

Irmtraud Fischer (Hg.)

Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament

Gesellschaftliche Problematik
und das Problem ihrer
Repräsentation



HERDER

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 254

MACHT – GEWALT – KRIEG IM ALTEN TESTAMENT

Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

MACHT – GEWALT – KRIEG IM ALTEN TESTAMENT

Gesellschaftliche Problematik und
das Problem ihrer Repräsentation

Herausgegeben von
Irmtraud Fischer

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-02254-8

E-ISBN 9783451805738

Inhalt

Thematische Hinführung	7
<i>Irmtraud Fischer</i>	
Gewalt im Alten Testament Grundlinien der Forschung – hermeneutische Überlegungen – Anregungen	29
<i>Gerlinde Baumann</i>	
Texts of Terror für Alte? Gewalt gegen ältere Menschen im Alten Testament	53
<i>Andreas Michel</i>	
Gewalt im Geschlechterverhältnis Jaël, Sisera und die Konstruktionen von Weiblichkeit und Männlichkeit im aktuellen Gewaltdiskurs	83
<i>Sigrid Eder</i>	
Gewalt gegen Feinde im Landnahmekontext am Beispiel der Adonibezeq-Episode	107
<i>Erasmus Gaß</i>	
Die Macht der Rezeption Eckpunkte der patristischen Juditinterpretation	171
<i>Agneth Siquans</i>	
Dimensionen des Juditbuches und ihre Bedeutung für die neuzeitliche Rezeption	198
<i>Elisabeth Birnbaum</i>	
Gewalt in Wort und Bild Löwe und Jagd, Kind und Krieg in phönizischer Kunst und im biblischen Fluch	225
<i>Hans Ulrich Steymans</i>	

Dargestellte Gewalt und die Gewalt der Darstellung Narrative Figurationen in den Davidserzählungen	286
<i>Ilse Müllner</i>	
Recht und Gewalt im Alten Testament	318
<i>Ludger Schwienhorst-Schönberger</i>	
Großer Friede nach dem letzten Krieg? Zur göttlichen Gewalt in prophetischer Eschatologie	352
<i>Ulrich Berges und Bernd Obermayer</i>	
Herrschaft mit menschlichem Antlitz Politische Gewalt und Gottes Königreich in Daniel 7	378
<i>Thomas Hieke</i>	
Replik zur Tagung der AGAT 2011 „Macht – Gewalt – Krieg. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation“	404
<i>Kathrin Gies</i>	
Herausgeberin und Autoren	409

Thematische Hinführung

Irmtraud Fischer

1. Zur Aktualität des Themas

Vor kurzem erschien ein Themenheft von „Bibel und Kirche“ (3/2011) zur Thematik „Gewalt(tät)ige Bibel“, zu dem ich den Beitrag „Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen? Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung“ beisteuerte.¹ Ich habe noch nie so unmittelbar heftige Reaktionen auf einen Artikel bekommen wie bei diesem, in dem ich eine Erzählung, die göttliche Gewalt als *ultima ratio* nach zehnmaligem, nicht fruchtendem Überzeugungsversuch darstellt, in ihrem narrativen Kontext auslege. Die Mails entrüsteten sich darüber, dass ich versuchte, die Logik von Texten aufzuzeigen, die einer Welt entstammen, in der kriegerische Auseinandersetzungen mit militärisch völlig überlegenen Großmächten eine Lebensrealität darstellten und das gemeinorientalische Motiv des Götterkampfes zur Deutung des Ausgangs militärischer Auseinandersetzungen weit verbreitet war. Gott müsse doch, wenn er göttlich und damit allmächtig sei, die Macht haben, auf Gewalt zu verzichten und in der Lage sein, seinen Willen gewaltfrei durchzusetzen, so lautete der Tenor.

Sehr viele kirchlich gebundene Menschen denken heute so. Gott und Gewalt und/oder Krieg ist für viele heutzutage eine *no-go*-Kombination geworden. In Anbetracht der historisch immer wieder bezugten Kriegshetze, des immer wieder verkündigten strafenden Gottes, der die Macht zur Ahndung von jeglichem kleinen Vergehen habe, und der Verharmlosung oder Vertuschung von gesellschaftlichen Gewaltverhältnissen durch die Kirchen ist dies vielleicht sogar

¹ I. Fischer, Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen? Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung, in: BiKi 66 (2011) 138–143; dass es offenkundig auch gegenteilige Reaktionen gegeben hat, davon zeugt der sofortige Wiederabdruck des Beitrags in den dem jüdischen und christlichen Dialog verpflichteten Freiburger Rundbriefen: I. Fischer, Wieso lässt Gott Pharaos Elitetruppe ertrinken?, in: FrRu 19 (2012) 98–106.

ein Glück. Vielleicht. Denn allein die Behauptung oder der pure Wunsch, Gott und Gewalt schlossen sich aus, machen noch keine aus der Bibel und/oder der Tradition verantwortete und verantwortbare Theologie. Auch der christliche Gott – nicht nur der alttestamentlich bezeugte – hat es durch die Geschichte hindurch bis auf den heutigen Tag mit Gewalt, immensen Machtansprüchen und Krieg zu tun. Wer in den Kirchen Gegenteiliges behauptet, übersieht, dass es auch heutzutage Waffensegnungen gibt, Europa vor zwanzig Jahren zutiefst verletzt wurde durch einen Krieg, der an den geographischen Grenzen zwischen Katholizismus, Orthodoxie und Islam am Balkan geführt wurde und in dem Gotteshäuser nicht nur als identitätsstiftende Versammlungsräume zerstört wurden, sondern auch zum Erweis dafür, dass der göttliche Schutz für das unterlegene Volk nicht mehr gegeben ist: Nichts Neues also unter der Sonne.

Dass die durch die Kirchen verkündete Gottheit und das in den Kirchen real gelebte Leben bis in die jüngste Zeit häufig durch Machtmissbrauch und Gewalt geprägt waren und teils auch noch immer sind, ist uns im letzten Jahr drastisch vor Augen geführt worden. „La mala educación“ (vgl. den gleichnamigen Film von *Pedro Almodóvar*) durch Priester und Ordensleute hat durch Jahrhunderte hindurch sexuelle Gewalt gegen Kinder tabuisiert und durch die Positionierung ihres geweihten Personals als quasi unantastbar einer bewussten Perpetuierung von Gewaltverhältnissen mit göttlicher Legitimierung Vorschub geleistet.

Strukturelle Gewalt,² die großen Teilen der Weltbevölkerung die wichtigsten Lebensressourcen vorenthält und diese von politischen Entscheidungsmöglichkeiten ausschließt, wird noch immer nicht flächendeckend als mit dem biblischen Gott unvereinbar gebrandmarkt, sondern – je nach Couleur der Unterdrückenden – mit dem Evangelienwort, dass man dem Kaiser geben soll, was ihm gebühre (Mt 22,21; Mk 12,17; Lk 20,25), indirekt gerechtfertigt (vgl. auch Röm 13).

Wenn das katholische Kirchenrecht bis auf den heutigen Tag eine Diskriminierung aufgrund des Geschlechts als schöpfungsgemäß de-

² Der Ausdruck geht auf *J. Galtung*, Gewalt, Frieden und Friedensforschung, in: D. Senghaas (Hrsg.), *Kritische Friedensforschung*, Frankfurt a. M. 1972, 55–104, zurück und wurde vor allem von der Befreiungstheologie ins Blickfeld theologischen Forschens gerückt.

klariert und die Gleichwertigkeit der Geschlechter keinesfalls als eine Gleichberechtigung verstehen möchte, dann ist dies der letzte Ausläufer theologischer Legitimierung herkömmlicher patriarchaler Machtverhältnisse, die Frauen jegliches Selbstbestimmungsrecht, sei es auf ökonomischem, politisch-gesellschaftlichem, aber auch sexuellem Gebiet, vorenthielten.

