

BIBEL UND KIRCHE



Gewalt(tät)ige Bibel

- | | |
|--------------------------|---|
| Einführung | Wie wird Gewalt in Sprache gefasst?
<i>Moisés Mayordomo</i> |
| Grundlegung | Wie mit biblischen Gewalttexten umgehen?
<i>Ottmar Fuchs</i> |
| Exodus | Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeer-
erzählung
<i>Irmtraud Fischer</i> |
| Prophetie | Habakuks Streit mit Gott über Gewalt und
Unrecht
<i>Gerlinde Baumann</i> |
| Psalmen | Menschliche Gewalt und göttliche Gerech-
tigkeit in Psalm 7
<i>Franz Josef Backhaus</i> |
| Evangelien | Strukturen der Gewalt in Palästina zur Zeit
Jesu
<i>Martin Ebner</i> |
| Apokalypse | Gewalt in der Johannesoffenbarung
<i>Konrad Huber</i> |
| Mit anderen Augen | Das Bischofswort „Gerechter Friede“
<i>Thomas Hoppe</i> |
| Aktuell | Der zweite Band des Jesus-Buches von Papst
Benedikt XVI.
<i>Michael Theobald</i> |



Gehaltvolle Bibel



Cordula Langner (Hg.)
**Handle danach
und du wirst leben**
Reichtum und Solidarität
im Werk des Lukas

Cordula Langner (Hrsg.)
Handle danach und du wirst leben
Solidarität und Reichtum im Werk des Lukas

Format 13 x 20 cm; 300 Seiten; gebunden
€ [D] 24,90 / € [A] 25,60 / sFr 37,90
ISBN 978-3-460-30028-6

Für das Ziel, ein solidarisches Miteinander der Menschen zu erreichen, werden verschiedenste Optionen diskutiert. Bereits Jesus hat sich diesem Thema in seiner Verkündigung gestellt und in Reden und Gleichnissen aufgegriffen. Seine Beispiele, wie sie in den Texten des Lukas aufgeschrieben sind, werden im vorliegenden Buch anhand einzelner Perikopen beispielhaft vorgestellt und für die Gegenwart ausgelegt.



Fridolin Stier, Eleonore Beck
Martha Sonntag (Hrsg.)
Das Buch Ijob

Format 11,0 x 18,5 cm; 160 Seiten; gebunden
€ [D] 16,90 / € [A] 17,40 / sFr 25,90
ISBN 978-3-460-32058-1

Das biblische Buch Ijob ist einer der frühesten und eindringlichsten Texte zur Frage nach dem „Warum“ des menschlichen Leidens. Fridolin Stier (1902-1981), Tübinger Alttestamentler und sprachmächtiger Übersetzer, hat mit seiner Übertragung alt- und neutestamentlicher Texte Wege gewiesen. Anlässlich seines 30. Todestages geben Eleonore Beck und Martha Sonntag Stiers Übertragung des Buchs Ijob neu heraus.

Bestellen Sie über Ihre
Buchhandlung oder über:

bibelwerk



VersandBuchHandlung · Silberburgstraße 121 · 70176 Stuttgart

Tel. 07 11 / 6 19 20 -37 · Fax 07 11 / 6 19 20 -30 · E-Mail: impuls@bibelwerk.de · www.bibelwerk-impuls.de

- 126** **Wie wird Gewalt in Sprache gefasst?** Einführung mit Lesehilfe
Moisés Mayordomo
- 129** **„Alles ist zu unserer Belehrung geschrieben“ (Röm 15,4)**
– auch die biblischen Gewalttexte?
Ottmar Fuchs
- 138** **Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen?**
Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung
Irmtraud Fischer
- 144** **Ein „Hiob“ unter den Propheten**
Habakuks Streit mit Gott über Gewalt und Unrecht
Gerlinde Baumann
- 150** **„JHWH, mein Gott, rette mich!“**
Menschliche Gewalt und göttliche Gerechtigkeit in Psalm 7
Franz Josef Backhaus
- 159** **„... du nimmst weg, was du nicht hingelegt hast“ (Lk 19,21)**
Strukturen der Gewalt in Palästina zur Zeit Jesu
Martin Ebner
- 164** **Schrei nach Vergeltung, göttliche Gewalt und Sieg des Lammes**
Gewalt in der Johannesoffenbarung
Konrad Huber
- 169** **Das Bischofswort „Gerechter Friede“**
Ein notwendiger Perspektivenwechsel
Thomas Hoppe
- 173** **Um der Begegnung mit Jesus willen**
Der zweite Teil des Jesus-Buches von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.
Michael Theobald
- 179** **Bücherschau**
- 185** **Biblische Umschau**
- 186** **Aus den Bibelwerken**

Liebe Leserinnen und Leser,

der Weg der von Gott geduldeten Gewalt beginnt bekanntlich mit der Geschichte von Kain und Abel. Er wird fortgesetzt durch die dramatische Sintflutgeschichte und hört auch nicht mit dem Untergang der Elitetruppe des Pharaos auf. Brutalität, Zorn und Rachedurst sind aber nicht auf das Alte Testament begrenzt. Gewalttexte finden sich auch im Neuen Testament. Das neutestamentliche Buch, das am allermeisten von Gewalt durchzogen ist, ist die Johannesoffenbarung.

