

Gewalt im Alten Testament

Grundlinien der Forschung – hermeneutische Überlegungen – Anregungen

Gerlinde Baumann

Einleitung

Dieser Artikel widmet sich dem Thema „Gewalt im Alten Testament“ in drei Schwerpunkten. Zunächst soll ein knapper Forschungsüberblick gegeben werden (1.), der sich im Aufbau an *N. Lohfink*s Artikel von 1983 zur Tagung der „Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Alttestamentlerinnen und Alttestamentler“ (AGAT) in Brixen 1981 anlehnt.¹ Dort hatte der Autor noch *R. Girards* Ansatz als sehr weiterführend für die gesamte Debatte eingeschätzt. Die Diskussion hat sich jedoch mittlerweile in andere Richtungen entwickelt. Im Moment gibt es nicht den *einen* Referenzansatz, mit dessen Hilfe das Thema „Gewalt im Alten Testament“ zu betrachten wäre. Stattdessen gibt es eine Pluralität von Ansätzen, deren wichtigste Typen in einem hermeneutischen Abschnitt (2.) aufgeführt und um sinnvolle Auslegungshaltungen ergänzt werden sollen. Am Schluss sollen (3.) wichtige offene Fragen und Desiderate benannt werden.

1. Grundlinien der Forschung

Zunächst ist zu fragen, ob es im Bereich der Lexika (1.1) und der Theologien (1.2) in den letzten 30 Jahren zu gravierenden Veränderungen gekommen ist. Dann wird der Fokus (1.3) darauf liegen, die einzelnen Forschungsthemen und methodischen Verschiebungen zu nennen, die seit der Brixener Tagung zu verzeichnen

¹ *N. Lohfink*, „Gewalt“ als Thema alttestamentlicher Forschung, in: ders. (Hrsg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (QD 96), Freiburg i. Br. u. a. 1983, 15–50.

sind.² Bei der Sichtung der seit 1980 erschienenen Titel zum – weit gefassten – Stichwort „Gewalt“ im Alten Testament liegt der Schwerpunkt auf der deutschsprachigen Literatur und auf umfangreicheren Publikationen. Bereiche, die bislang in der Exegese kaum behandelt wurden, werden am Schluss dieses Teils (1.4) angesprochen.

1.1 Lexikalische Forschung

Die Situation hat sich für den Bereich der hebräischen Begriffe nur geringfügig verbessert. Bei *W. Dietrich* und *M. Mayordomo* findet sich ein knapper Überblick zur „Sprache der Gewalt in der Bibel“, wobei das Alte Testament knapper behandelt wird als das Neue.³ Damit betreten wir schon den Bereich der Spezialdarstellungen: Ausführlicher untersucht *A. Michel* vor allem die Verben zum Themenbereich Gott und Gewalt.⁴ *H. G. L. Peels* widmet der Wortwurzel *nqm* eine ganze Monographie.⁵ Bereits zuvor hat sich *J. Ebach* mit diesem umstrittenen Thema der „Rache“ bzw. „Vergeltung“ in mehreren Aufsätzen beschäftigt.⁶ Betont wird dabei, dass das alttestamentliche *nqm* von der (illegitimen) Rache abgerückt und als (legitime) Rechtsform der Vergeltung angesehen werden sollte.

Auch was die theologischen Lexika angeht, hat sich die Situation nur wenig verändert. Mit dem Fokus auf der Behandlung der Gewalt im biblischen Gottesbild wird dies von *A. Michel* im Jahr 2003 konstatiert: Man nimmt

² Für eine ausführliche Besprechung der Literatur fehlt hier leider der Platz; mit dem Schwerpunkt auf der Gewalt im Gottesbild vgl. *G. Baumann*, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006, 37–83.

³ *W. Dietrich / M. Mayordomo*, Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005, 17–23.

⁴ *A. Michel*, Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37), Tübingen 2003, 74–115.

⁵ *H. G. L. Peels*, The Vengeance of God. The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament (OTS 31), Leiden u. a. 1995.

⁶ *J. Ebach*, Der Gott des Alten Testaments – ein Gott der Rache?, in: ders., Biblische Erinnerungen. Theologische Reden zur Zeit, Bochum 1993, 81–93; sowie ders., Der Gott des Alten Testaments – ein Gott der Rache? Versuch einer Klärung einer gerade von Christen immer wieder gestellten Frage, in: JK 55 (1994) 130–139.

mit Erstaunen zur Kenntnis, wie die z. Z. neuentstehenden bzw. neubearbeiteten drei großen deutschsprachigen theologischen Lexika, TRE, LThK³ und RGG⁴ sich der Sache [der Gewalt im biblischen Gottesbild] annehmen: Die TRE – der relevante Band stammt von 1984 – kennt noch keinen eigenen Eintrag „Gewalt/Gewaltlosigkeit, biblisch“! Der 1995 erschienene Artikel „Gewalt, Biblisch“ in LThK³ aus der Feder von Ernst Haag behandelt nur das anthropologische Problem der Gewalt, davon, dass oder wie dem biblischen Gott gewalttätige Züge eignen können, erfährt man nichts. Im zuletzt erschienenen betreffenden Band der neu-aufgelegten RGG von 2000 findet sich zwar ein Stichworteintrag zu „Gewalt“, aber kein Unterabschnitt im Hinblick auf die Bibel. Die Gewaltverhaftetheit des Gottesbildes wird erst, so bis zu Unkenntlichkeit verpackt, im Unterabschnitt „Bibel“ beim Artikel „Gewaltlosigkeit“ angesprochen und dann auch nur so, dass – merklich apologetisch – eine scheinbar völlig eindeutige, geschichtliche Entwicklungslinie der „Pazifizierung des Gottesverständnisses“ ausgezogen wird. Es scheint so, als könne der gewalttätige Gott, wenn überhaupt, nur im Kontext der eigentlich avisierten Gewaltlosigkeit angesprochen werden, wenn das Problem als solches überhaupt benannt und nicht wie noch 1995 im LThK nicht wahrgenommen wird.⁷

Zu ergänzen wäre an dieser Stelle beispielsweise das Internet-Bibellexikon Wibilex, bei dem ein Eintrag „Gewalt/Gewaltlosigkeit“ vorgesehen ist;⁸ inwieweit eine solche Themenzuschneidung eine Vorfestlegung auf eine hermeneutische Perspektive trifft, der es ähnlich wie in der RGG⁴ oder aber im NBL von 1991⁹ vor allem um den Nachweis einer eigentlichen biblischen *Gewaltlosigkeit* geht, bleibt abzuwarten.

Das Auseinanderklaffen zwischen der tatsächlichen Forschungssituation (s. u. 1.3) und der Verarbeitung in lexikalischen Werken lässt sich auch im Bereich feministischer Exegese und Theologie beobachten. Während sich feministische Exegetinnen überdurchschnittlich häufig mit dem Thema „Gewalt im Alten Testament“ be-

⁷ A. Michel, Gott und Gewalt (s. Anm. 4) 2f.

⁸ Stand: Januar 2013.

⁹ N. Lohfink, Art. Gewalt/Gewaltlosigkeit, in: NBL I (1991) 831–835.

fassen (s. u. 1.3.6), spiegelt sich dies beispielsweise nicht im „Wörterbuch der Feministischen Theologie“. Zwar findet sich sowohl in der ersten Auflage (1991) als auch in der vollständig überarbeiteten zweiten Auflage (2002) ein Stichwort „Gewalt“, doch die Bibel wird beide Male nicht in den Blick genommen. Anders ist dies wiederum im Bereich populärwissenschaftlicher Literatur, wo generell ein größeres Interesse am Thema Gewalt besteht (s. u. 1.3.5e): So besitzt das kleine Nachschlagewerk „99 Wörter Theologie konkret“ (2003) ein eigenes Stichwort „Gewalt“.¹⁰

1.2 Alttestamentliche Theologien

Für die alttestamentlichen Theologien gilt weiterhin, was *N. Lohfink* bereits 1983 moniert hat: Das Thema Gewalt wird kaum als eigenständiges Thema oder in einem eigenen Kapitel behandelt,¹¹ auch wenn dies gerade angesichts der nicht seltenen göttlichen Gewalt im Alten Testament naheliegend erschiene. Als Ausnahme wäre *W. Brueggemanns* „Theology of the Old Testament“ (1997) zu nennen, die allerdings im deutschsprachigen Raum kaum Widerhall findet. *Brueggemann* versucht, die Texte über Gott als Gewalttäter in einen theologischen Rahmen einzuordnen, in dem sich unterschiedliche Seiten Gottes spannungsvoll gegenüberstehen.¹² Auf diese Weise müssen die Texte über Gott als Gewalttäter nicht mehr, wie bislang häufig, aus Theologien „ausgesondert“ werden, sondern können als eine Stimme unter mehreren wahrgenommen werden.