Diese wenigen, wenn auch plakativen Beispiele mögen genügen, um die Aktualität des Themas der in diesem Band dokumentierten Tagung der Katholischen Alttestamentlerinnen und Alttestamentler des deutschen Sprachraums (AGAT), die 2011 in Regensburg stattfand, aufzuzeigen. Wir sind weit weg von kirchlichen und auch gesellschaftlichen Verhältnissen, die es rechtfertigen würden, Gewaltfreiheit und Frieden auf unsere Fahnen zu schreiben. Wer diese von Jahrtausende alten Texten erwartet, erscheint mir mit dem Bibelwort wie jemand, der den Splitter im Auge seines Gegenübers groß thematisiert, den Balken im eigenen Auge jedoch geflissentlich übersieht. Je älter ich werde, desto mehr empfinde ich es als Heuchelei und politisch gefährliche Weltfremdheit, Gott von Gewalt, Krieg und Machtansprüchen absondern zu wollen.

2. Begriffsklärungen

Worüber reden wir, wenn wir die Tagung unter das Thema „Macht – Gewalt – Krieg. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation in religiösen Texten“, wie das AT einer ist, stellen?

Eine Begriffs- und Wortfeldklärung an *hebräischen* Termini zum Thema ist nur im Detail sinnvoll und wird in dieser Publikation von Einzelartikeln geleistet. In Bezug auf das Generalthema und dessen Gestaltung muss hier von *deutscher* Begrifflichkeit und wie sie heutzutage in unserer Sprach- und Wissenschaftstradition verstanden wird, geredet werden. Das Deutsche unterscheidet bei Gewalt nicht zwischen *violence* und *power*, *violentia* und *potestas*, Macht, Herrschaft, Gewalt. Dies mag als Nachteil – oder auch Ausdruck einer Kulturtradition (?) – unserer Sprache gesehen werden, da der Aspekt des physischen oder psychischen Zwangs bei Gewalt nicht eindeutig sichtbar gemacht ist. Allerdings kann es auch als Vorteil betrachtet werden, wenn mit dieser Weite des Begriffs deutlich wird, dass soziale Übereinkünfte in manchen Fällen nicht völlig ohne

Zwang durchgesetzt werden können, andernfalls ein funktionierendes Gemeinwesen nicht aufrecht zu erhalten ist (man denke an die in trostlosen Vorstädten Europas immer wieder aufflammenden Unruhen männlicher Jugendlicher!). Hinzu kommt, dass es für beide Begriffe, Macht und Gewalt, bis heute keine allgemein akzeptierten Definitionen gibt. So werde auch ich mich im Folgenden mit dem Aufzeigen von jenen Aspekten begnügen, die theologisch und vor allem für die strukturelle Anlage der AGAT-Tagung und ihre Dokumentation von Relevanz sein könnten:

2.1 Macht

Macht ist bis heute eine notwendige Voraussetzung, strategische und politische Entscheidungen zu treffen und diese sodann auch in Handlungen umzusetzen, um sie in einer sozialen Gruppe durchsetzen zu können, u.U. auch gegen den expliziten Willen von Individuen. Im Wesentlichen gehen diese definitorischen Aspekte auf *Max Weber*³ zurück. So findet sich etwa im online-Lexikon der Bundeszentrale für politische Bildung folgende Definition von *Schubert/Klein*:

M. ist ein politisch-soziologischer Grundbegriff, der für Abhängigkeits- oder Überlegenheitsverhältnisse verwendet wird, d. h. für die Möglichkeit der M.-Habenden, ohne Zustimmung, gegen den Willen oder trotz des Widerstandes anderer die eigenen Ziele durchzusetzen und zu verwirklichen.⁴

Im Lexikon der Pastoral von 2002 schließt sich *Manfred Josuttis* im Prinzip diesem Verständnis von Macht an, wenn er schreibt:

Macht in der Religion zielt darauf ab, an der Allmacht Gottes zu partizipieren und dadurch M. in der Gesellschaft zu gewinnen, zwar nicht mit Waffen, aber durch Worte.⁵

³ Siehe dazu ausführlich seine berühmte, nach dem Tod erschienene Sammlung *M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922 (⁵1972), 28.

⁴ *K. Schubert / M. Klein*, Art. Macht, in: *Das Politiklexikon* (⁵2011), <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/politiklexikon/17812/macht> [aufgerufen am 07.10.2012].

⁵ *M. Josuttis*, Art. Macht, in: *Lexikon der Pastoral* (2002) 1097f., 1097.

Nicht alle werden dieser kirchenpolitisch erhellenden, aber auch problematischen Definition zustimmen können. Eine Definition kann wohl nicht bloß eine Beschreibung der Realität sein, sondern muss Ausdruck eines theoretischen Verständnisses sein. Sie kann sich nicht nur an der normativen Kraft des Faktischen orientieren, sondern muss bei einem sozial so sensiblen Begriff wie der Macht doch wohl auch gesellschaftlich und ethisch Erwünschtes mit formulieren.

Hannah Arendt betont demgegenüber den kontextuell-situativen und auch konsensuellen Aspekt von Macht, wenn sie sagt: „Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln.“⁶ Sie versucht, „Macht als dem der Gewalt strikt entgegen gesetzten Vermögen zu einvernehmlichem kollektiven Handeln“⁷ auf die Spur zu kommen. Macht beruht in dieser durch und durch demokratischen Sichtweise auf *geteilten Werthaltungen* der Individuen einer Gesellschaft, die darüber entscheiden, was legitime und was illegitime Macht ist und wie legitime Macht angeeignet werden kann und sich durchsetzen darf. Ein solch dynamisches Verständnis von Macht versteht Sozialbeziehungen als Machtverhältnisse. *David Strecker* postuliert, dass sich kommunikativ verstandene Macht als Legitimitätsbasis nur dann halten lässt, wenn ein Autonomiebegriff entwickelt wird, „der zwischen autonomieversehrenden und autonomiekonstituierenden Prozessen der Subjektivierung zu diskriminieren erlaubt.“⁸ Auf diese Differenzierung wird im hermeneutischen Abschnitt noch näher einzugehen sein.

2.2 Gewalt

Häufig wird daher die Durchsetzung *illegitimer Macht*, die einzelne Individuen beschädigt, mit *Gewalt* gleichgesetzt. Auch die Definition von Gewalt muss den dynamischen Aspekt betonen, denn das, was in einem gesellschaftlichen Kontext als Gewalt empfunden wird, ist wandelbar und kann nicht ein für allemal festgelegt werden, da es vom

⁶ *H. Arendt*, Macht und Gewalt (Serie Piper), Regensburg ²1970, 45.

⁷ *D. Strecker*, Art. Macht, in: Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie I (2008) 751–756, 754.

⁸ *D. Strecker*, Macht (s. Anm. 7) 756.

Wertesystem abhängig ist. Als normative Bezugskategorie ist daher nach *Wilhelm Heitmeyers*⁹ Artikel im „Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie“ die als Menschenrecht definierte physische und psychische Unversehrtheit zu berücksichtigen.