Wenn in der Bibel von Gewalt die Rede ist, sind viele verstört, die ihren Glauben auf die „Schrift“ gründen. Für andere führt die gewalt(tät)ige Sprache der Bibel zur strikten Ablehnung von Bibel und Religion.

Gewalt ist ein alltägliches Phänomen und ein Problem der Menschen zu allen Zeiten. Auch die Bibel präsentiert keine heile Welt, da sie mit der Wirklichkeit des Lebens von Menschen und Völkern zu tun hat. Die biblischen Erzähler haben eben nicht die Augen vor der Gewalt verschlossen oder sie gar ausgeblendet. Im Gegenteil – die Bibel deckt Gewalt schonungslos auf. Doch sie bleibt nicht dabei stehen. In vielen Texten der Bibel steht die Gewaltüberwindung im Mittelpunkt. Für diese prophetische, hoffnungsvolle Seite möchte ich auf Jes 11,6-9 „Der Säugling vor dem Schlupfloch der Natter“ oder Mi 4,1-4 „Schwerter zu Pflugscharen“ verweisen.

Die beispielhaft im Heft behandelten biblischen Texte wollen keine Systematik entwerfen, sondern Aspekte der „Gewalt im Alten und im Neuen Testament“ darlegen und ausarbeiten. In der Hoffnung, dass sich Ihnen durch die exemplarischen Beiträge die Chance eröffnet, andere Zugänge zum Problem der Gewalt zu gewinnen, verbleibe ich mit herzlichen Grüßen



Andreas Hölscher

Wie wird Gewalt in Sprache gefasst?

Thematische Einführung mit Lesehilfe

■ Gewalt hat unzählige Gesichter.¹ Am sichtbarsten ist ihre physische Seite, die sich an der Schädigung von Menschen, Tieren und Sachen zu erkennen gibt. Physische Gewalt – ob privat oder öffentlich – stellt die Asymmetrie zwischen Tätern oder Täterinnen und Opfern am deutlichsten her. Sie „verletzt“ dadurch das Recht auf physische Unversehrtheit. Deswegen ist neben dem Schmerz die Demütigung eine grundlegende Dimension jeder Gewalterfahrung. Viel verborgener sind die Mechanismen psychischer Gewalt: die perfiden Formen, Menschen zu ängstigen, einzuschüchtern oder gefügig zu machen. In diesem Feld werden Worte, Gebärden, Bilder und Symbole zu verdeckten Gewalthandlungen. Komplex gestaltet sich die negative Gewaltausübung von staatlichen, kirchlichen und anderen Institutionen. Allzu leicht können diese ihre Definitionsmacht dazu gebrauchen, um Menschen und Menschengruppen auszugrenzen, einzuschränken oder in Normen zu zwingen, aus denen unmittelbar physische Gewalt entsteht. Damit zeigt sich zugleich, dass gesellschaftliche Unrechtsstrukturen (wie Armut, fehlende medizinische Versorgung, Arbeitslosigkeit, Rechtsunsicherheit, usw.) gewaltfördernd und in sich selbst gewalttätig sein können. Die direkte Beziehung zwischen Sprache und Gewalt wird an vielen verletzenden Sprachhandlungen erkennbar: Beschimpfung, Beleidigung, Verleumdung, Diskreditierung, Abwertung, usw. So sehr Gewalt von allen Perspektiven her analysiert wird, so umstritten sind ihre Ursachen, ihre kulturelle Funktion und ihre vermeintliche Unausweichlichkeit. Erwiesenermaßen ver-

stärken mangelnde Kommunikationsfähigkeit und fehlendes Selbstvertrauen die Neigung, auf Gewalt zurückzugreifen. Die Lernpsychologie kommt daher auch zu dem ernüchternden Ergebnis, dass aggressive Reaktionen „leichter“ erlernt werden als konstruktive Bewältigungsstrategien. Wenn wir von „Gewaltspiralen“ oder vom „Teufelskreis der Gewalt“ sprechen, bekunden wir ihr Verstärkungspotential, ihre soziale Ansteckbarkeit, ihre mimetische Kraft. Gewalt muss beendet werden; Gewalt kann nicht beendet werden. Diese Ambivalenz von Überwindung und Unausweichlichkeit durchzieht auch das komplexe Verhältnis von Gewalt und Religion. Unzählige Beispiele vermögen beides zu belegen: das verstärkende Potential von Religion ebenso wie ihre eindämmende Kraft.

Dies ist nicht die erste Nummer von Bibel und Kirche zur Gewaltthematik (vgl. BiKi 3/1996: „Ein Gott der Gewalt?“) – und sie wird auch nicht die letzte sein. Es gehört zu den wichtigsten Aufgaben von Exegese und Theologie, mit ihren Mitteln auf gesellschaftliche Entwicklungen zu reagieren. Die Kirchen haben das ihrerseits getan, z.B. mit dem Bischofsschreiben „Gerechter Friede“ von 2000 oder mit der „Dekade zur Überwindung der Gewalt“ vom Ökumenischen Rat der Kirchen, deren Abschluss in diesem Jahr gefeiert wird. Die Bibelwissenschaft hat vornehmlich die Grundlagentexte des Christentums im biblischen Kanon zu bedenken:

¹ Vgl. zum Folgenden Walter Dietrich/Moisés Mayordomo, *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, Zürich, 2005 und Dies., *Art. Gewalt*, in: Frank Crüsemann u.a. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh, 2009, 210-215.

selbstkritisch (auch im eigenen Umgang mit Gewalt), ergebnisoffen, geduldig, empathisch, in ihrem historischen und gegenwärtigen Horizont und im Bewusstsein ihrer verzweigten Wirkungsgeschichte. Das ist eine anspruchsvolle Aufgabe, denn in den biblischen Texten wird Gewalt nirgendwo thematisch behandelt; vielmehr kommen verschiedene Formen von Gewalt mal mehr mal weniger prominent in unterschiedlichen Sinnzusammenhängen vor. Diese Vielfalt macht es unmöglich, aus der Bibel einheitliche und einfache Rezepte für die Gewaltproblematik entnehmen zu können. Darin liegt eine Chance, den biblischen Reichtum als Impuls für verantwortliches Denken und Handeln im Kontext christlichen Glaubens aufzunehmen. Die biblischen Bücher dokumentieren einen Dialog, der auch uns zum Zuhören und zum Mitreden einlädt. Dazu möchten auch die einzelnen Beiträge in diesem Heft verhelfen.

Lesehilfe: Die Sprache der Gewalt heute und in der Bibel

Das Wort „Gewalt“ ist im öffentlichen Diskurs allgegenwärtig. Wir verwenden es in verschiedenen Kombinationen („Staatsgewalt“, „Gewaltspirale“, „Gewaltphantasien“), in festen Schlagworten („Gewalt gegen Frauen“, „Gewalt an der Schule“), in Adjektiven („gewaltig“, „gewaltsam“) und verwandten Verben („walten“, „verwalten“). Nicht alle diese Begriffe sind negativ gefärbt. Doch: Was meinen wir, wenn wir „Gewalt“ sagen? Während viele Sprachen begrifflich zwischen physischer Gewaltanwendung und legitimer institutioneller Gewalt unterscheiden (lateinisch *violentia/potestas*, englisch *violence/power*, französisch *violence/pouvoir*), zeichnet sich der Gewaltbegriff im Deutschen durch eine besondere Offenheit aus. Die Wortgeschichte belegt mindestens vier Verwendungsweisen:

- Öffentliche Herrschaft, die an eine Rechtsordnung gebunden ist
- Territoriale Obrigkeit, Staatsgewalt bzw. deren konkrete Träger
- Verfügungs- oder tatsächliches Besitzverhältnis
- Physische Gewaltanwendung, politischer Zwang, gewaltsame Handlungen

Trotz dieser Vielfalt tendiert der gegenwärtige Sprachgebrauch immer stärker zu einer rein negativen Verwendung im Sinne von „Zwang“ und „Gewalttat“. Ähnlich wie im Deutschen ist in den Sprachen der Bibel eine genaue Grenzziehung zwischen legitimer Macht und illegitimer Gewalt sprachlich nicht genau markiert.

Das biblische Hebräisch kennt keinen eigenen und umfassenden Begriff für „Gewalt“. Stattdessen gibt es eine ganze Reihe von Wörtern, die gewaltförmige Konnotationen tragen und jeweils sehr Unterschiedliches beschreiben können: vom üblen Gewaltexzess über ambivalente Machtausübung und unvermeidlichen Energieaufwand bis zur bewundernswerten Krafftat. Menschliche und göttliche Gewalt werden überwiegend mit der gleichen Terminologie beschrieben, wodurch menschliche Gewalt sowohl legitimiert als auch in Frage gestellt werden und das Gottesbild kraftvoll, aber auch unheimlich erscheinen kann. An Nomina sind zu nennen: *el*, meist Gottesbezeichnung, zuweilen aber (z.B. Gen 31,29; Mi 2,1) „Stärke, Gewalt“; *chosqa* physische „Gewalt“ (z.B. Ri 4,3), aber auch eher psychische „Kraft, Heftigkeit“; *chamas* konkret zugefügte Gewalttat, das ange-tane Unrecht, sehr oft im sozialen Bereich; *jad* und *kaf*, „Hand“ bzw. „Handfläche“, die auch Gewalt ausüben können („in jemandes Hand geben“ oder „fallen“, z.B. Ri 6,13; Jer

12,7); *koach* „Vermögen, Tüchtigkeit, Kraft, Macht, Gewalt“; *os* „Gewalt“ (z.B. Ps 90,11), aber auch „Macht, Kraft, Festigkeit, Schutz“; *toqäf/toqäph* (nur in Ester) „Stärke, Gewalt“, aber auch „Nachdruck, Energie“.