1.3 Textauslegungen

In diesem Bereich sind in den letzten 30 Jahren die meisten Fortschritte zu verzeichnen. Eine ganze Reihe von „Gewalttexten“ sind in der Zwischenzeit untersucht worden, und die Forschungs-

¹⁰ *U. Bechmann / M. Fander* (Hrsg.), 99 Wörter Theologie konkret: Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, München 2003; der Artikel „Gewalt“ (116f.) stammt aus meiner Feder.

¹¹ Das gilt u. a. für *O. Kaiser*, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT, 3 Bde., Göttingen 1993–2003, oder *R. Rendtorff*, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 1999–2001.

¹² *W. Brueggemann*, Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy, Minneapolis 1997, passim.

schwerpunkte haben sich verschoben. *N. Lohfink* nennt in seiner Rubrik der „Seitenpfade zum Thema ‚Gewalt‘“ noch beispielhaft Arbeiten zur Landnahme Israels, zum Jahwekrieg und zu JHWH als Krieger, zu Fluchpsalmen und Rache, zu legitimer Gewalt und zu Tieren, Opfer und Kult.¹³ Diese Schwerpunktsetzung mag durch das spezifische Interesse des Autors am Deuteronomium und den damit verbundenen Themen geprägt sein. In ähnlicher Weise ist der nun vorliegende Forschungsüberblick mit meinen Forschungsgebieten verknüpft. Wie hat sich die Forschung im Bereich des hier behandelten Themas in den letzten 30 Jahren weiterentwickelt?

1. Zum Thema des *Krieges* im Alten Testament, zu Gott als Krieger und Kriegsherr sowie zu den entsprechenden Texten im Deuteronomium und im Buch Josua wird auch weiterhin geforscht.¹⁴ Dabei wird von *N. Lohfink*, *H.-U. Steymans* oder *E. Otto* verstärkt der Alte Orient als Bezugskontext bzw. als kultureller Kontext berücksichtigt.¹⁵

¹³ *N. Lohfink*, „Gewalt“ (s. Anm. 1), 19–25.

¹⁴ So z. B.: *G. Braulik*, Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheißungsland: Hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium, in: M. Vervenne / J. Lust (Hrsg.), Deuteronomy and Deuteronomic Literature (FS C. H. W. Brekelmans; BETHL 133), Leuven 1997, 3–38; *N. Lohfink*, Landeroberrung und Heimkehr. Hermeneutisches zum heutigen Umgang mit dem Josuabuch, in: I. Baldermann u. a. (Hrsg.), Biblische Hermeneutik (JBTh 12), Neukirchen-Vluyn 1997, 3–24; *B. Lang*, Das Buch der Kriege. Eine kurze Lektüre der Bibel, in: ders., Buch der Kriege – Buch des Himmels. Kleine Schriften zur Exegese und Theologie (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 62), Leuven 2011, 66–81; sowie *B. Obermayer*, Art. Krieg (AT) [2011], in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), hrsg. v. M. Bauks / K. Koenen / S. Alkier. Vgl. auch das laufende Forschungsprojekt „Sakralisierung des Krieges im Alten Testament“ an der Universität Münster; publiziert dazu u. a.: *U. Berges*, Heiligung des Krieges und Heiligung der Krieger. Zur Sakralisierung des Krieges in der Prophetie Israels, in: U. Dahmen / J. Schnocks (Hrsg.), Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität (FS H.-J. Fabry; BBB 159), Göttingen 2010, 43–54.

¹⁵ So z. B.: *N. Lohfink*, Krieg und Staat im Alten Israel (Beiträge zur Friedensethik 14), Barsbüttel 1992; *H.-U. Steymans*, Deuteronomium 28 und die *adê* zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Fribourg–Göttingen 1995; *E. Otto*, Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne, Stuttgart u. a. 1999.

2. Demgegenüber hat die Auseinandersetzung mit *R. Girards* Theorie der Erlösung von Gewalt, bei der die Gestalt des Sündenbocks eine zentrale Rolle spielt, in den letzten Jahren merklich nachgelassen.¹⁶ Es zeichnet sich nicht ab, dass an die Stelle von *Girards* Gedanken eine andere Theorie mit ähnlicher Ausstrahlung oder Prägekraft für die Diskussion um Gewalt im Alten Testament treten würde.

3. Schon vor einiger Zeit wurde die Frage behandelt, inwiefern Gewalt bei der *Schöpfung* bzw. beim Schöpfungsakt eine Rolle spielt. Hier wird die priesterschriftliche Menschenschöpfung nach Gen 1,26–28 mit dem sogenannten „*dominium terrae*“, der Aufforderung an die Menschen, über die Erde zu herrschen, einer Überprüfung unterzogen. Dabei geht es darum, ob die Menschen die Schöpfung gewaltsam beherrschen sollen, oder ob hier eher friedliches Bewahren der Schöpfung intendiert ist.¹⁷

4. Intensivere Reaktionen von alttestamentlicher Seite haben die nicht aus der alttestamentlichen Wissenschaft hervorgegangenen Thesen von *J. Assmann* hervorgerufen, nach denen dem alttestamentlichen *Monotheismus* mit seinem ausschließlichen Wahrheitsanspruch zwangsläufig ein höheres Gewaltpotential innewohne als polytheistischen Religionsformen.¹⁸

¹⁶ Damals z. B.: *R. Schwager*, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978; kritisch dagegen u. a.: *U. Rütterswörden*, Das Ende der Gewalt? Zu René Girards Buch, in: *J. Baldermann* u. a. (Hrsg.), Der eine Gott der beiden Testamente (JBTh 2), Neukirchen-Vluyn 1987, 247–256.

¹⁷ Dazu: *K. Koch*, Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! Einige Klarstellungen zum „*dominium terrae*“ in Genesis 1, in: *H. G. Geyer* u. a. (Hrsg.), Wenn nicht jetzt, wann dann? (FS H. J. Kraus), Neukirchen-Vluyn 1983, 23–36; *J. Ebach*, Bild Gottes und Schrecken der Tiere. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: ders., Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit, Neukirchen-Vluyn 1986, 16–47; *B. Janowski*, Herrschaft über die Tiere. Genesis 1,26–28 und die Semantik von רָדָה [radah], in: *G. Braulik* u. a. (Hrsg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel (FS N. Lohfink), Freiburg u. a. 1993, 183–198.