Gerade bei *struktureller Gewalt*, d. h. bei sozialen Strukturen, die Menschen nach festgelegten Kriterien benachteiligen oder sogar unterdrücken und versehren, ist die Bandbreite der Variabilität besonders hoch. Dies betont *Donatella della Porta* in ihrem 2009 erschienenen Artikel im „Lexikon Politik“.¹⁰ Sie beschreibt Gewalt als Verhalten, das darauf abzielt, unter Einsatz von physischem Zwang Personen zu verletzen oder Sachen zu beschädigen, wobei sie meint, dass „allen Formen kollektiven Handelns“ ein „bestimmtes Maß an physischem Zwang“¹¹ innewohne, „das zum jeweiligen Zeitpunkt der vorherrschenden Kultur als illegitim betrachtet wird.“¹²

Moisés Mayordomo weist in seinem BiKi-Artikel „Wie wird Gewalt in Sprache gefasst?“¹³ explizit darauf hin, dass es bei Gewaltanwendung nicht nur um physischen Zwang geht, der Schmerz zufügt, sondern auch um psychischen, der Demütigung bedeutet. Diese doppelte Komponente der körperlichen und sozialen Beschädigung ist nicht nur bei den meisten Arten von Gewaltanwendung präsent, sondern bei manchen dominiert sogar die Komponente der Erniedrigung. Dies hat etwa bereits *Ilse Müllner* in ihrem Buch „Gewalt im Hause Davids“¹⁴ und in ihrem Artikel „Tödliche Differenzen“, der den Notwehrexzess in Ri 19¹⁵ behandelt, für sexuelle Gewalt ausführlich aufgezeigt.

⁹ *W. Heitmeyer*, Art. Gewalt, in: Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie I (2008) 421–425, 421.

¹⁰ *D. della Porta*, Art. Gewalt, in: Lexikon Politik (2009) 90–93, 90f.

¹¹ *D. della Porta*, Gewalt (s. Anm. 10) 90.

¹² *D. della Porta*, Gewalt (s. Anm. 10) 91.

¹³ *M. Mayordomo*, Wie wird Gewalt in Sprache gefasst? Einführung mit Lesehilfe, in: BiKi 3 (2011) 126–128.

¹⁴ *I. Müllner*, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 3,1–22) (HBS 13), Freiburg i. Br. u. a. 1997.

¹⁵ *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 dem Antijudaismus (Biblical Interpretation Series 17), Leiden 1996, 81–100.

Legitime Gewalt kommt dort zustande, wo ein Verbund von einzelnen Subjekten die Macht und deren Durchsetzung an staatliche Institutionen abgibt. „Gewaltenteilung“¹⁶ als Errungenschaft moderner Staaten sollte daher gerade zu einer Deeskalation der illegitimen Gewalt führen und zu einer besseren gesellschaftlichen Partizipation von allen Individuen. Die Geschichte zeigt jedoch bedauerlicherweise das Gegenteil: „Das Ausmaß staatlicher Gewalt im 20. Jahrhundert übersteigt die Anzahl individueller und kollektiver Gewalt um ein Vielfaches.“¹⁷ Rohe Gewalt als vormodernes Phänomen zu betrachten heißt also, die historischen Fakten nicht zur Kenntnis zu nehmen. Die Bibel, insbesondere das AT, als gewalttätiges Buch zu brandmarken und heute so zu tun, als ob wir längst alle nur friedliebend wären, kann daher nur als gefährliche Selbsttäuschung entlarvt werden. Aber natürlich ist für eine Exegese zu beachten, dass das atl. Rechtssystem keine Teilung der legitimen Rechtsgewalt (Richter, Zeuge, Ankläger, Geschädigter kann man in einem sein!) kennt, auch Legislative und Exekutive nicht separiert sind, wobei diese Trennungen erst die Möglichkeit zu einer Gesellschaft, in der nicht die Willkür herrscht, schaffen; allerdings sind demokratische Systeme, die dies vollzogen haben, auch keine absolute Gewähr dafür, dass das Individuum vor staatlicher Gewalt bewahrt wird.

2.3 Krieg

Wenn man das *von Clausewitz'sche* Diktum vom Krieg als *eine bloße Fortsetzung der Politik unter Einbeziehung anderer Mittel*¹⁸ als allgemeinste, sicher aber auch schönfärbendste Definition ansieht, wird man dem heute bedauerlicherweise zustimmen müssen, wenn

¹⁶ Gewalt hat im Sinne einer „Gewaltenteilung“ von Montesquieu (1748: *De l'esprit des lois*) einen durchaus positiven Beigeschmack, den sie im Recht bis heute behalten hat, wenn etwa von der „Staatsgewalt“ geredet wird. Siehe dazu *M. Mahlmann*, Art. Gewaltenteilung, in: *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie I* (2008) 425–428.

¹⁷ *W. Heitmayer*, Gewalt (s. Anm. 9) 424.

¹⁸ *C. von Clausewitz*, *Vom Kriege*. Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz, Bd. 1/1, hrsg. v. M. von Clausewitz, Berlin 1832; er lässt den Krieg bekanntlich erst mit der Verteidigung beginnen, denn die Definition lautet, dass Krieg ein Akt der Gewalt sei, den Gegner zur Erfüllung des eigenen Willens zu zwingen (*Vom Kriege*, Buch I, Kapitel 1, Abschnitt 2).

man die nähere Erläuterung „Wirtschaftspolitik“ hinzufügt. Zur Definition des Krieges gehört m.E. jedoch unumgänglich die Durchsetzung der eigenen Interessen durch Androhung oder Einsatz von Waffengewalt. Der Historiker *John Keegan* hat Krieg als „collective killing for some collective purpose“¹⁹ definiert.

Wie schwierig jedoch die Definition von Krieg ist, hat für den Alten Orient etwa *Frank Ritchel Ames* in der SBL Symposium Series „Writing and Reading War“²⁰ aufgezeigt: Ob etwa Jaël als Kriegsheldin oder Mörderin gesehen wird, ist eine Sache der Perspektive.

Dass sich das Verständnis von Krieg und die Kriegsführung durch die Zeiten hin ändern, lässt sich bereits für jenen Zeitraum des AOs belegen, in dem die Bibel entstanden ist. Waffen und Verteidigungsanlagen sind einer Entwicklung unterworfen und bedingen einander gegenseitig; die Rekrutierung von Soldaten ist situativ und von der staatlichen Verfasstheit abhängig (Heerbann, Söldnerheer, Elitetruppen), Kriegsrhetorik²¹ so beeindruckend, dass sie noch nach einem halben Jahrtausend im Juditbuch nachwirkt. Gleich bleibend ist allerdings die Konstellation von mindestens zwei Gruppen, die einander als fremd und daher feindlich zu konstituieren imstande sind²² und sich sodann kollektiv mit Waffengewalt bekämpfen. Die völlige Vernichtung, die Aufreibung einer Ethnie oder einer durch andere Kriterien ausgrenzten Gruppe, stellt

¹⁹ *J. Keegan*, *War and our World*, New York 1998, 72.

²⁰ *F. Ritchel Ames*, *Meaning of War. Definitions for the Study of War in Ancient Israelite Literature*, in: B. E. Kelle / ders. (Hrsg.), *Writing and Reading War. Rhetoric, Gender and Ethics in Biblical and Modern Contexts* (SBL.SS 42), Atlanta 2008, 19–31.

²¹ Zur Funktion dieser Rhetorik siehe *F. M. Fales*, *On Pax Assyriaca in the Eight-Seventh Centuries BCE and Its Implications*, in: R. Cohen / R. Westbrook (Hrsg.), *Isaiah's Vision of Peace in Biblical and Modern International Relations. Swords into Plowshares*, New York 2008, 17–35, sowie der ikonografischen Darstellung zur Abschreckung *Th. J. Lewis*, „You Have Heard What the Kings of Assyria Have Done?“. Disarmament Passages vis-à-vis Assyrian Rhetoric of Intimidation, in: ebd., 75–100, der die assyrischen Palastreliefs mit Kriegsdarstellungen zusammenstellt.

²² Siehe dazu das Konzept des *framing* bei *J. Butler*, *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Frankfurt a. M. 2010, 9, das die unterschiedliche ethische Bewertung von Gewalt am Feind und an den eigenen Leuten erlaubt und in diesem Band von Ilse Müllner in ihrem Beitrag für die Exegese fruchtbar gemacht wird.

dabei nur die letzte aller Eskalationsstufen dar, im Normalfall ist jedoch „nur“ Unterwerfung das Ziel.