Bei den *Verben* ist das Bild ähnlich facettenreich. *chamas* ist klar negativ gefärbt: „gewaltsam Unrecht zufügen“. *razach/ratzach* ist „morden“, während *hemit* „töten“ und *nikka* (Nif.) „(er)schlagen“ auch ethisch ambivalenter Handlungen (wie Feindabwehr, Notwehr) einschließen. Ambivalent sind *chasaq* „fest sein, stark sein, festhalten, zupacken“ und *asas* „stark sein, Macht ausüben“. Hinzu kommen Verben, die weniger physische als strukturelle Gewalt ausdrücken: *aschaq* „bedrücken, ausbeuten, erpressen“; *zarar/tzarar* „einschnüren, bedrängen, anfeinden“; *rada* „herrschen“, oft mit dem Nebensinn des Unterdrückens (z.B. Jes 14,2); *kabasch* „dienstbar machen, versklaven“ (z.B. Neh 5,5; aber auch „vergewaltigen“: Est 7,8); *nääna* II (Nif.) „erniedrigen, demütigen“, auch „vergewaltigen“ (Gen 34,2; 2 Sam 13,12.14; Ri 19,24; Klgl 5,11). Viele Verben bezeichnen zunächst ein kraftvolles Agieren und nur in bestimmten Zusammenhängen dezidiert Gewalt gegen Menschen: *schabar*, „zerbrechen, zerschlagen“; *schechat* (Pi.), „verderben, vernichten“; *naschamm* (Nif.), „veröden, verstören“; *nataz*, „niederreißen, abbrechen“ (meist von Häusern oder Altären, von Menschen aber Ps 52,7; Hiob 19,10); *ramas*, „zertreten, zertrampeln“ (von Menschen etwa 2 Kön 7,17.20); *paraz*, „einschneiden, durchbrechen“ (im Sinne von Gewaltanwendung Hos 4,2); *baqa*, „aufschlitzen, spalten“ (von Holz Gen 22,3, von Schwangeren Am 1,13).

Im Gegensatz zum Hebräischen verfügt das Griechische mit *bia/biázo* über eine

Wortfamilie für „Gewalt“ im physischen Sinne. Der neutestamentliche Gebrauch ist jedoch spärlich (7x; vgl. Apg 5,26; 21,35; Lk 16,16 parr). Zum direkten Wortfeld gehören selten gebrauchte Adjektive wie *chalepos* („gewalttätig“ Mt 8,28; 2 Tim 3,1), *skleros* („hart, streng“ Mt 25,24; Jud 15), *harpax* („räuberisch“ Mt 7,15; Lk 18,11; 1 Kor 6,10) und *anemos* („wild, grausam“ 2 Tim 3,3). Ferner gibt es eine große Anzahl von Wörtern zu den Begriffsfeldern „verletzen, schlagen, töten, kämpfen, zerstören, Krieg und Waffen“. Damit steht auch im Neuen Testament die konkrete und nicht die abstrakte Gewalt im Blickpunkt.

Insgesamt werden in der Bibel Gewaltphänomene mit einer sehr reichen Begriffspalette zur Sprache gebracht. Eine spezifische Terminologie wird selbst dort, wo sie sprachlich vorhanden wäre (griech. *bia*) kaum gebraucht. Es ist deutlich: Über „Gewalt“ als abstrakte Größe handelt die Bibel nicht. Im Blickpunkt stehen vielmehr die konkreten Ausdrucksweisen von Gewalt in schädigenden und verletzenden Handlungen. Offenbar spiegelt sich das Chaotische, Zerstörerische und Unsystematische der Gewalt auch in der auf sie Bezug nehmenden Sprache wider.

Dr. habil. Moisés Mayordomo



lehrt als Dozent für Neues Testament und antike Religionsgeschichte an der Universität Bern; Forschungsschwerpunkte: Matthäusevangelium,

Paulus, Friedensethik, Hermeneutik.

E-Mail: moises.mayordomo@theol.unibe.ch

„Alles ist zu unserer Belehrung geschrieben“ (Röm 15,4) – auch die biblischen Gewalttexte?

■ **Wie können biblische Erfahrungen und Handlungszusammenhänge in biblischen Gewalttexten mit gegenwärtigem Leben in kritische Verbindung gebracht werden? Es ist keine Lösung, bestimmte Gewalttexte aus der Schrift auszusortieren. Gibt es einen innerbiblischen Schlüssel, mit dem sich die Gewalttexte auslegen und für heute erschließen lassen?**

Von welchem Gott ist die Rede?

Die Erzählungen der Bibel kann man als eine Suche nach Gottvertrauen wahrnehmen, die die Menschen fortwährend umgetrieben hat. Die Menschen sehnen sich danach, dass sie Gott wichtig sind und sie stellen sich die Frage, in welchem Ereignis er zu „finden“ ist: in der Liebe, im Leben oder auch im Hass und in der Vernichtung?

Ist es ein Gott, der grausam zuschaut, der ins Leben ruft, um es zu zerstören, sei es aus kalter Gleichgültigkeit, sei es aus heißer Lust am Leiden? Dann schon lieber das gottlose kalte Universum mit seiner diesbezüglich absichtslosen Evolution. Und wenn er liebt, liebt er dann nur ein wenig, liebt er dann nur unter ganz bestimmten Bedingungen, gewissermaßen wenn wir brav sind? Jedes Wenn-Dann kann die Einbruchsstelle von Gewalt werden, wenn die Bedingungen und ihre Erfüllungen erzwungen sind.