¹⁸ *J. Assmann*, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998, sowie ders., Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, München 2003. Zur Auseinandersetzung damit u. a.: *J. Manemann* (Hrsg.), Monotheismus, Jahrbuch Politische Theologie 4/2002, Münster u. a. 2003; *Th. Söding* (Hrsg.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den

5. Im Themenbereich *Gott und Gewalt* bzw. Gewalt im Gottesbild ist mittlerweile einiges mehr an Literatur erschienen, und zwar mit dem Schwerpunkt auf folgenden Themenbereichen:¹⁹

a) Das Problem des Gottesbildes in den so genannten *Fluch- oder Rachepsalmen*. Plädiert wird hier vor allem dafür, diese Psalmen bzw. Psalmteile nicht aus dem christlichen Gottesdienst zu verban-
nen, sondern sie in ihren unterschiedlichen Offenbarungsdimensionen wahrzunehmen.²⁰

b) Seit Langem wird die biblische Vorstellung vom *Zorn Gottes* in der Theologie als Problem wahrgenommen. Neben systematisch-theologisch interessierten Untersuchungen gibt es mittlerweile auch eingehendere exegetische Auseinandersetzungen mit dem Thema.²¹

c) In der sogenannten *prophetischen Ehemetaphorik* erscheint JHWH als Ehemann Israels bzw. Jerusalems. Diese Beziehung ist stark von Gewalt geprägt und wird als theologisch hochproblematisch angesehen (vgl. 6c).

d) Eine Spezialuntersuchung widmet sich dem Thema, in welcher Weise im Alten Testament die *göttliche Gewalttätigkeit gegenüber Kindern* geschildert wird.²²

e) Eine Reihe von Publikationen – meist an ein breiteres Publikum gerichtet – befasst sich in umfassender Weise mit der göttlichen Ge-

Monotheismus (QD 196), Freiburg i. Br. u. a. 2003; H. Düringer (Hrsg.), Monotheismus – eine Quelle der Gewalt? (ArTe 125), Frankfurt 2004.

¹⁹ Dazu mein Forschungsbericht (über die bis 2005 erschienene Literatur), bei dem die Frage nach hermeneutischen Auslegungsleitlinien im Mittelpunkt stand: G. Baumann, Gottesbilder (s. Anm. 2) 37–83.

²⁰ Vor allem: E. Zenger, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg i. Br. u. a. 1994.

²¹ Systematisch-theologisch fundiert: R. Miggelbrink, Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition, Freiburg i. Br. u. a. 2000; ders., Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002; exegetisch: R. Scoralick, Hallelujah für einen gewalttätigen Gott? Zur Theologie von Psalm 135 und 136, BZ 46 (2002) 253–272; dies., Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f. und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33), Freiburg i. Br. u. a. 2002; G. Baumann, Gottes Gewalt im Wandel. Traditionsgeschichtliche und intertextuelle Studien zu Nahum 1,2–8 (WMANT 108), Neukirchen-Vluyn 2005; J. Jeremias, Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung (BThSt 104), Neukirchen-Vluyn 2009.

²² A. Michel, Gott und Gewalt (s. Anm. 4).

walttätigkeit oder mit der Frage danach, warum Gott das Böse zulässt, also mit der „*Theodizee*“.²³ Hierbei kommen überwiegend systematisch-theologisch erprobte Denkmuster zur Anwendung, um die in den Texten geschilderte Gewalttätigkeit Gottes einzuordnen.

f) Die Frage nach den *hermeneutischen Problemen und Leitgedanken* bei der Auslegung von Texten göttlicher Gewalttätigkeit steht in wenigen Publikationen im Mittelpunkt;²⁴ hermeneutische Überlegungen finden sich allerdings – implizit oder explizit – in den meisten Publikationen zum Thema.

Bei der Sichtung dieser Publikationen fällt auf, dass sich die Einzalexegesen nur am Rande mit übergreifenden Fragestellungen der *Textauslegung* befassen; etwa damit, welche methodischen oder hermeneutischen Probleme sich dabei stellen. Auf der anderen Seite sind vergleichsweise viele der Buchpublikationen (und auch zahlreiche, hier nicht eigens genannte Aufsätze und Artikel) im Themenbereich „Gewalt im Gottesbild“ *populärwissenschaftlich* ausgerichtet. Möglicherweise spiegelt sich hierin eine Konzession an die starken Anfragen aus der Praxis? Oder verdankt sich dies der Einschätzung, dass das Thema so komplex ist, dass es *fachwissenschaftlich* kaum befriedigend behandelt werden kann?

6. Ein weiteres umfangreiches neueres Forschungsfeld im Bereich der Gewalt im Alten Testament ist die vielfältige Behandlung des Themas im Bereich *feministischer Exegese*. Als Themenfacetten wären zu nennen:

a) *Gewalt bzw. sexuelle Gewalt gegen Frauen in Erzähltexten*. Vielleicht ist es kein Zufall, dass die hier schwerpunktmäßig behandelten

²³ So W. Gross / K.-J. Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992; M. Görg, Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt, Düsseldorf 1995; W. Dietrich / Chr. Link, Die dunklen Seiten Gottes. Bd. 1: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn 1995; Th. Römer, Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament (EssBib 27), Genf 1996; G. Lüdemann, Das Unheilige in der Heiligen Schrift. Die andere Seite der Bibel, Stuttgart 1996; K. Berger, Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?, Stuttgart 1996; S. Krahe, Ermordete Kinder und andere Geschichten von Gottes Unmoral, Würzburg 1999; W. Dietrich / Chr. Link, Die dunklen Seiten Gottes. Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht, Neukirchen-Vluyn 2000; K.-S. Krieger, Gewalt in der Bibel. Eine Überprüfung unseres Gottesbildes (MKS 134), Münterswarzach 2002.

²⁴ M.W. gibt es außer meiner eigenen Arbeit zum Thema wenig Vergleichbares: G. Baumann, Gottesbilder (s. Anm. 2).

Texte auch in *Ph. Tribles* Monographie „Texts of Terror“ (1984) bzw. „Mein Gott, warum hast du mich vergessen“ (1987)²⁵ behandelt worden sind, die für die amerikanische wie die deutsche feministische Exegese wegweisend geworden ist. So rückten diese Texte in den Blickpunkt der Forschung: Lots Töchter, Gen 19,30–38; die Gruppenvergewaltigung und Zerstückelung der namenlosen Nebenfrau des Leviten, Ri 19; die „Opferung“ der Tochter Jiftachs, Ri 11,29–40 sowie die Vergewaltigung von Tamar durch ihren Halbbruder Amnon, 2 Sam 13,1–22.²⁶

b) Daneben ist auch die poetische *Bearbeitung erlittener (sexueller) Gewalt* ein Thema feministischer Exegese.²⁷ Zuordnen ließen sich hier auch Ansätze, in denen es im weitesten Sinne um die Bearbeitung traumatisierender Erfahrungen geht.²⁸

²⁵ *Ph. Trible, Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament* (GTB 491), Gütersloh 1987 (amerikan. Original: *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984).

²⁶ Zu Gen 19,30–38: *E. Seifert*, Lot und seine Töchter. Eine Hermeneutik des Verdachts, in: *H. Jahnnow / E. Seifert / U. Bail*, *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart u. a. 1994, 48–66; zu Ri 19: *I. Müllner*, Tödliche Differenzen. Sexuelle Gewalt als Gewalt gegen andere in Ri 19, in: *L. Schottroff / M.-Th. Wacker* (Hrsg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, Leiden 1996, 81–100; zu 2 Sam 13,1–22: *I. Müllner*, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1–22) (HBS 13), Freiburg i. Br. u. a. 1997; zu Ri 11,29–40: *M. Bauks*, Jephthas Tochter. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Ri 11,29–40 (FAT 71), Tübingen 2010.

²⁷ So v.a., neben zahlreichen Aufsatzpublikationen: *U. Bail*, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh 1998. Ein Überblick über die wichtigsten alttestamentlichen Texte mit kurzen Auslegungen findet sich bei: *I. Müllner*, Sexuelle Gewalt im Alten Testament, in: *U. Eichler / dies.* (Hrsg.), *Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie*, Gütersloh 1999, 40–75.