Es ist das Verdienst von *Susan Niditch*, den Krieg in der Bibel mit der Ethik in Konnex gebracht zu haben.²³ Eine der neueren Publikationen zum Thema, das Buch von *Carly Crouch*,²⁴ rezipiert diesen Ansatz bereits in seinem Titel „War and Ethics in the Ancient Near East“.

3. Zur thematischen und strategischen Entfaltung des Themas

Nur wer sich der Auslegung von Texten und Traditionen, aber auch der Erforschung der historischen Ereignisse stellt, die Gott und Gewalt miteinander in Verbindung bringen, kann das berechtigte Anliegen von friedlichem und gewaltfreiem Leben glaubhaft vertreten.

3.1 Eine Anschlussstagung?

Dieser Band widmet sich daher einerseits der Rekonstruktion und ikonografischen Darstellung historischer Verhältnisse, die wir für den AO zu biblischen Zeiten voraussetzen haben, andererseits aber noch viel intensiver den Texten, die derlei geschichtliche Gegebenheiten widerspiegeln. Beiträge über Repräsentation von Gewalt, Macht und Krieg bestimmen daher den Großteil der Publikation.

Schon einmal, vor genau dreißig Jahren, hat sich die AGAT einem verwandten Thema gewidmet. Kurz nachdem 1980 *Jürgen Ebach*²⁵ seinen Band „Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte“ publiziert hatte, fand 1981 die in Brixen von *Norbert Lohfink*²⁶ geleitete Tagung zu „Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament“ statt. Sie setzte sich damals vor allem mit den von *Raymund Schwager* für die Theologie fruchtbar gemachten Sün-

²³ *S. Niditch*, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York u. a. 1993.

²⁴ *C. L. Crouch*, *War and Ethics in the Ancient Near East* (BZAW 407), Berlin 2009.

²⁵ *J. Ebach*, *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte* (GTB 378), Gütersloh 1980.

²⁶ *N. Lohfink* (Hrsg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (QD 96), Freiburg i. Br. 1983.

denbock-Thesen von *René Girard* auseinander. *Norbert Lohfink*²⁷ gab für die deutschsprachige Forschung einen bis dorthin noch nicht existierenden Forschungsüberblick und untersuchte sodann die Kriegstheologien, wie sie sich in den einzelnen (damals noch weniger hinterfragten) Pentateuchquellen darbieten, wobei er sich vor allem den dtn Kriegsvorstellungen und ihren soziohistorischen Hintergründen der kriegerischen Auseinandersetzungen mit dem neuassyrischen Reich und dessen Propaganda sowie der quasi „kriegsfreien“ Priesterschrift im Kontext des Endtexts der Tora widmete.²⁸ Einen weiteren Beitrag steuerte *Lothar Ruppert*²⁹ zu Klageliedern in Israel und Babylonien bei, wobei er die unterschiedlichen Deutungen der Gewalt in Kontexten, denen mit der Frage der Theodizee ein Ausweg in die Machtsphäre anderer Gottheiten und Dämonen offenstand, erarbeitete. *Ernst Haag*³⁰ widmete sich Modellen der Gewaltüberwindung anhand der Gottesknechtslieder. *Raymund Schwager*,³¹ dessen Thesen damals vor allem im jesuitischen Kontext viele theologische Felder beeinflussten, kam natürlich ebenso zu Wort. Allein der Aufbau des Bandes und die Zentralität der Sündenbockthese zeigt bereits, dass sich die Jahrestagung von 2011 – und damit auch diese Publikation – weder hermeneutisch noch thematisch als Anschlussagung versteht, sondern aus der überaus breiten Thematik von Macht, Gewalt und Krieg völlig anders gelagerte Fragestellungen herausgreift und andere Texte behandelt.

3.2 Hermeneutische Prämissen des Tagungsprogramms

Der thematische Überblick über die Tagung von 1981 lässt doch sehr deutlich werden, wie viel und vor allem unter wie vielfältigen Aspekten in den letzten drei Jahrzehnten nicht nur im deutschen Sprach-

²⁷ *N. Lohfink*, „Gewalt“ als Thema alttestamentlicher Forschung, in: ders., *Gewalt* (s. Anm. 26) 15–50.

²⁸ *N. Lohfink*, Die Schichten des Pentateuch und der Krieg, in: ders., *Gewalt* (s. Anm. 26) 51–110.

²⁹ *L. Ruppert*, Klagelieder in Israel und Babylonien. Verschiedene Deutungen der Gewalt, in: *N. Lohfink*, *Gewalt* (s. Anm. 26) 111–158.

³⁰ *E. Haag*, Die Botschaft vom Gottesknecht. Ein Weg zur Überwindung der Gewalt, in: *N. Lohfink*, *Gewalt* (s. Anm. 26) 159–213.

³¹ *R. Schwager*, Eindrücke von einer Begegnung, in: *N. Lohfink*, *Gewalt* (s. Anm. 26) 214–224.

raum zum Thema Gewalt gearbeitet wurde. Um nur drei ältere Buchpublikationen, die sich mit der Gewaltthematik in der Gottesvorstellung³² beschäftigen, aus dem Kreis der Mitglieder der AGAT zu nennen: *Erich Zenger*³³ präsentierte mit seiner Monographie „Ein Gott der Rache“ ein provokantes Buch zu provozierenden Texten, vor allem zu Feindpsalmen; *Manfred Görg*³⁴ setzte sich mit dem unheilen Gott auseinander und *Walter Groß*³⁵ arbeitete an der Theodizeefrage in dem mit *Karl-Josef Kuschel* herausgegebenen Band „Ich schaffe Finsternis und Unheil“. In den letzten dreißig Jahren wurden aber vor allem auch Einzelstudien zu thematischen Bereichen von Macht, Gewalt und Krieg erstellt, die in der alttestamentlichen Forschung zuvor noch nie in der Breite thematisiert wurden: Gewalt gegen unterprivilegierte Gruppen, gegen Frauen und gegen Kinder.

3.2.1 Was als Gewalt und Machtverhältnis gesehen wird, ist eine Sache kollektiver Übereinkunft: Kriterien der sozialen Diskriminierung von Menschen

Hermeneutisch wurde in den 1980er Jahren deutlich, dass Machtverhältnisse, die in Gewalt ausarten können, sich an sozialen Asymmetrien patriarchal verfasster Gesellschaften festmachen lassen. Zur Definition von Unterscheidungsmerkmalen zwischen Menschen einer sozialen Gruppe lassen sich Kategorien benennen, die sich positiv oder negativ auf den Status der einzelnen Person (oder Handlungsfigur³⁶) auswirken:

³² Die Problematik einer Vorstellung eines gewalttätigen Gottes in beiden Teilen der Bibel hat als einer der Ersten *G. Barbaglio*, *Dio Violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Assisi 1991, untersucht.

³³ *E. Zenger*, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg i. Br. 1994 (inzwischen in mehreren Ausgaben erschienen).

³⁴ *M. Görg*, *Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt*, Düsseldorf 1995.

³⁵ *W. Gross / K.-J. Kuschel* (Hrsg.), *Ich schaffe Finsternis und Unheil. Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz 1995.

³⁶ Diese Unterscheidungen werden auch in literarischen und ikonografischen Repräsentationen reflektiert; es ist also zu differenzieren zwischen der (nie in allen Details rekonstruierbaren) Lebensrealität von Menschen in Alt-Israel und der Darstellung derselben in einzelnen Texten, Bildern oder Artefakten. Nicht alle Repräsentationen einer Epoche und Region spiegeln dieselbe Realität wider, denn die Sichtweise derselben ist kontextabhängig. Ob etwa Texte aus dem Umfeld der Herrschenden oder aus der Armenfrömmigkeit stammen, beeinflusst die Repräsentation einzelner Gruppen entscheidend.