Die Bibel unterstellt Gott, er habe im Lauf der geschichtlichen Begegnung mit den Menschen gelernt (was selbstverständlich den Lernprozess der Menschen selbst widerspiegelt), dass er mit Gewalt und Zwang nichts bei den Menschen erreichen kann. So verspricht Gott nach der Sintflut dem Noach einen Bund, in dem er nie wieder verderbend

eingreifen wird (vgl. Gen 9,11). Und Hos 11 zeigt die bewegende „Wandlung“ in Gott vom Zorn zum liebenden Herzen. Bis dazu, dass Gott in der Perspektive des leidenden Gottesknechtes bzw. des Jesus am Kreuz völlig auf jede Art von zwingender Herrschaft verzichtet, um so den Menschen etwas zu schenken, was sie zwischenmenschlich in dieser radikalen Bedingungslosigkeit kaum erfahren können: Güte ohne Absichten. Das Problem ist allerdings: In den Bedingtheiten der Welt ist diese göttliche Unbedingtheit nie *als solche* erfahrbar. Unendliches ist nur in den Grenzen der Endlichkeit erahnbar. Es gibt nur einen Weg dorthin, und das ist der Tod, dem schärfsten Ereignis der gewalttätigen Negation von Leben und Hoffnung. In der Hoffnung auf Gottes Rettung über den Tod hinaus wird ein solcher Glaube im Diesseits zum Ereignis eines Geliebtseins, das zumindest ansatzhaft keine Grenzen spürt.

Die biblischen Texte kommen, wie menschliches Leben und Begegnen überhaupt, ohne Wenn-Dann-Vorstellungen nicht aus. Aber sie werden überholt von anderen Texten, in denen sich das „Immer Mehr“, die immer größere Liebe Gottes, zeigt, die alle Bedingungen unter- und überschreitet. Es sind Geschichten, in denen Gott seine Liebe niemals, jedenfalls niemals endgültig zurückzieht. Selbst wenn Israel abfällt, lässt Gott sein Volk nicht im Stich. Er will die Umkehr, aber letztlich ist die Umkehr nicht die Bedingung seiner Liebe, sondern seine nicht zurückgezogene Liebe ist die Ermöglichung der Umkehr. So wandelt sich das Wenn-Dann in der Gottesvorstellung in ein Ohne-wenn-und-Aber. Bei Paulus werden die Menschen als Sünder und Sünderinnen in die rechtferti-

gende Gnade Gottes aufgenommen, noch bevor sie sich geändert haben, damit sie sich ändern können.

Gottes Barmherzigkeit ist voraussetzungslos, aber nicht blind: Er sieht die Schattenseiten und spricht die Täter schuldig, schon aus Barmherzigkeit und Gerechtigkeit den Opfern gegenüber. Aber die Beziehung mit Gott übersteigt jeden Tun-Ergehens-Zusammenhang mit seiner immer noch einmal größeren Gnade. So werden selbst die scharfen Unheilsansagen des Amos gegen das sündige Volk noch einmal überholt von der darüber hinausgehenden Hoffnung auf Rettung (vgl. Am 9, 11-15). Nirgendwo ist die Vernichtungsandrohung an sein Volk das allerletzte Wort Gottes, auch wenn es anfangs so scheint. Über die Treue Gottes geht letztlich nichts. Diese Offenheit aller Wenn-Danns in ihre unendliche Entgrenzung Gottes hinein setzt sie nicht außer Kraft, lässt sie aber auch nicht das letzte Wort sein. Die Menschen brauchen keine Angst vor Liebesentzug zu haben. Diese Liebe kann entsetzlich weh tun, wenn man die eigenen Taten der (am jüngsten Tag) unverhüllten Offenbarung dieser Liebe aussetzt. Sie schmerzt Gott selbst in Christus angesichts des Bösen und des Leids der Menschen.

In der Nachfolge des leidenden Gottesknechtes in Deuterocesaja 53 betet der leidende Gottessohn am Kreuz für die Gewalttäter (vgl. Lk 23,34). Der Kreuzestod Christi ist nicht nur die Konsequenz seines solidarischen Lebens, sondern offenbart die Universalität seiner Gnade. Denn vom Kreuz her ist das Reich Gottes nicht nur, wie im bisherigen Leben Jesu, denen geschenkt, die das Reich Gottes annehmen, sondern auch denen, die es ablehnen. Im Scheitern scheitert das Erlösungswerk gerade nicht, sondern offenbart darin erst die äußerste Radikalität der unbedingten Liebe Gottes auch denen gegenüber, die ihn zum Scheitern bringen, den Tätern, den Sündern und Sünderinnen, und das sind auch immer wieder die Gläubigen selbst.¹

Im christlichen Glauben ist der Glaube nicht die Bedingung der Liebe Gottes (dies wäre der Anfang einer Erzwingung, die in der Religionsgeschichte Millionen von Menschen schlimmster Gewalt ausgesetzt hat). Vielmehr ist er Auskunft darüber, und so die Bedingung dafür, etwas von dieser allen Menschen längst geschenkten Liebe Gottes zu wissen und aus diesem Glaubenswissen heraus das Leben zu gestalten und es, wenn nötig, zu verändern (dies wäre eine Glaube, der keine Gewalt mehr begründen kann).

Für unsere Belehrung, aber wie?