²⁸ *M.W.* befassen sich erstmals zwei Beiträge in der Festschrift für Luise Schottroff (*F. Crüsemann* u. a. [Hrsg.], *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel* [FS L. Schottroff], Gütersloh 2004) explizit damit: *F. Crüsemann*, *Der Gewalt nicht glauben. Hiobbuch und Klagepsalmen – zwei Modelle theologischer Verarbeitung traumatischer Gewalterfahrungen*, 251–268, sowie *R. Jost*, *Debora in der neuen Welt. Trauma, Heilung und die Bibel*, 269–292. Um die Threni als eine Form der literarischen Bearbeitung der Zerstörung Jerusalems geht es *U. Bail*, *Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihren Ort. Literarische Überlebensstrategien nach der Zerstörung Jerusalems*, Gütersloh 2004. Explizit als Trauma-

c) Ein anderes Feld ist die – vor allem in den prophetischen Büchern des Alten Testaments (v.a. Jes 47,1–4; Jer 2; 3,1–13; 13,20–27; Ez 16; 23; Kglg 1,8; Nah 3,4–7) geschilderte – *Gewalt bzw. sexuelle Gewalt gegen weibliche Personifikationen*, die vorzugsweise JHWH zugeschrieben wird. Besonders wegen JHWHs Rolle dabei wird diese spezielle Gewaltmetaphorik in ihrer theologischen Bedeutung überwiegend kritisch beurteilt.²⁹

d) Mittlerweile ist auch die *Verwicklung von Frauen in Gewalt-handlungen* ein Thema feministischer Exegese.³⁰

e) Einige weitere Arbeiten richten den Fokus auf die *Verschränktheit der Macht- oder Gewaltverhältnisse mit den Geschlechterverhältnissen*.³¹

Über die Gründe dafür, dass sich feministische Exegetinnen relativ häufig mit dem Thema Gewalt beschäftigen, lassen sich nur Vermutungen anstellen. Bei der Durchsicht feministisch-exegetischer Kompendien, die den Untersuchungsschwerpunkt in den biblischen Schriften ausdrücklich auf Frauen und Frauengestalten legen, ent-

Bearbeitung wird das Ezechielbuch gelesen von R. Poser, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (VT.S 154), Leiden u. a. 2012.

²⁹ Ohne expliziten Schwerpunkt auf der Gewaltproblematik: Zu Hos 1–3: M.-Th. Wacker, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch* (HBS 8), Freiburg i. Br. u. a. 1996; zu Jer: M. Häußl, *Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia* (HBS 37), Freiburg i. Br. u. a. 2003; zu Ez 16: Chr. Maier, *Jerusalem als Ehebrecherin in Ezechiel 16. Zur Verwendung und Funktion einer biblischen Metapher*, in: H. Jahn timer, *Feministische Hermeneutik* (s. Anm. 26) 85–105; mit expliziter Behandlung der Problematik (sexueller) Gewalt: G. Baumann, *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH-Israel in den Prophetenbüchern* (SBS 185), Stuttgart 2000.

³⁰ Mit dem inhaltlichen Fokus auf der Verbindung von Krieg, Gewalt und der Genderfrage: C. Rakel, *Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre* (BZAW 334), Berlin – New York 2003; sowie ein eher populärwissenschaftliches kleineres Werk: M.-Th. Wacker, *Esther. Jüdin, Königin, Retterin*, Stuttgart 2006.

³¹ So z. B.: E. Seifert, *Tochter und Vater im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter* (Neukirchner Theologische Dissertationen und Habilitationen 9), Neukirchen-Vluyn 1997; B. Heininger u. a. (Hrsg.), *Machtbeziehungen, Geschlechterdifferenz und Religion*, Münster 2004; R. Jost, *Gender, Macht und Sexualität in der Anthropologie des Richterbuches* (BWANT 164), Stuttgart 2006; S. Eder, *Wie Frauen und Männer Macht ausüben. Eine feministisch-narratologische Analyse von Ri 4* (HBS 54), Freiburg i. Br. u. a. 2008.

steht der Eindruck, dass Frauen im Alten Testament vielfach in Kontexten repräsentiert sind, in denen es – auch – um Gewalt geht.³² Möglich wäre auch die Deutung, dass feministische Exegetinnen aufgrund ihrer spezifischen Verortung in der Gesellschaft eine höhere Sensibilität für das Thema Gewalt besitzen.

7. Als weiterer Bereich der Forschung zu Gewalt im Alten Testament wären noch die sozusagen gegenläufigen Untersuchungen zu nennen, die sich mit *Visionen des Friedens und der Gewaltüberwindung* befassen. Im Zuge der „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ des Ökumenischen Rates der Kirchen sind hier einige eher populärwissenschaftliche Sammelbände erschienen.³³

Gegenüber dem Stand vom Anfang der 1980er Jahre hat sich demnach die Themenvielfalt bei den Arbeiten erheblich vergrößert, in denen es um Gewalt im Alten Testament geht. Ebenfalls ist eine größere Bandbreite bei den *Methoden und Herangehensweisen* festzustellen: Gerade im Bereich feministischer Exegese wird der historisch-kritische Methodenkanon häufig zumindest erweitert und gelegentlich auch verlassen, wenn Arbeiten etwa literaturwissenschaftlich, kanonisch, soziologisch, psychologisch oder anthropologisch ausgerichtet sind. Die rein historisch-kritischen Annäherungen, die bei *N. Lohfink*s Überblick noch vorherrschend waren, sind in feministischer Exegese kaum noch zu finden; statt dessen gilt die Aufmerksamkeit häufiger den Texten und ihren rhetorischen Strategien, ihren kontextuellen Einbettungen oder ihrer Intertextualität. Vor allem in feministischer Exegese macht sich der „*linguistic turn*“ bemerkbar, wenn die biblischen Texte *als Texte* analysiert und meist nicht mehr in erster Linie als Quellen für historische Fakten betrachtet werden.

Demgegenüber wenig zu bemerken sind allerdings Zeugnisse für den „*cultural turn*“, die verstärkte Hinwendung zu den Kulturwissenschaften in der alttestamentlichen Exegese im Bereich der Ge-

³² Vgl. *C. A. Newsom / Sh. H. Ringe* (Hrsg.), *The Women's Bible Commentary*, Louisville 1992; *A. Brenner* (Hrsg.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (*Feminist Companion to the Bible* 8), Sheffield 1995, sowie *L. Schottroff / M.-Th. Wacker* (Hrsg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 2¹1999.

³³ So z. B.: *K. Butting*, *Träume einer gewaltfreien Welt. Bibel – Koran – praktische Schritte*, Wittingen 2001, oder: *W. Dietrich / M. Mayordomo*, *Gewalt und Gewaltüberwindung* (s. Anm. 3).

waltforschung. Dies ist in der neutestamentlichen Schwesterdisziplin anders. In der (deutschsprachigen) alttestamentlichen Wissenschaft scheint es an Handwerkszeug oder einer zugkräftigen Theorie wie der von *J. J. Pilch* und *B. J. Malina* für das Neue Testament bzw. den antiken Mittelmeerraum zu fehlen.³⁴

1.4 Forschungsdesiderate³⁵

Im Überblick über die bislang genannten Publikationen und Forschungsschwerpunkte fällt auf, dass einige Themenfacetten fast gar nicht behandelt werden. Zu nennen wären:

- Die Verknüpfung der Gewaltfrage mit der Frage nach einer *Ethik* des Alten Testaments bzw. mit ethischen Fragen.³⁶
- Es gibt bislang nur wenige Arbeiten, die sich mit der *Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte* der fraglichen Texte befassen.³⁷
- Kaum behandelt wird bisher die Frage danach, wie Gewalt oder Macht im Bereich der *Weisheitsliteratur* in den Blick genommen werden; zu nennen wären hier beispielsweise das Problem der Züchtigung der Kinder in den Spr oder misogyne Tendenzen in den Spr, bei Koh oder Sir.
- Ebenfalls kaum angesprochen wird das Thema der Gewalt gegen *Fremde* im Alten Testament.
- Auch eine Auseinandersetzung mit den strukturellen Fragen oder der Frage nach *ökonomischer Gewalt* (ausgehend von der prophetischen Sozialkritik) harrt noch der Vertiefung.
- Eingehendere Reflexionen über die mit dem Thema der Gewalt im Alten Testament zusammenhängenden *hermeneutischen Fra-*

³⁴ *J. J. Pilch / B. J. Malina*, Biblical Social Values and Their Meaning. A Handbook, Peabody 1993.