Kriterien zur Definition von sozialen Differenzen³⁷

KRITERIUM	POSITIV	NEGATIV
Status im AO	frei	unfrei
Alter im AO		
frei	alt	jung
unfrei	jung	alt
Geschlecht	männlich	weiblich
Ökonomischer Status	reich	arm
Religion	dominant	fremd oder deviant
Ethnizität	einheimisch	ausländisch
Psychophysischer Status	gesund	krank, „behindert“

Die in „biblischen Zeiten“ wohl einflussreichste Kategorie ist jene von *Frei und Unfrei*, denn ob man überhaupt Personenrechte hat oder eben nicht, weil diese unter den Rechten der jeweiligen Herrschaft subsumiert werden, ist die alle weiteren Unterscheidungen beeinflussende Zentralkategorie. So stehen etwa nicht alte Sklaven aufgrund ihrer Altehrwürdigkeit und Altersweisheit in patriarchalen Gemeinschaften höher im Kurs, sondern junge, deren Arbeitskraft noch länger ausgebeutet werden kann. Gewalt gegen versklavte Menschen ist diesem Machtgefüge systeminhärent, denn niemand würde ohne Zwang in völlig abhängigen Verhältnissen und Weisungsgebundenheit bis in

³⁷ Derzeit werden Forschungen zu diesen Kategorien häufig unter dem Schlagwort *diversity* durchgeführt. Da dieser Begriff im Managementkontext beheimatet ist, die dahinterstehende Forschungsfrage jedoch dort nicht originär entwickelt wurde, sondern von der Diskriminierungsforschung (wie etwa der feministischen) entwickelt wurde, übernehme ich diese Sprachwahl nicht. Die ursprünglichen Konzepte sind nämlich nicht zum besseren Managen der Diversität von Menschen entwickelt worden, sondern zur (wissenschaftlichen) Reflexion der Konsequenzen und der Sinnhaftigkeit von Kategorien, die untrennbar mit positiver und negativer Diskriminierung der beiden, sich dualistisch zueinander verhaltenden Pole verbunden sind. Als Ziel steht in diesen Forschungen die Aufhebung der Diskriminierung vor Augen. Die Kriterien hat bereits *E. Schüssler Fiorenza*, Zu ihrem Gedächtnis ...: Eine feministisch-theologische Rekonstruktion christlicher Ursprünge, Gütersloh ²1993, 62, mit den Ansätzen der Befreiungstheologie für die Bibelwissenschaft entwickelt. Zur folgenden Tabelle siehe *I. Fischer*, Was kostet der Exodus? Monetäre Metaphern für die zentrale Rettungserfahrung Israels in einer Welt der Sklaverei, in: *JBTh* 21 (2006) 25–44, 29.

das Intimleben hinein freiwillig verweilen. Für das AT ist dabei überaus bemerkenswert, dass Israels kollektive Identität durch seinen Gründungsmythos im Sklavenstand verankert ist: „... Sklaven waren wir in Ägypten und unsere Gottheit hat uns herausgeführt“ heißt es in der Pessachhaggada unter Aufnahme einer Dtn-Passage (Dtn 6,20f.).

Die Untersuchungen zu Macht und Gewalt in den Geschlechterverhältnissen überflügeln in den letzten dreißig Jahren quantitativ und qualitativ alle anderen Themenfelder zu Gewalt und Krieg, wohl auch deswegen, weil die durch das *Geschlecht* bedingten Machtverhältnisse erst durch die feministische Forschung ab den 1970er Jahren ins Blickfeld der Wissenschaften kamen. Dieser Aspekt spielt in mehrfacher Hinsicht, gleichsam als Forschungsprinzip, in mehreren Beiträgen eine Rolle, da sowohl die Rede von Gott, als auch jene von Krieg und jeglicher Art von struktureller und sexualisierter Gewalt nicht davon absehen können.

Der durch alle Zeiten hindurch gravierendste Faktor struktureller Gewalt ist in den *ökonomischen Verhältnissen* zu suchen. Reich und Arm sind jene Kategorien, die heutzutage sicher am schwerwiegendsten sind. Aber sie sind zweifelsohne auch für den AO, aus dem die Texte der Bibel stammen, überaus bedeutend für die Analyse von Machtfaktoren, denn Wohlhabenheit mildert alle anderen möglichen Diskriminierungsfaktoren und Armut verstärkt sie: Es lebt sich zweifelsohne besser als freie, reiche, junge Ausländerin denn als inländische Mutter einer Großfamilie an der Armutsgrenze. Bedenkt man die Entstehungs- und Überlieferungssituation von AO Texten, so kann es beinahe als revolutionär gelten, dass sich nicht nur der Blick der gesellschaftlich Mächtigen in den Texten widerspiegelt, sondern auch jener der Ohnmächtigen. *J. B. Metz* hat dies bekanntlich in den 1970er Jahren mit dem Ausdruck „gefährliche Erinnerungen“³⁸ bereits aufgezeigt und hermeneutisch für die Theologie fruchtbar gemacht.

Die Zugehörigkeit zu einer *Ethnie*, zu einer als fremd definierten Gruppe und einer *Religion*, die im AO ja häufig verknüpft waren, sind in jenen Gesellschaften als negative Diskriminierung beim Zugang zu Macht und Einfluss zu sehen, die stark national orientiert sind. Allerdings sind diese Faktoren durch die Geschichte Alt-Israels

³⁸ Der Ausdruck stammt von *J. B. Metz* und wurde im Kontext der Entwicklung der Befreiungstheologie geprägt; siehe dazu *J. B. Metz*, *Memoria Passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluraler Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2006.

hindurch sehr differenziert zu bewerten. In der nachexilischen Konsolidierungsphase etwa sind die Kriterien der Religion und Ethnizität von entscheidender Bedeutung. Gegen fremdstämmige Menschen sowie gegen deviante VerehrerInnen des JHWH-Kultes wird teils sogar mit Gewalt vorgegangen. Die dominante Gruppe hat nach Ausweis der Bücher Esr und Neh sogar die Macht, Menschen, die in Jerusalem geboren sind, als Ausländer zu deklarieren und sie sodann in ihrer gegenüber den Fremden offenen Lebensform zu diskriminieren (Esr 9f.; Neh 7; 13). Im Gegensatz dazu spielen diese Kriterien offensichtlich in den Texten, die die frühere Königszeit widerspiegeln, keine sehr große Rolle. In manchen spätperserzeitlichen Kreisen werden sie schließlich als völlig ungeeignet für die Bewertung von Zugehörigkeit zur Gemeinde der Gottheit Israels und deren Zuwendung gesehen. Das Buch Rut und Jes 19,18–25 sprechen hier z. B. Bände.

Physische und psychische Krankheit, Traumatisierung und Behinderungen verursachten in vormodernen Zeiten für Betroffene sicherlich, dass sie noch weiter an den Rand der Gesellschaft gedrängt wurden, als dies in unseren medizinisch und psychologisch gut versorgten westlichen Wohlstandsgesellschaften der Fall ist, in denen die Neutralisierung dieses Kriteriums, wenn schon nicht in der Realität, so zumindest auf dem Papier ein Anliegen ist. Gewalt gegen solche Menschen, insbesondere soziale Gewalt, die sich in Separation ausdrückt (z. B. bei Aussatz, Kindesweglegung usw.), ist auch durch das Numinose, das allem nicht der Regel Entsprechenden in solchen Gesellschaften anhaftet, mitbedingt und von innen her wohl als Schutzmechanismus zu sehen.