Die an gegenwärtigen Humanitätsstandards orientierte Prämisse dürfte sein, dass religiöse Offenbarungstexte keine menschliche Gewalt motivieren, legitimieren und verschärfen dürfen. Das Kriterium der Menschlichkeit, wie es im besten Selbstbewusstsein menschlicher Gesellschaften mit und ohne Aufklärung vorhanden ist, ist als jener theologische Ort anzusehen, an dem sich die Offenbarung zu bewähren hat. Das Kriterium der Menschenwürde bleibt also ein „Zeichen der Zeit“, in dessen kritischem Horizont die Bibel Autorität gewinnt oder aber an Bedeutung verliert.²

Inhaltlich sind die biblischen Texte diesbezüglich sehr unterschiedlich und zeigen beides: die Vernichtung der Freiheit anderer genauso wie den bis zur Hingabe gehenden Einsatz für sie. So hat die United Reformed Church bis 1986 die gewalttätige Apartheid der burenstämmigen Weißen bibeltheologisch (nämlich mit den israelchauvinistischen biblischen Texten) als integralem Bestandteil des eigenen christlichen Glaubens legitimiert.³ Und so kocht die gewalttätige

¹ Vgl. Helmut Merklein, *Studien zu Jesus und Paulus II.*, Tübingen 1998, 185.

² Vgl. dazu Hans-Joachim Sander, *Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie*, in: Hildegund Keul/ders. (Hg.), *Das Volk Gottes*, Würzburg 1998, 240–258.

³ Vgl. Ulrich Berner, *Erwählungsglaube und Rassismus*, in: Joachim Kügler (Hg.), *Prekäre Zeitgenossenschaft*, Berlin 2006, 134–149.

Siedlungspolitik fundamentalistischer jüdischer Kreise ähnliche Texte zur Begründung ihrer abgründigen Menschenverachtung gegenüber den Palästinensern auf.⁴ Andreas Michel ist beizupflichten: „Wer ... die Texte von Gott und Gewalt fundamentalistisch liest, gar als Anleitung zu eigenem Gewalt handeln, bewegt sich weder auf dem Niveau der Texte noch auf dem der modernen Reflexion. Wer sie hingegen nicht wahrnehmen will, kann ihnen zu entfliehen versuchen – vielleicht so lange, bis die in den Texten verdichteten Gotteserfahrungen ihn oder sie finden.“⁵

Man muss den Schleier des Nicht-wahrhaben-Wollens erst einmal wegziehen:

- die Übersetzungsentschärfungen und Abmilderungen, was schon in der griechischen Übersetzung der hebräischen „Bibel“, der Septuaginta, beginnt;
- die Ästhetisierungen, insofern es sich hier nur um besonders drastische poetische Ausgestaltungen handele;
- die Fortschrittsideologien, wonach die Gewalt das Problem nur der damaligen Zeit gewesen sei;
- die Metaphorisierungen, insofern es sich hier nur um heftige Bilder für etwas anderes, „Harmloses“ handele (aber das hilft nicht viel, denn die Bildhälfte ist ja das Bedeutende einer bestimmten Wirklich-

keit, mit ihr wird die Sachhälfte ausgelegt);

- die liturgische Zähmung (etwa in vermiedenen Texten in den Lektionaren);
- und, wohl die schlimmste Form der Entschärfung: durch Geringschätzung des Alten Testaments als einer noch unmenschlichen „Vorstufe“ der eigentlichen Glaubensgeschichte.

Letztlich sind all diese Verharmlosungen eine Geringschätzung der tiefen Ambivalenz Gottes und des Menschen selbst.⁶

Bei diesen Texten handelt es sich eben nicht um archaisch inhumane Erzählungen, zu denen wir selbstgefällig auf Distanz gehen könnten, weil wir angeblich „weiter“ seien. Die Geschichte bis zum heutigen Tag lehrt uns etwas ganz anderes. Jean-Pierre Wils trifft den Tatbestand, wenn er dafür plädiert, immer die Erinnerung daran wachzuhalten, „dass unter der Eisdecke der Zivilisation ein gähnender Abgrund von Bestialität und Gewalt klaffe. Vielleicht beginnt die fundamentalste und wichtigste Korrektur dieser Omnipräsenz der Gewalt dort, wo das Wissen um die gewalttätige Natur des Menschen keiner abstrakten Philanthropie geopfert wird.“⁷

Es bleibt, was Paulus im Dunkelkapitel Röm 7,24 formuliert, dass wir auch diesbezüglich auszurufen haben: „O ich elender Mensch!“ Dies bleibt eine Gegenwartsbezeichnung.⁸ Und wir begegnen in der Bibel ungeschützt dieser Abgründigkeit des Menschen genauso wie der Abgründigkeit Gottes. So bleibt richtig, was Paulus Röm 15,4 sagt: „Alles, was geschrieben ist, ist zu unserer Belehrung geschrieben!“ Aber wie?

Um welche Texte handelt es sich? Hier nur in Kürze ein paar Beispiele, um ein Gespür für die Wucht dieser Passagen aufkommen zu lassen. Im Überblick gesehen begegnen u. a. folgende Szenarien:

⁴ Vgl. Ulrike Bechmann/Ottmar Fuchs (Hg.), *Von Nazareth bis Bethlehem: Hoffnung und Klage*, Münster 2002.

⁵ Andreas Michel, *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament* (FAT 37), Tübingen 2003, 352.

⁶ Vgl. Franz Kamphaus, *Christliche Gewaltanschauung*, in: Hirschberg 55 (2002) 3, 123–129, 125; „Die Bibel zerreißt die Verschleierung der Gewalt. Hier wird nicht weggeschaut, sondern hingeschaut. Es muss nicht mehr verdrängt und auf andere projiziert werden“ (vgl. auch 123).