³⁵ Zusätzlich zu den bereits schriftlich vorliegenden Forschungsergebnissen wären noch mehrere laufende Forschungsprojekte im Exzellenzduster „Religion und Politik“ an der WWU Münster zu nennen; s. http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/forschung/projekte/saeule_d.html (Stand: Juni 2012).

³⁶ Als Ausnahme ist hier *F. Crisemann* zu nennen, ausgehend von seiner Monographie: Maßstab Tora. Israels Weisung und christliche Ethik, Gütersloh 2003.

³⁷ Hier ist wiederum auf drei Autorinnen als Ausnahmen hinzuweisen, von denen zwei (*A. Siquans; E. Birnbaum*) ihre Ergebnisse im vorliegenden Band vorstellen; s. außerdem *S. Scholz*, Rape Plots: A Feminist Cultural Study of Genesis 34 (Studies in Biblical Literature 13), New York u. a. 2000.

gen fehlen fast vollständig (abgesehen von Ansätzen im Bereich der göttlichen Gewalt; s. o. 5f).

2. Hermeneutische Überlegungen

2.1 Auslegungstypen

Nach der Betrachtung der aktuellen Forschungslage im deutschsprachigen Raum ist nun zu fragen, ob es übergreifende Problemlinien bei der Untersuchung und Auslegung von Texten über Gewalt im Alten Testament gibt. Für die Forschung über Gottesbilder der Gewalt habe ich diese Linien an anderer Stelle herauszuarbeiten versucht.³⁸ Bei der Behandlung des breiteren Themas der Gewalt im Alten Testament stellen sich allerdings noch einmal andere Fragen. Grundlegend für die Diversität der Forschungsansätze in diesem Feld ist zunächst das vorausgesetzte oder explizierte Gewaltverständnis.

Hier steht man zunächst vor dem Problem, dass es kaum die eine, präzise oder konsensfähige Bestimmung des Begriffs „Gewalt“ gibt.³⁹ Das liegt unter anderem daran, dass das Thema innerhalb der wissenschaftlichen Diskussion von verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen bearbeitet wird (z. B. den Sozialwissenschaften, der Psychologie, den Geschichtswissenschaften, den Kulturwissenschaften, den Medienwissenschaften usw.) und es sich um eine laufende und bleibend aktuelle Diskussion handelt. Eine Erkenntnis aus einigen dieser Disziplinen besteht darin, dass Gewaltvorstellungen kulturabhängig bzw. kulturspezifisch sind. Für die Bibelwissenschaften bedeutet das, dass der „garstige Graben“ zwischen antiker Abfassungs- und heutiger Rezeptionszeit bei diesem Thema noch breiter ist als ohnehin, eben weil es sich nicht nur um einen historischen, sondern wohl noch stärker um einen kulturellen Graben handelt. Häufig sind allerdings Untersuchungen zu biblischen Gewalttexten durch aktuelle Fragestellungen motiviert.⁴⁰ Ohne eingehende hermeneutische Reflexion ist in einer solchen Situation die Gefahr groß, dass For-

³⁸ G. Baumann, Gottesbilder (s. Anm. 2) 25–36 sowie 72–79.

³⁹ Vgl. G. Baumann, Gottesbilder (s. Anm. 2) 25–35.

⁴⁰ Das kann, wie zur Zeit der Tagung vor 30 Jahren, die Friedensfrage sein, oder

schungsbefunde, die sich auf die biblische Zeit und Kultur beziehen, zu schnell an die heutige Zeit und Kultur adaptiert werden.

Eine weitere Erkenntnis nicht-theologischer Forschung besteht darin, dass es bei Gewalttexten noch weniger als sonst ein „neutrales“ Lesen geben kann. Die in den Texten geschilderte Gewalt zwingt die Lesenden und also auch die Forschenden dazu, sich gegenüber der Gewalt zu positionieren.

Aus diesen Gründen kommen die jeweiligen methodischen und hermeneutischen Präferenzen der Forschenden und Auslegenden bei der Untersuchung von Gewalttexten womöglich stärker zum Tragen als bei Fragestellungen, die sich klarer umreißen lassen, bei denen der kulturelle Graben nicht so ausgeprägt ist und die die Forschenden nicht so stark zur eigenen Positionierung zwingen. Meiner Wahrnehmung nach sind sich die Forschenden vielfach über diese hermeneutischen „Fallstricke“ des Themas nicht im Klaren. An dieser Stelle möchte ich – als Hilfestellung zur Einordnung bereits vorhandener Forschungsbeiträge und als Anregung für die zukünftige Forschung – anhand einiger möglicher Auslegungstypen verdeutlichen, in welcher unterschiedlicher Weise man sich alttestamentlichen Gewalttexten *methodisch* nähern kann:

1. Es besteht das Interesse, die im Alten Israel *historisch* existenten Gewaltformen nachzuzeichnen; dazu muss das untersuchte Material auch auf nichtschriftliche Belege und vor allem auch auf die altorientalische Umwelt ausgeweitet werden.

2. Es soll die in alttestamentlichen *Texten* geschilderte Gewalt analysiert werden; hierbei muss der Schwerpunkt auf textbezogene, literaturwissenschaftlich geprägte Untersuchungsmethoden gelegt werden.

3. Anderen Ansätzen geht es darum, die *Rezeptions- oder Wirkungsgeschichte* zu untersuchen, die die Texte erfahren haben. Dieser Ansatz ist gerade beim Thema Gewalt nicht so weit von den biblischen Texten entfernt, wie es manchmal den Anschein hat, da die Textauslegung durch eine jahrhundertelange Wirkungsgeschichte kulturell bestimmter Stereotypen geprägt ist.

Zwischen diesen Aspekten gibt es eine Reihe von Mischformen, bei denen sowohl die historischen Gewalt- (und Macht-)verhältnisse

es kann heute die Genderfrage oder die Frage nach der dem Monotheismus inhärenten Gewalt sein.

in den Blick genommen als auch diese mit den Befunden einer textorientierten Untersuchung verknüpft werden.

In *hermeneutischer* Hinsicht kommen andere Differenzierungen zum Tragen. Nun geht es darum, welche (expliziten oder impliziten) Absichten bei der Textauslegung verfolgt werden:

4. Die Forschung kann sich zum einen darauf richten, in der einen oder anderen Weise auf den häufig anzutreffenden *Vorwurf* zu reagieren, dass das Alte Testament im Unterschied zum Neuen Testament vermeintlich eine *stärkere Neigung zur „Gewalttätigkeit“* besitze. Mit diesem Vorwurf kann in unterschiedlicher Weise umgegangen werden: So kann er als historisch in der Lebenswelt des Alten Israel begründet liegend akzeptiert werden. Die alttestamentlichen Texte sind damit nicht per se „nutzlos“ oder gar „gefährlich“ für eine heutige religiöse Praxis; die vor allem im katholischen Bereich anzutreffende *„Spiegel-Hermeneutik“* kann ihnen trotzdem einen positiven Sinn abgewinnen, indem sie uns Heutige mit dem alten Menschen innewohnenden Gewaltpotential konfrontieren.⁴¹ Meist wird in der Literatur allerdings gegen den oben genannten Vorwurf in der Absicht angearbeitet, ihn zu entkräften. Dabei legt sich zum Ersten eine Suche nach möglichen *„Gegentexten“* oder *„Gegenstrategien“* nahe; so werden vor allem Texte im näheren oder weiteren literarischen Kontext in den Blick genommen, die gegenüber der im Text geschilderten Gewalt einen besonderen Akzent auf die Barmherzigkeit, Mitmenschlichkeit, Nächstenliebe usw. legen. Eine zweite Reaktionsweise auf den Vorwurf der Gewalttätigkeit des Alten Testaments besteht darin, innerhalb des Textcorpus eine Entwicklungslinie aufzuzeigen, die sich von ungezügelter oder hemmungsloser Gewalttätigkeit hin zu Gewaltbegrenzung oder Gewaltlosigkeit entwickelt. Als dritte Strategie in diesem Bereich kann – gerade in historisch orientierten Untersuchungen – die Betonung der Fiktionalität, ja Fiktivität der Texte gelten.