3.2.2 Potenzierungssituationen gesellschaftlicher Macht- und Gewaltverhältnisse: Krieg und Naturkatastrophen

Krieg als von der Asymmetrie von Machtverhältnissen geprägte Auseinandersetzung zweier militärisch organisierter, meist staatlicher Gruppen ist in diesem Kontext als gesellschaftliche Krisensituation zu begreifen, die die sozialen Differenzen vor allem auf der Seite der negativ Diskriminierten potenziert. Einen ähnlichen Effekt haben auch Naturkatastrophen wie anhaltende Dürre oder Erdbeben, die soziale Ordnungsstrukturen ganzer Landstriche zerrütten und die Lebensgrundlage auf längere Zeit schädigen oder zerstören:

- Ökonomisch Mächtige finden sich häufig unter den Kriegsgewinnlern, wenn nicht durch Waffenlieferungen, dann durch fette Auftragsbücher beim Aufbau nach Krieg und Katastrophen. Die ökonomischen Auswirkungen der Irakkriege in den von den Bush-Administrationen geführten Vereinigten Staaten seien hier als einsichtiges aktuelles Beispiel genannt. Biblisch evident ist der Zusammenhang allein schon im Detail, dass die Eroberer von Städten diese plündern, nicht nur materiell, sondern auch in der Ressource Mensch. Exilierungen im Sinne von Zwangsdeportationen wurden bekanntlich nicht nur im AO zur Stabilisierung von Einflussphären durchgeführt, sondern auch für den wirtschaftlichen Aufbau im eigenen Land.
- Sexuelle Gewalt an Frauen ist bis heute Teil der Kriegsführung fast aller Heere; hier sei der Bosnienkrieg vor den Toren der EU-Außengrenze vor 15 Jahren genannt. Erst in seiner Folge konnte sich ein Teil der Staatengemeinschaft dazu durchringen, Vergewaltigung als Asylgrund anzuerkennen. Die geschlechtsspezifische Gewalt, die Krieg nach dem Ausweis der Bibel für Frauen bedeutet, haben in den frühen 1990er Jahren *Claudia Camp* und *Carol Fontaine* in einem Semeia-Themenheft³⁹ intensiv erhoben.
- Die massive Problematik im Hinblick auf *Kinder* in kriegerischen Auseinandersetzungen sei aktuell anhand des grausamen Phänomens der Kindersoldaten und der überaus hohen Kindersterblichkeit bei Hungerkatastrophen in Afrika aufgezeigt. *Andreas Michel* hat in seiner Habilitationsschrift diesen Aspekt erstmals flächendeckend für die Bibel untersucht.⁴⁰ Das Buch der Klagelieder (z. B. Teknophagie: 2,20; 4,10; mangelnde Versorgung der Kinder durch Hunger: 4,3f.8; 5,8f.) oder die Völkersprüche bei Amos (vgl. Am 1,13) lassen sich als sprechende Beispiele dafür, dass biblische Texte sich des Problems bewusst sind, anführen.
- *Alter* als besonders schwierige Lebensphase und Krankheit als bedrückender Lebensumstand sind vor allem durch die eingeschränkte Mobilität einsichtig zu machen. Alte Menschen bleiben im Krieg auf der Flucht häufig zurück und sind sodann schutzlos

³⁹ *C. Camp / C. Fontaine (Hrsg.), Women, War, and Metaphor. Language and Society in the Study of the Hebrew Bible, Semeia 61 (1993).*

⁴⁰ *A. Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37), Tübingen 2003.*

den Gräueltaten der marodierenden Soldateska oder der mangelnden Versorgung nach katastrophischen Ereignissen ausgesetzt. Zur biblischen Kriegsführungsethik gehörte offensichtlich die Verschonung von Kindern und Greisen; Texte wie Dtn 28,50 oder 2 Chr 36,17 sehen daher die Tötung von Alten als Kriegsverbrechen an.

- Die massiven *psychischen Folgen von Kriegserlebnissen* sowohl von Zivilistinnen und Zivilisten als auch von Soldaten und Soldatinnen sind inzwischen auch in deutschen Landen durch Forschungen über die Traumabewältigung der Nachkriegsgeneration und von Afghanistanheimkehrern bestens dokumentiert. Der Schock über Kriegsgräuel schlägt sich etwa in den prophetischen Völkersprüchen oder den Klageliedern, aber auch im Ezechielbuch⁴¹ nieder.
- Über die Aktualität von euphemistisch so genannten „ethnischen Säuberungen“ im Krieg und den häufig damit verbundenen Verwüstungen religiöser Identitätssymbole braucht man wohl keine weiteren Worte zu verlieren. Tempelzerstörung geht mit der Einnahme einer Stadt im AO Hand in Hand. Als biblisches Beispiel mag der erste Teil des Juditbuches (Kap. 1–7) gelten, in dem die Zerstörung der Heiligtümer als zentraler Aspekt der Kriegsführung dargestellt wird.

Es ist also einsichtig, dass Krieg und Katastrophen bestehende Diskriminierungsstrukturen verstärken und Menschen, die einer negativ diskriminierten Gruppe zuzuordnen sind, in mehrfacher Weise Schaden zufügen. Wirken sich die Kriterien, nach denen sich die Machtverhältnisse in einer Gesellschaft konstituieren, für Gruppen mit den negativen Merkmalen immer benachteiligend aus, so haben sie in Ausnahmesituationen autonomieversehrenden Effekt, der bis zur Lebensbedrohung gehen kann. Heutige theologische Konzepte, die Menschen als eigenständige Subjekte mit Menschenrechten – oder theologisch gesprochen, als Geschöpfe einer heilvoll sich zuwendenden Gottheit – begreifen, müssen daher konkrete Maßnahmen vorsehen, die sich vor allem für die benachteiligten Gruppen autonomiekonstituierend auswirken.

⁴¹ Diesen Ansatz vertritt neuerdings R. Poser, *Das Ezechiel-Buch als Traumaliteratur* (V.T.S 154), Leiden 2012.

4. Themenfelder dieses Bandes

Der Tradition der AGAT folgend, ist wiederum eine ausgewiesene Persönlichkeit von evangelischer Seite eingeladen worden. *Gerlinde Baumann* hat in den letzten Jahren viel und vor allem mit vielen neuen Fragestellungen am Thema Gewalt gearbeitet. Ihre Monographie „Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen“ ist inzwischen ins Amerikanische übersetzt worden,⁴² was in der derzeitigen internationalen Forschungslandschaft, die deutschsprachig Publiziertes nur mehr selten und selektiv wahrnimmt, keine Selbstverständlichkeit mehr ist. Ihr Beitrag *Gewalt im Alten Testament: Grundlinien der Forschung – hermeneutische Überlegungen – Anregungen* bietet nicht nur einen Forschungsüberblick über die atl. und ao. Themenfelder, sondern steckt auch die inhaltlichen Gebiete von Gewalttätigkeit unter Menschen und die Problematik der Gewalt Gottes ab, wobei sie die anthropomorphe Gottesvorstellung als Schlüssel zur Verbindung und zum Verständnis beider vorstellt, sich mit antijüdischen Vorurteilen bezüglich „Gewalt“ auseinandersetzt und abschließend weitere Forschungsdesiderata aufzeigt.

Andreas Michel hat sich in seiner viel beachteten Habilitationsschrift dem bis dorthin weitgehend unbearbeiteten Thema der Gewalt gegen Kinder gewidmet. In seinem Beitrag beleuchtet er die soziale Differenz des Alters vor allem von der anderen Seite der Skala her. Er dehnt damit die Problematik auf die Repräsentation alter Menschen und ihrer spezifischen Schwächen, die sie bei Gewalt besonders verwundbar machen, in biblischen Texten aus, kommt allerdings zum Schluss, dass hohes Alter sowohl in Texten als auch in Bildern gar nicht einfach zu identifizieren ist.

