Gott und nicht ein Mensch und bin der Heilige unter dir und will nicht kommen, zu verheeren.

In dieser Passage³² wird Gott als leidenschaftlicher Liebhaber seines Volkes beschrieben. Doch es ist eine immer wieder verletzte Liebe. Das Volk wendet sich von ihm ab. Aus dieser Verletzung heraus wird eine Gewaltandrohung ausgesprochen: „Darum soll das Schwert über ihre Städte kommen.“ Doch gleich wieder fällt sich Gott selbst ins Wort: „Wie kann ich dich preisgeben, Ephraim, und dich ausliefern, Israel?“ Und dann heißt es: „Mein Herz ist andern Sinnes, alle meine Barmherzigkeit ist entbrannt.“ Das Feuer des Liebenswillens Gottes lässt sich auch von der Verschmähung seines Volkes nicht zum Verlöschen bringen. Die Treue Gottes reicht weiter als die Vernichtungsandrohungen. Während das Wort „Rache“ 15-mal in der hebräischen Bibel vorkommt, begegnet das Wort „Barmherzigkeit“ 78-mal.³³

Liest man die biblischen Gerichtsandrohungen im theologischen Bezugsrahmen solcher Passagen, dann lassen sie sich als Ausdruck einer Theologie der verletzten Liebe verstehen. Der Zorn ist die Kehrseite dieser Liebe, bleibt dieser aber immer untergeordnet.

³² Siehe dazu: JÖRG JEREMIAS, *Der Prophet Hosea*, Göttingen 1983 (ATD 24/1), 138-147; HANS-WALTER WOLFF, *Dodekapropheten I, Hosea*. (BK AT 14/1), Neukirchen 1961 (BK AT 14/1), 246-265 (Studienausgabe Neukirchen-Vluyn 2004).

³³ MARKUS ZEHETBAUER, *Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Ihre Wurzeln im Alten Testament, im Frühjudentum sowie in der Botschaft Jesu*, Regensburg 1999.