5. Eine ganz andere Absicht verfolgen Ansätze, die bestimmte Textstrategien aufdecken wollen, denen über die Zeiten ein *Gewaltpotential* inhärent sein könnte oder die möglicherweise heutige Ge-

⁴¹ Dazu vgl. O. Fuchs, Macht und Gewalt in biblischen Texten. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit dem „gewalttätigen“ Gott der Bibel, in: ders., Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift (PTh 57), Stuttgart u. a., 438–461.

walt begünstigen, beispielsweise gegen Frauen oder gegen Gruppen gesellschaftlich marginalisierter Menschen. Hier wäre wiederum ein literaturwissenschaftlich geprägtes Lesen sinnvoll, verknüpft mit einer dezidiert kritischen Haltung gegenüber den Textstrategien. So gelagerte Untersuchungen sind gelegentlich mit rezeptions- oder wirkungsgeschichtlich orientierten Fragestellungen verknüpft.

Diese Beispiele sollen verdeutlichen, dass es gerade beim Thema „Gewalt“ sinnvoll und notwendig ist, den eigenen (hermeneutischen) Standort und das eigene Interesse bei der Behandlung des Themas zu bestimmen, da diese die an die Texte gestellten Fragen und die Methodenwahl stark beeinflussen. Eine theologische Reflexion dieser unterschiedlichen methodischen und hermeneutischen Präferenzen bei Untersuchungen alttestamentlicher Gewalttexte steht noch aus und wäre eine sehr lohnende Aufgabe.

2.2 Auslegungshaltungen

Bei dieser kurzen Typologie von möglichen Ansätzen beim Forschen über Gewalt im Alten Testament soll es nicht bleiben. Ihr soll nun eine Reihe von Empfehlungen für die Lese- und Forschungshaltung bei der Textauslegung an die Seite gestellt werden. Diese Empfehlungen sind ebenfalls aus meiner Beschäftigung mit Gottesbildern der Gewalt erwachsen, aber sie greifen viele Gedanken anderer Forschender auf.⁴² Wie also sollten wir uns zu den Texten stellen? Dazu zunächst einige grundsätzliche Anmerkungen zum Ziel und Zweck des Bibellesens (2.2.1) und danach einige Erwägungen zu den besonderen Gefahren, die gerade bei der christlichen Auslegung alttestamentlicher Gewalttexte bestehen (2.2.2–2.2.3).

2.2.1 Die Aufgabe der Bibelexegese

Was geben uns unsere kirchlichen Traditionen als Aufgabe der Auslegung vor? Als evangelische Theologin gehöre ich einer Tradition an, die auf diese Frage in gewohnt und gewollt vielstimmiger, damit tendentiell aber auch unübersichtlicher Weise antwortet. Im Kontext der AGAT möchte ich mein Augenmerk allerdings auf die römisch-

⁴² So v.a. von E. Zenger, J. Ebach oder O. Fuchs.

katholische Tradition richten. Hier ist in Gestalt des kirchlichen Lehramts eine relativ klare Orientierung vorgegeben. Ich möchte die entsprechenden Äußerungen nun keiner eingehenden, differenzierten Untersuchung unterziehen, sondern sie eher als Hinweis im Rahmen einer Besinnung auf unsere (gemeinsame) Aufgabe der Bibelauslegung ansehen. Im Dokument der *Päpstlichen Bibelkommission* „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ ist zu lesen, dass der Auftrag der Exegeten – und Exegetinnen – darin besteht, „die Heilige Schrift so zu erforschen und zu erklären, dass ihr ganzer Reichtum für die Seelsorger und die Gläubigen zugänglich wird.“⁴³ Noch kürzer gefasst besteht das Hauptziel des Bibellesens in der „Vertiefung des Glaubens“⁴⁴.

Wer sich allerdings mit dem Thema der Gewalt in der Bibel beschäftigt, ist mit dem Problem befasst, dass der auszulegende Text zunächst einmal auf Anhieb bei den Gläubigen *nicht* zur Vertiefung, sondern eher zur Verunsicherung des Glaubens beiträgt. Die häufigste spontane Reaktion auf Gewalttexte besteht darin, sie als störend, als Unverständnis oder gar Abscheu erregend zu verstehen, so dass man sich von ihnen distanzieren möchte. An dieser Stelle möchte ich J. Ebach zu Wort kommen lassen. Er beschreibt in einem unveröffentlichten Vortrag seine eigenen Erfahrungen mit der öffentlichen Auslegung problematischer Bibeltexte und spricht damit sicher eine Erfahrung aus, die manchen von uns nicht unvertraut sein dürfte:

Kennen Sie das auch? Da zitiere ich einen wunderbaren Bibeltext, um mit ihm etwas zu zeigen. Und die, die mir zuhören, sind irgendwie beeindruckt, haben etwas gelernt, fühlen sich in manchem bestätigt und in anderem kritisch in Frage gestellt, denken weiter und nennen mögliche Konsequenzen für ihr Leben, ihre Praxis, ... kurz: es ist so schön, wie es nur sein kann nach einem Referat ... und ich denke: Hoffentlich lesen sie nicht weiter. Hoffentlich lesen sie nicht, z. B. dass der wunderbare Psalm 137 (An den Wasserflüssen Babylons), wo so viel Schönes und Trauriges steht über Heimat und Erinnerung ... endet mit dem Glück-

⁴³ *Päpstliche Bibelkommission*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (VApS 115), Bonn ²1996, 89.

⁴⁴ *Päpstliche Bibelkommission*, Interpretation (s. Anm. 43) 115.

wunsch für die, die babylonische Kinder am Felsen zerschmettern.⁴⁵

Doch was tun wir, die wir von Berufs wegen und aus Berufung *weiterlesen wollen und sollen*? Woran orientiert sich dieses Weiterlesen? Zwei Möglichkeiten möchte ich skizzieren.

Die erste Möglichkeit besteht in dem von Seiten der – römisch-katholischen wie evangelischen – deutschen Kirchen beschrittenen Weg, die Gläubigen im Gottesdienst vor derlei problematischen Texten zu schützen und Texte wie Ps 137 für den liturgischen Gebrauch um die inkriminierten Verse zu verkürzen. Diese Möglichkeit ist längst auch mit guten Gründen unter anderem von *N. Füglistner*, *N. Lohfink* oder *R. Miggelbrink* kritisiert worden.⁴⁶ Fraglich wäre ohnehin, ob uns Exegetinnen und Exegeten die Möglichkeit tatsächlich offen steht, genau das Thema weiträumig zu umgehen, das nach *N. Lohfink* das vorherrschende anthropologische Thema des Alten Testaments ist.⁴⁷ Oder ob wir uns – um es in einer heutigen Metapher zu sagen – als Exegetinnen und Exegeten dazu degradieren lassen wollen, eine Art „*bad bank*“ des biblischen Erbes zu verwalten, mit deren Bestand der Rest der Kirchen wenig zu tun haben möchte.

Die zweite Möglichkeit besteht darin, dass wir als Experten und Expertinnen unsere Rolle als Text-Auslegende annehmen und ernst nehmen. Damit sind wir am Zuge und müssen weiterlesen und Antwort geben. Wir müssen sagen können, was aus diesen Texten der Gewalt „trotzdem“ zu gewinnen ist, warum sie theologisch wichtig sind und was sie ausdrücken über die „angenehmen“ Texte hinaus.

⁴⁵ *J. Ebach*, Und dennoch: Die Last der Gewalt, unveröffentlichter Vortrag, o.J., 5f.