Sigrid Eder widmet sich in ihrem Beitrag *Gewalt im Geschlechterverhältnis. Jaël, Sisera und die Konstruktionen von Weiblichkeit und Männlichkeit im aktuellen Gewaltdiskurs* den stereotypisierten Annahmen, dass Frauen friedfertig, Männer jedoch gewaltbereit sein müssten. Ihre narratologisch gearbeitete Dissertation zur Debora-

⁴² G. Baumann, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*, Darmstadt 2006; siehe zum Generalthema zudem *dies.*, *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH–Israel in den Prophetenbüchern* (SBS 185), Stuttgart 2000; *dies.*, *Gottes Gewalt im Wandel. Traditionsgeschichtliche und intertextuelle Studien zu Nahum 1,2–8* (WMANT 108), Neukirchen-Vluyn 2005.

Erzählung hat dieses Feld im Kriegskontext aufgearbeitet.⁴³ Dieser Beitrag fokussiert denselben Text nun unter dem Aspekt der Macht- und Gewaltverhältnisse in der Geschlechterkonstruktion. Eder hat – wie Siquans, Birnbaum und Obermayer, die in diesem Band vertreten sind – auch einen Artikel in den beiden zur Thematik der Gewalt in der Bibel 2009 und 2010 erschienenen Heften „Protokolle zur Bibel“⁴⁴ veröffentlicht.

Eines der problematischsten Felder sowohl vom Gottesbild her als auch bezüglich der Legitimierung von kriegerischer Gewalt in der Gesellschaft ist im AT wohl in den Landnahmetexten aufgetan. *Erasmus Gaß* hat an den die vorstaatliche Zeit thematisierenden Texten und auch zu den in dieser Epoche historisch nachzuweisenden Ethnien viel geforscht.⁴⁵ Er behandelt in seinem Beitrag *Gewalt gegen Feinde im Landnahmekontext am Beispiel der Adonibezeq-Episode* einen Text, der von physischer Beschädigung zur Demütigung erzählt, Gewalt unter dem Aspekt von ethnisch Fremdem.

Agnethe Siquans und *Elisabeth Birnbaum*, die sich beide in ihren Qualifikationsarbeiten⁴⁶ auf die Rezeptionsgeschichte biblischer Texte spezialisiert haben, werden den Repräsentationsaspekt in den Vordergrund stellen. Siquans hat sich mit ihren beiden Arbeiten als Spezialistin für die Schriftauslegung bei den Kirchenvätern erwiesen. Ihr Beitrag *Die Macht der Rezeption: Eckpunkte der patristischen Juditinterpretation* setzt diese Arbeiten fort. Elisabeth Birnbaum hat ihre Dissertation über die Rezeption der Juditfigur in der Kunst des Wiener Barocks verfasst. Judit ist gerade in den letzten zweihundert Jahren Rezeptionsgeschichte zum Paradebeispiel dafür geworden, dass

⁴³ S. Eder, *Wie Frauen und Männer Macht ausüben. Eine feministisch-narratologische Analyse von Ri 4* (HBS 54), Freiburg i. Br. u. a. 2008.

⁴⁴ PzB 18/2 (2009) und 19/1 (2010): *Gewalt in der Bibel I–II*.

⁴⁵ E. Gaß, *Die Ortsnamen des Richterbuchs in historischer und redaktioneller Perspektive* (ADPV 35), Wiesbaden 2005; *ders.*, *Die Moabiter – Geschichte und Kultur eines ostjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Frankfurt a. M. 2009.

⁴⁶ A. Siquans, *Der Deuteronomiumkommentar des Theodoret von Kyros* (ÖBS 19), Frankfurt a. M. 2002; *dies.*, *Die alttestamentlichen Prophetinnen in der patristischen Rezeption. Texte – Kontexte – Hermeneutik* (HBS 65), Freiburg i. Br. 2011; E. Birnbaum, *Das Juditbuch im Wien des 17. und 18. Jahrhunderts. Exegese – Predigt – Musik – Theater – Bildende Kunst* (ÖBS 35), Frankfurt a. M. u. a. 2009.

Gewalt, wenn sie von Frauen ausgeführt wird, skandalisiert. Der erste Teil der Juditerzählung strotzt nur so von kriegerischer Gewalt; dennoch wird in der Rezeption nicht dieser Teil als der eigentlich problematische vorgestellt, sondern die – sodann oft als hinterlistig bezeichnete – Tat der Judit, die als attraktive Witwe den Krieg durch Tyrannenmord zu beenden versteht. Das Juditbuch eignet sich daher besonders für die Fragestellung, welche Macht die Rezeption bedeutet und welche Macht hier ausgeübt wird, wenn Texten Gewalt angetan wird, und wer das zu tun imstande ist. Birnbaum zeigt in ihrem Artikel *Dimensionen des Juditbuches und ihre Bedeutung für die neuzeitliche Rezeption* eindrücklich, was es für das Verständnis des Buches und der Figur der Judit heißt, wenn aus der mehrdimensional angelegten Erzählung ein Aspekt vernachlässigt bzw. als allein relevant angesehen wird.

Die Macht der Rede, deren Fokussierungen und Strategien beschäftigen *Hans Ulrich Steymans*, der zu den soziohistorischen Verhältnissen des Deuteronomiums mit seinen Segens- und Fluchtexten samt den neuassyrischen Hintergründen⁴⁷ viel gearbeitet hat. Er wird dies – um es mit Stephan Wyss⁴⁸ zu sagen – anhand der gewalttätigen Rede der Ohnmächtigen, dem Fluch, aufzeigen. Sein Beitrag verfolgt einen narratologischen Ansatz und bezieht dabei sowohl die Bild- als auch Textwelt des Alten Orients mit ein.

Ilse Müllner, die seit ihrer bereits erwähnten Dissertation, mit der sie Methodengeschichte geschrieben hat, an der Gewaltproblematik arbeitet, beschäftigt sich in ihrem Beitrag *Dargestellte Gewalt und die Gewalt der Darstellung. Narrative Figurationen in den Davidserzählungen* mit der Frage, warum Gewalt in atl. Texten teils so ausführlich dargestellt wird und welche gesellschaftliche Funktion bzw. Wirkung dies haben kann. Dabei führt sie in Anlehnung an Judith Butler den Aspekt der Betrauerbarkeit als dritte Position neben der Identifikation mit dem Opfer und der Verurteilung der Täter ein und geht diesem Aspekt entlang der Empathie lenkung in den Davidserzählungen nach.

⁴⁷ H. U. Steymans, Deuteronomium 28 und die *adē* zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Fribourg – Göttingen 1995.

⁴⁸ S. Wyss, Fluchen. Ohnmächtige und mächtige Rede der Ohnmacht, Fribourg 1984.

Der letzte Themenblock beschäftigt sich mit tödlicher Gewalt und legalisierter Gewaltausübung. *Ludger Schwienhorst-Schönberger* arbeitet seit seiner Dissertation zum Bundesbuch⁴⁹ nicht nur an Rechtsentstehung, sondern auch an rechtshistorischen Vergleichen. Er hat auch eine vielbeachtete These zum immer klassisch als Ausdruck von roher Gewalt gesehenen Talionsrecht veröffentlicht. In seinem Artikel *Recht und Gewalt im Alten Testament* bearbeitet er die zu allen Zeiten aktuellen Fragen des ambivalenten Zusammenhangs von Recht und Gewalt, von Rechtssetzung und Rechtsdurchsetzung, und widmet sich der Frage nach der Gerechtigkeit legalisierter Gewaltanwendung sowie unterschiedlichen Strategien der Gewaltüberwindung am Beispiel der Gottesknechtslieder.