⁷ Jean-Pierre Wils, *Gewalt als anthropologische Konstante?*, in: *Concilium* 33 (1997) 4, 547–555, 548f.

⁸ Vgl. Heinrich Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg/Br. 1977, 228–235.

- Gott selbst führt Krieg gegen die Feinde und weiht sie der restlosen Vernichtung (Jes 34,1-17; 63,1-6).
- Gott ruft zur Rache an anderen Völkern und zu ihrer Vernichtung auf (Num 31,1-20; 1 Sam 15; Dtn 20,10-20; 25,17-19).
- Gott richtet sein eigenes Volk und lässt sie seinen Zorn spüren, indem er sie den Feinden ausliefert (Klgl 2; Dtn 28,15-68).
- Gott übt Gewalt gegen Einzelne (Ijob 16,6-17; Ps 88).
- Gott wird im Fluch aufgefordert, die Feinde zu vernichten (Ps 109; Ps 137,7-9; Ps 139,19-22).
- Gott rehabilitiert den Gottesknecht, der sich in Stellvertretung für die Schuld der anderen die Gewalt der Erniedrigung zufügen lässt (Jes 52,13-53,12).
- Gott richtet und quält „vor den Augen des Lammes“ diejenigen, die „das Tier anbeten“ (was sich wohl auf den Kaiserkult bezieht: Offb 14,9-11; auch 19,11-21).

Signatur der Geschichtsmacht Gottes

Wir stoßen bei den Texten, in denen Gott Gewalt ausübt, auf eine Auffassung, die in unserem Bewusstsein schier vergessen scheint, nämlich auf den Glauben an die diesseitige und darüber hinausgehende Geschichtsmächtigkeit Gottes. Die Psalmen setzen diese Geschichtsmächtigkeit Gottes voraus. Die Bitte ruft die entsprechende Hilfe an. Der Schöpfergott ist zugleich der Geschichtsgott, obgleich der Vergewisserungsweg in Israel umgekehrt verlief, nämlich von der Erfahrung des Geschichtsgottes her (vor allem im Exodusgeschehen) wird JHWH als Schöpfergott verehrt. Schöpfung heißt: Gott

ist aller Wirklichkeit mächtig. Es gibt keinen geschichtlichen Ort, auf den er sich nicht beziehen könnte, sei es durch Eingreifen oder dessen Verweigerung.

Beispielsweise Texte wie Psalm 137,8-9 „sind deshalb als *völkerkritische Schreckensbilder* trotzdem *Hoffnungsbilder*, weil Gott als mächtiger Garant oder sogar als Täter selbst im Sinne kollektiver Gerechtigkeit der Zerstörung durch Zerstörung Einhalt gebieten, den Kreislauf zerstörerischer Gewalt an der Wurzel zu unterbrechen gewillt ist. ... Die Durchsetzung göttlicher Souveränität ... geht selbst nicht wieder ohne die Gewaltigkeit Gottes vonstatten, in der eben auch positive, weil Gerechtigkeit schaffende Akzente von Gottes *Gewalttätigkeit* zum Tragen kommen.“⁹ Hier bereits zeigt sich die Spur der auch in der neutestamentlichen Apokalypse beschriebenen endzeitlichen Gewalt Gottes. Hier sind die Wurzeln des Droh- und Warnpotentials, diesen Ernst des künftigen gewaltigen Eingriffs Gottes in die Geschichte zu beherzigen (vgl. Mk 13,17ff), genauso wie des Hoffnungspotentials, das sich mit diesem Eingreifen Gottes verbindet.

Das Geheimnis der biblischen Klage ist nicht der Unglaube, dass Gott nicht eingreifen könne, weil es ihn nicht gibt oder weil er zu schwach dazu sei, sondern dass er es nicht tut, obgleich er es könnte. Warum greift er nicht mit seiner Gewalt ein? Warum ruft Jesus nicht die himmlischen Heerscharen (vgl. Joh 18,36)? Hier erweisen sich die biblischen Texte des gewaltigen Eingreifen Gottes als Erinnerungsposten, nie zu vergessen, dass er eingreifen kann und sicher einmal, endgültig, eingreifen wird, mit einer unvorstellbaren Gewalt (wie sie die Apokalypse auch schildert), die alle bestehende destruktive Gewalt gewalttätig und kompromisslos wegfegt¹⁰ und damit die Freiheit der Bösen und die „Gewalt der Ungerechtig-

⁹ Michel, Gewalt 341.

keit“¹¹ zerstört (vgl. Gen 6,11-13). Zu leicht macht sich sonst im Moratorium der göttlichen Gewalt die für die Opfer resignative und für die Täter beruhigende Einstellung breit, dass er nicht eingreifen *kann*.