⁴⁶ *N. Füglistner*, Vom Mut zur ganzen Schrift. Zur Eliminierung der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen Römischen Brevier, StZ 184 (1969) 186–200; *N. Lohfink*, Gewalt (s. Anm. 1) 16, spricht von einem „Teilerfolg für Markion“; vgl. auch *E. Zenger*, Gott der Rache (s. Anm. 20) 9; *R. Miggelbrink*, Der zornige Gott (s. Anm. 21) 9: „Zeitgenössische kirchlich-religiöse Rede von Gott scheint weite Teile der Bibel fortgesetzt zu ignorieren, was zugleich bedeutet, dass diese Teile der Bibel dem Auslegungsmonopol unreflektierter Vorurteile überlassen werden.“

⁴⁷ *N. Lohfink*, Gewalt (s. Anm. 1) 15: „... der Teil der Bibel, dessen Auslegung uns anvertraut ist, kennt kein anderes anthropologisches Thema, das ihn so erfüllen würde wie die Gewalttat.“

Hier habe ich bei Durchsicht der bisherigen Forschung den Eindruck gewonnen, dass bereits eine ziemliche Bandbreite von Ansätzen vorhanden ist, die genau dies auf ganz unterschiedliche Weise versuchen: Zu gewinnen sind Strategien des gläubigen Umgangs mit Gewalt, die etwa in der Wiederentdeckung der Klage bestehen können oder darin, sich des eigenen Gewaltpotentials bewusst zu werden. Theologisch wichtig sind diese Texte, weil sie Einblick in Umgangsweisen mit Facetten der Wirklichkeit geben, die – was Kriegshandlungen auch in Europa, häusliche Gewalt oder vielfältige soziale und gesellschaftliche Ungerechtigkeit angeht – nicht so weit weg sind von „unserer“ Wirklichkeit, wie man es sich manchmal wünscht. Theologisch wichtig sind diese Texte auch, weil sie uns mit einer Wirklichkeit unserer Glaubensgeschwister in der weltweiten Ökumene verbinden, die in ihren weniger reichen und weniger demokratischen Gesellschaften oft viel häufiger mit alltäglicher Gewalt zu tun haben. Biblische Texte der Gewalt können hier eine Brücke zum Teilen von Erfahrungen und zum Unterstützen im Glauben und im Leben bilden. Und was bringen die Gewalttexte über die „angenehmen“ Texte hinaus zum Ausdruck? Sie sprechen darüber, dass das Leben auch in Mitteleuropa nicht nur auf der Sonnenseite gelebt werden kann; dass das Leben zumindest zeitweise immer auch mit Erfahrungen des Verlustes, der Not und der Krankheit zu tun hat. Wenn wir mit einem weit gefassten Begriff der Gewalt operieren, der auch strukturelle Gewalt beinhaltet, so ließe sich wohl sagen: Ein Leben ohne Gewalt gibt es nicht. Deshalb ist es wichtig, dass die biblischen Gewalttexte Teil unseres Erbes sind: Sie erinnern uns daran und können uns darauf vorbereiten, im Glauben und im Leben mit der Gewalt umzugehen und gleichzeitig sensibler dafür zu werden, wo um uns herum Gewalt geschieht. Auch so kann der „ganze Reichtum der Bibel“ zugänglich gemacht werden und der Weg zur „Vertiefung des Glaubens“ gebahnt werden.

Gleichzeitig geht es bei der wissenschaftlich-theologisch verantworteten Bibelauslegung immer auch darum, wie die Bibel *nicht* gelesen werden sollte und warum. Bereits *I. Fischer* hat in ihrem Beitrag in diesem Band deutlich gemacht, dass die Gewalttexte immer wieder auch zur Rechtfertigung von Gewalt herangezogen wurden. Unsere Aufgabe ist es auch, durch die Entwicklung hermeneutischer Leitlinien dafür Sorge zu tragen, dass die Gewalttexte zumindest in dem von uns beeinflussbaren Kontext nicht mehr zur Legitimation

von Gewalt herangezogen werden. Anhand zweier Beispiele möchte ich illustrieren, was wir bei der Auslegung solcher Texte *nicht tun* bzw. vermeiden sollten: den Antijudaismus und die Verkürzung des christlichen Gottesbildes.

2.2.2 Die Gefahr antijudaistischer Auslegung

Vor allen anderen hat *E. Zenger* deutlich gemacht, dass bei der Auslegung von Gottesbildern der Gewalt, aber auch bei anderen alttestamentlichen Gewalttexten die Gefahr besteht, antijudaistische Denkmuster zu verwenden oder ungewollt zu perpetuieren. Diese Gefahr besteht besonders bei solchen Leseweisen, die stark auf die Gewaltüberwindung durch Jesus Christus setzen: „Wir“ Christen und Christinnen „besitzen“ danach die Gewaltüberwindung in und durch Jesus Christus, aber Juden und Jüdinnen bleiben sozusagen mit dem Gewaltpotential des Alten Testaments „allein“. Vielen unter uns ist bewusst, dass eine solche Haltung in mehrerlei Hinsicht falsch ist und der Grundlage entbehrt; unter anderem deshalb, weil sich im Neuen Testament nicht wirklich weniger Gewalttexte finden als im Alten Testament, auch mit Blick auf das göttliche Handeln. Doch in kirchlichen und theologischen Kreisen sind solche Denkmuster immer noch anzutreffen. Als eine hermeneutische Strategie im Umgang mit den Gewalttexten möchte ich deshalb dafür plädieren, dass wir auf ein Lesen der Gewalttexte hinarbeiten sollten, das die Probleme mit den Texten möglichst *inneralttestamentlich* betrachtet. Wir sollten auf einen Rückgriff auf die neutestamentliche Erlösung als probates, schnelles Allheilmittel für die Gewalt des Alten Testaments verzichten. Um mich ein weiteres Mal auf eine maßgebliche Äußerung der römisch-katholischen Tradition zu beziehen, möchte ich auf *Nostra aetate* hinweisen, die Erklärung des Zweiten Vatikanums zu den nichtchristlichen Religionen. Mit Leben erfüllt wurde diese Erklärung unter anderem von Papst Johannes Paul II., der immer wieder betont hat, dass ein geschwisterliches Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den Juden bestehen sollte.⁴⁸ In einem solchen geschwisterlichen Verhältnis kann und darf es nicht sein, das dem Judentum allein das Erbe der Gewalttexte zuge-

⁴⁸ Dazu s. eine Reihe von Beiträgen in: *Michael A. Signer*, Brücken bauen. Aufsätze und Vorträge zum jüdisch-christlichen Verhältnis, hrsg. v. Hans Hermann Henrix u. a., Berlin (im Druck).

prochen wird, indem wir Christen und Christinnen für uns die Erlösungsperspektive des Neuen Testaments als vorrangige Lösung des Gewaltproblems reklamieren.

2.2.3 Gegen eine Verkürzung des Gottesbildes

In gewisser Weise verwandt mit dem gerade genannten Aspekt ist das Problem der Verkürzung des christlichen Gottesbildes auf den Aspekt der *Liebe*. In dieser Verkürzung oder Verabsolutierung⁴⁹ des Gottesbildes besteht ein erhebliches Problem bei der Auslegung von Texten gerade mit Gottesbildern der Gewalt. Die christliche Theologie hat sich seit den 1970er Jahren stark auf den „Gott der Liebe“ ausgerichtet und neigt dadurch dazu, andere Aspekte des Gottesbildes zu vernachlässigen. An dieser Einseitigkeit ist in unserem Zusammenhang vor allem zu kritisieren, dass sie dem Facettenreichtum des biblischen Gottesbildes nicht gerecht wird.⁵⁰ Die Spannung zwischen den ganz unterschiedlichen Aspekten im Gottesbild wird zugunsten eines Monismus eliminiert, der nur einen Aspekt duldet.

Um diesem Problem abzuhelpfen, ist die Arbeit mit Konzepten weiterführend, mit deren Hilfe die Vielstimmigkeit im Gottesbild in den Blick genommen und gegliedert werden kann. Zu nennen wären hier beispielsweise die Polyphonie bzw. Kontrapunktik; die Sicht auf den Text als Textus bzw. Gewebe, das aus vielen einzelnen Fäden besteht; oder die Metapher des Gerichtsverfahrens, in dem verschiedenen Rollen eingenommen werden.⁵¹ Werden solche Modelle verwandt, muss es nicht bei der schlichten Vielstimmigkeit bleiben, sondern die einzelnen Stimmen oder Aspekte des Gottesbil-

⁴⁹ So auch A. Michel, Gott und Gewalt (s. Anm. 4) 3f., mit Bezug auf K.-S. Krieger, Der aggressive Gott. Versuch einer Annäherung (AnzSS 109), 295–300, hier 297: „Der verabsolutierte Gott der Liebe“.