Ulrich Berges wird mit seinem Doktoranden *Bernd Obermayer* einen Einblick in sein ursprünglich am Münsteraner Exzellenzcluster⁵⁰ beheimatetes Forschungsprojekt zu Gewalt und Krieg am Beispiel von Prophetentexten geben. In ihrem Beitrag *Großer Friede nach dem letzten Krieg? Zur göttlichen Gewalt in prophetischer Eschatologie* werfen sie exemplarisch am Jesajabuch die Frage auf, wie denn Texte, die von exzessiver kriegerischer Gewalt reden, mit der eigentlichen Zielvision vom universalen Frieden am Ende aller Zeiten zusammen gelesen werden können. Sie gehen damit auf die Sondersituationen der Potenzierung von gesellschaftlichen Machtverhältnissen ein, da die endzeitlichen Katastrophen ja häufig nicht nur als Eskalation des Krieges dargestellt werden, sondern ebenso durch weltuntergangsmäßige Naturereignisse, die gerade das Jesajabuch gehäuft thematisiert. In Bezug auf JHWHs Umgang mit den Völkern kommen sie zum Schluss: „Ohne Gewalt geht es auch in der Endzeit nicht“.⁵¹

Last not least, aber unter dem Aspekt der historischen Entstehungszeit des behandelten Textes gerechtfertigt am Schluss, geht *Thomas Hieke* in seinem Beitrag *Herrschaft mit menschlichem Ant-*

⁴⁹ *L. Schwienhorst-Schönberger*, Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie (BZAW 188), Berlin 1990. *Ders.*, „Auge um Auge, Zahn um Zahn“. Zu einem antijüdischen Klischee, in: *BiLi* 63 (1990) 163–175.

⁵⁰ Berges war federführend im Rahmen des 2007 gegründeten Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne“ im Forschungsfeld D: Gewalt.

⁵¹ So die Überschrift über dem Schlussabschnitt 4 ihres Artikels.

litz. *Politische Gewalt und Gottes Königreich in Daniel 7* dem problembehafteten Zusammenhang von Herrschaft und Gewalt nach. Durch seine ausführliche Exegese kommt er zum Schluss, dass Daniels Vision im Kap. 7 nach der Terrorregierung mit unmenschlichen Gesichtern eine Herrschaft, die Frieden und Gerechtigkeit bringen wird, ins Bild setzt. Er zeigt damit auch auf, dass in jenem Bereich, in dem Macht eine unabdingbare Komponente darstellt, nämlich in der Führung eines Staates, Menschen allzu oft bestialische Gewalt erleiden müssen.

Am Schluss steht schließlich die verschriftete Replik einer jungen Kollegin, *Kathrin Gies*, die couragiert genug war, am Ende der Tagung einen kritischen Kommentar aus der jungen Generation abzugeben.

Obwohl es gezielt keinen eigenen Beitrag zu Gewalt und Gottesbild gibt, ist diese Frage der rote Faden, der sich durch die ganze Tagung und damit auch durch diese Publikation zieht. Dass Menschen zu Gewalt neigen, wissen wir alle aus Erfahrung und aus der Bibel seit ihrem vierten Kapitel. Für die Theologie besteht diesbezüglich die Aufgabe, ethische und pädagogische Konzepte zu entwickeln, die zur Gewaltfreiheit, zur Durchsetzung einer egalitären Partizipation aller Mitglieder einer Gesellschaft und zur Bewahrung der gesamten Schöpfung und ihrer Geschöpfe anleiten. Für uns BibelwissenschaftlerInnen besteht die Herausforderung im hermeneutischen Umgang mit Texten, die Gewalt nicht in wünschenswerter Weise brandmarken oder sie sogar verherrlichen und daher zur *imitatio* anregen könnten. Das eigentliche und gravierendste theologische Problem liegt jedoch in der Gottesfrage. Was bedeutet es, einen allmächtigen, einen gewalttätigen oder auch einen ohnmächtigen Gott zu haben? Wie ist eine Gottheit, die Gewalt anwenden muss, um ihr Volk zu retten, heute noch zu vermitteln? Neigen, wie *Jan Assmann*⁵² ja schon vor Jahren geargwöhnt hat, monotheistische

⁵² *J. Assmann*, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1997, sowie die zahlreichen Reaktionen namhafter AlttestamentlerInnen wie z. B. *E. Zenger*, Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von Jan Assmann, in: HK 55 (2001) 186–191, oder *N. Lohfink*, Gewalt und Monotheismus, in: H. Düringer (Hrsg.), Monotheismus – Quelle der Gewalt (ArTe 125), Frankfurt a. M. 2004, 60–78; *G. Baumann*, Der alttestamentliche Gott und die Gewalt. Zeit für Differenzierungen, in: ebd., 79–91.

Symbolsysteme wirklich zu mehr Gewalt als polytheistische, weil Erstere intoleranter seien? – Die Theodizeeproblematik ist nicht nur in unserer eigenen Lebensrealität, sondern auch in biblischen Texten omnipräsent. Sie ist letztlich unlösbar und ist auch unlösbar mit dem Thema dieses Bandes verbunden.

Ein anderer zentraler Aspekt kommt ebenso nicht als eigener Beitrag zu Wort: Es ist der Gegenpol zu Machtmissbrauch, Gewalt und Krieg, nämlich die Thematik von Frieden, Sicherheit, Autonomie, Unversehrtheit und Geborgenheit. Dieser Gegenpol zu unserem Thema ist aber ebenfalls in den Beiträgen – zumindest als Hoffnung und Anspruch – omnipräsent.⁵³

⁵³ P.S. *Ein Wort zur forschungsstrategischen Ausrichtung der Tagung*: Es versteht sich von selber, dass alle Beitragenden sich bereits durch Arbeiten zu den angefragten Themenfeldern ausgewiesen haben, auch wenn noch nicht alle durch Publikationen zur Thematik von Krieg, Macht und Gewalt hervorgetreten sind. Aber gerade in der Erarbeitung neuer Aspekte von bereits beackerten Feldern besteht ja das reizvoll Neue, das ermutigt, sich noch einmal einem Thema zu widmen. Ich habe bewusst nicht nur Lehrstuhlinhaberinnen und Lehrstuhlinhaber eingeladen. Die AGAT hat sich vor zwanzig Jahren unter ihrem damaligen Vorsitzenden Erich Zenger durchgerungen, den Schwerpunkt auf den Nachwuchs und nicht auf die Pensionierten und Emeritierten zu legen, und sie hat damit viel Weitblick erwiesen. Die Erhebungen der deutschen Bischofskonferenz zum Nachwuchs in den theologischen Wissenschaften haben ergeben, dass derzeit nicht genügend Habilitierte zur Verfügung stehen, um an einzelnen Lehrstühlen tatsächlich eine qualitativ gediegene Wahlmöglichkeit zu haben. Die AGAT hatte immer wieder auch die Funktion, junge Kolleginnen und Kollegen kennenzulernen, die knapp vor oder nach Abschluss der Habilitation stehen und in das Berufungskarussell eintreten. Eine gute Präsentation vor dieser Runde mit anschließender Publikationsmöglichkeit ist bekanntlich u.U. wesentlich aufschlussreicher als ein vor Studierenden und fachfremden Kollegen unter belastenden Umständen gehaltener Kurzvortrag in einem Berufungsverfahren. Ich habe daher neben großen Beiträgen eine Reihe kürzerer angefragt, die von diesem Feld unserer Mitglieder bestritten werden. Der damalige Vorsitzende der AGAT, Ulrich Berges, hat sich zudem auf ein neues Format eingelassen, indem er mit einem Bonner Projektmitarbeiter im Doktoratsstadium die Thematik, mit der Berges ja beim Münsteraner SFB bereits erfolgreich war, präsentiert.

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. Lohfinks* 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 Wibiblex, 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.wibilex.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: I. 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 mosaikische 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 verbannen, 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. Traditions-geschichtliche 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 Einzelexegesen 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), Münterschwartzach 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. Jahnou / 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. Jahnow, 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 (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 9), Neukirchen-Vluyn 1997; *B. Heining* 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. Lohfinks* 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.), *Kompodium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh² 1999.

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 Exzellenzcluster „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. Crüsemann* 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