⁵⁰ Auch U. Berges (The Violence of God in the Book of Lamentations, in: P. Châtellion Counet / ders. [Hrsg.], One Text, a Thousand Methods. Studies in Memory of Sjef van Tilborg [Biblical Interpretation Series 71], Boston u. a. 2005, 21–44, hier 22f.) äußert sich aus solchen Gründen kritisch gegenüber der Fokussierung auf die Liebe Gottes.

⁵¹ Dies habe ich an anderer Stelle ausführlicher untersucht: G. Baumann, Strukturierte Pluralität. Metaphern für die Mehrdimensionalität biblischer Überlieferung, in: dies. / E. Hartlieb (Hrsg.), Fundament des Glaubens oder Kulturdenkmal? Vom Umgang mit der Bibel heute, Leipzig 2007, 173–194.

des können gewichtet und zueinander differenziert ins Verhältnis gesetzt werden.

Alternativ dazu wäre es auch fruchtbar, im Hinblick auf das Gottesbild mit neutralen Begriffen zu arbeiten, die es ermöglichen, Konflikt, Streit usw. zu integrieren. Das könnten z. B. der Begriff der „Beziehung“ oder der Begriff des „Kontakts“ zwischen Gott und Mensch sein. Bereits erprobt wurde von J.-D. Döhling das Konzept der „Bewegung“ innerhalb Gottes bezüglich der göttlichen Reue.⁵² Auch dies könnte ein Weg sein, um unterschiedliche Aspekte oder Facetten des Gottesbildes integrieren zu können, statt mit einem monistischen, monolithischen und exkludierenden Konzept Gottes zu arbeiten.

3. Anregungen für die zukünftige Forschung

Welche Fragen und Anregungen zur weiteren Forschung, die über die bereits (unter 1.4) genannten thematischen Anstöße hinausgehen, ergeben sich aus den hier vorgestellten Gedanken?

1. Bei der Untersuchung von Gewalttexten ist, wie bereits I. Fischer in ihrem Beitrag betont hat, der *kollektive* Aspekt stärker in Betracht zu ziehen, auch für singularische Erzählfiguren oder Metaphern. Gewalt spielt sich immer in einem Miteinander verschiedener Akteure ab. Um sie angemessen in den Blick zu nehmen, ist hier ein in der christlichen Bibelauslegung stark zurückgetretener Aspekt der Texte wiederzugewinnen: die Betrachtung nicht nur von „Individuen“, sondern von Kollektiven, Gruppierungen oder Gesellschaften. So lässt sich auch ein Blick auf mögliche gesellschaftliche Akteure im Hintergrund der Gewalt gewinnen.

2. Noch einmal sei auf eine notwendige *Aufarbeitung der Auslegungsgeschichte* biblischer Gewalttexte hingewiesen. Diese gestaltet sich vermutlich in beträchtlichem Maß als Schuldgeschichte, gerade was den Umgang mit Frauen, mit kolonisierten Menschen auf anderen Kontinenten, mit Menschen anderer Herkunft oder anderen Glaubens – insbesondere des jüdischen – angeht.

⁵² J.-D. Döhling, *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel* (HBS 61), Freiburg i. Br. u. a. 2009.

3. Sehr wünschenswert wäre eine stärkere Kooperation mit Neutestamentlern und Neutestamentlerinnen. Dadurch ließe sich vielleicht die in den Anfängen befindliche Forschung über die *Gewaltstexte im Neuen Testament* weiter fördern. In jedem Fall könnte dadurch der Eindruck falsifiziert werden, das Neue Testament sei der Kanonteil, in dem es nur wenige oder gar keine Gewalttexte gäbe. Eine Arbeit zu Unterschieden und Gemeinsamkeiten von jeweils vergleichbaren Gewalttexten wäre für beide Seiten fruchtbar.

4. Notwendig erscheint mir auch eine Überprüfung der (vermeintlichen?) *Gegenentwürfe zur Gewalt*, also von Vorstellungen, die unsere Wahrnehmung von Gewalt mitprägen, weil sie sozusagen einen Horizont bieten oder einen Ort, an dem es keine Gewalt zu geben scheint. Zu nennen wäre hier beispielsweise das Motiv des „Tierfriedens“, der kritisch auf seinen Gehalt zu befragen wäre, ebenso wie das nicht unproblematische Motiv der „Völkerwallfahrt zum Zion“ und, vor allem, die alttestamentliche Vorstellung der „Liebe Gottes“. Geht es hier wirklich um Gewaltlosigkeit in einer Art unschuldiger Reinform? Implizieren diese Motive nicht auch problematische Vorstellungen, aufgrund derer sie sich als heutige Visionen gegen die Gewalt nur noch eingeschränkt verwenden lassen?

5. Vor dem Hintergrund des Generalverdachts, alle monotheistischen Religionen seien latent gewalttätig, wäre eine verstärkte *interreligiöse Zusammenarbeit* auf diesem Gebiet mit jüdischen oder muslimischen Auslegenden wünschenswert. Ein offener Austausch könnte zu interessanten Synergien führen und auch auf blinde Flecken aufmerksam machen, die die Auslegenden jeder einzelnen Religion häufig ihren „eigenen“ Texten gegenüber aufweisen. Christliche Bibelauslegung könnte von jüdischer Exegese darüber hinaus den Umgang mit einem polyphonen Gottesbild lernen. Im Dialog mit dem Islam wäre zu fragen, welche Aspekte die christliche Theologie auf biblischer Grundlage in die Diskussion einbringt, ob der biblische Gott und Allah ein und dieselbe Gottheit sind.⁵³

6. Sehr fruchtbar ist der Dialog über biblische Gewalttexte mit *Christen und Christinnen in der Ökumene*, insbesondere wenn sie anderen Lebenskontexten entstammen, in denen Gewalt eine ganz andere Dimension und Realität besitzt. Durch solche Gespräche wird

⁵³ Dazu z. B. M. Volf, *Allah. A Christian Response*, New York 2011.

nicht nur die Begrenztheit des eigenen Kontextes deutlich. Darüber hinaus treten auch die eigenen hermeneutischen Prämissen und Entscheidungen deutlicher hervor. Nicht zuletzt werden wir dabei auf unsere eigenen, oft verdeckten Verwicklungen in Gewalthandlungen hingewiesen, die wir im Rahmen globalen Handelns an Glaubensgeschwistern und an Menschen anderen Glaubens begehen. Insofern ist gerade bei biblischen Gewalttexten zu überlegen, ob nicht die Gerechtigkeit zu einer zentralen Auslegungskategorie werden sollte.⁵⁴

Dies sollten nur einige Denklinien und Hinweise sein, wie die Forschung über Gewalt im Alten Testament zukünftig weiter betrieben werden könnte. Ich würde mir wünschen, dass einige dieser Wege beschritten werden, und dass die Auslegung der Texte dazu beitragen könnte, Gewalt in ihren unterschiedlichen Formen zu reduzieren.

⁵⁴ Dies wird jüngst mit Blick auf den Nahostkonflikt z. B. in der Schlusserklärung der Tagung „Violence in the Name of God? – Joshua in Changing Contexts“ festgehalten, die mit Teilnehmenden aus aller Welt vom Ökumenischen Rat der Kirchen vom 23.–27.02.2012 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar stattfand: „We have agreed, therefore, on the hermeneutical key of justice. Justice includes a variety of other topics, including ethics, human rights, and socio-economic realities, including greed. Justice itself is a contested category, making the concept a fruitful area for intra-Christian and interreligious engagement. Central to a justice-oriented interpretation of the Bible will be the nature of responsibility“ (<http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-programme/public-witness-addressing-power-affirming-peace/middle-east-peace/message-from-conference-in-hofgeismar-germany.html>).