Wir hätten sonst keine Hoffnung auf Gerechtigkeit, und die Opfer wären für immer verloren. Dies würde so sein, wenn es keine Auferstehung der Toten gäbe, wenn es nur den leidenden Menschensohn und nicht auch den allmächtigen Vater in Gott gäbe. Wie der Tod die letzte und schlimmste Gewalt gegenüber dem Leben darstellt, so kann nur eine noch größere Gewalt, die dem Tod ein Ende setzt, zur Auferstehung der Toten führen. In der diesseitigen Geschichte bleibt immer ein erschreckend unabgegoltener Rest. Wenn Gott zu Gunsten der Israeliten eingreift, ist dies auf Seiten der Ägypter als gewalttätige Zerstörung erfahrbar. Unter den Bedingungen der Geschichte tut die rettende Tat Gottes gleichzeitig anderen Gewalt an. Am Ende, so hoffen wir, wird seine Liebe zu jener Gewalt führen, die universal eine neue Erde ohne Leid und Tod entstehen lässt, in der weder Gott noch die Menschen mehr Leid zufügen müssen, um Bedrängte zu retten.

Nicht Nachahmung, sondern Delegation

Nun gibt es eine Reihe von Texten, wie insbesondere die Fluchpsalmen, die an Gott die Gewalt delegieren, weil die Betroffenen selbst Opfer sind und keine Gewaltmacht haben: „O Gott, zerbrich ihnen die Zähne im Mund!“ (Ps 58,7; vgl. Ps 3,8). Aber obwohl ein Teil der biblischen Gewalttexte gegen

die Feinde Israels aus Unterdrückungs- und Ohnmachtsituationen (besonders in der Exilszeit) heraus in ihrer tröstenden und hoffnungsgebenden Wirkung notwendig erscheinen, muss dieses Delegationsprogramm gerade auch dann gelten, wenn sich für die bisher Unterdrückten das Blatt gewendet hat, damit sich nicht nur die Vorzeichen der Herrschaft, sondern auch die Herrschaftsverhältnisse selbst verändern. Dann wird Gottes Stärke nicht nur von den Opfern kompensatorisch für die erlittene Gewalt aufgerufen, sondern bremst in jeder Gefahr von Hass und Gier die aktive Gewalt.¹² In akuten Konflikten ist gerade von den Mächtigen die Gewalt an Gott abzugeben und darauf zu verzichten, die eigene Macht zu missbrauchen.

Dies ist gewiss nicht die höchste Form von Spiritualität,¹³ aber doch eine notwendige, die in einer bestimmten gewaltgefährlichen Situation das Schlimmste verhindert und vor allem die Erstreaktion blockiert. Wer noch nicht so weit ist, die andere Wange hinzuhalten, wird wenigstens im Gewaltaufruf Gottes die eigene Gewalt hintan stellen. Aber wird dann die Gottesbeziehung nicht für die Triebabfuhr des Menschen instrumentalisiert? Aber vielleicht will er sich gerade in diesen geschichtlichen Dienst stellen?

Auch hier geht es nicht nur um Texte im Alten Testament. Paulus radikalisiert diesen Zusammenhang in Röm 12,17-21 und legt ihn auf alle Menschen und Situationen aus:

Vergeltet niemand Böses mit Bösem! Seid allen Menschen gegenüber auf Gutes bedacht! ... Rächt euch nicht selber, liebe Brüder, sondern lasst Raum für den Zorn (Gottes); denn in der Schrift steht: Mein ist die Rache, ich werde vergelten, spricht der Herr. Viel mehr: Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm zu essen, wenn er Durst hat, gib ihm zu trinken; tust du das, dann sammelst du glühende Kohlen auf sein Haupt. Lass dich nicht

¹⁰ Vgl. dazu Manfred Görg, „Der „schlagende“ Gott in der „älteren“ Bibel, in: BIKI 51 (1996), 94–100, 100.

¹¹ Vgl. Jon Sobrino, Die Gewalt der Ungerechtigkeit, in: Conc 33 (1997), 477–486.

¹² Vgl. Stephan Wyss, Fluchen. Ohnmächtige und mächtige Rede der Ohnmacht, Freiburg (Schweiz) 1984.

¹³ Vgl. Ottmar Fuchs, Fluch und Klage als biblische Herausforderung, in: BIKI 50 (1995) 1/2, 64–75.

vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute.¹⁴ (Röm 12,17–21)

Die Aussicht auf die Rache Gottes verhindert nicht nur Gewalt, sondern ermöglicht in ihrem Rücken die Feindesliebe, genauer Taten der Feindesliebe, die aber letztlich endzeitliche Taten des Feindeshasses sind (vgl. auch Lev 19,18). Auch hier findet sich gewiss nicht die Höchstform von gewaltabrüstender Motivationsarbeit. Immerhin begegnet damit eine biblische Version, mit der Gewaltsucht der Menschen so umzugehen, dass jedenfalls *menschliche* Gewalt die Menschen nicht mehr erreicht. Und dann ist es immer noch einmal eine Frage, wie die Überantwortung an die Rache Gottes in der Gnade Gottes selber aussieht. Letztlich wird das Ganze seiner Verfügbarkeit und auch jenem Rechtfertigungshandeln Gottes übergeben, die Paulus so intensiv zu präzisieren wusste.¹⁵

Erschrecken über uns selbst

Es gibt keine einheitliche Hermeneutik,¹⁶ die bezüglich aller biblischen Texte anzuwenden sei. Wehe den Menschen, wenn man einen Kategorienfehler begeht, wenn man zum Beispiel die Gewalttexte in der Kategorie der Nachahmung begreift. Wo mit Hilfe gewalterzählender Texte und ihrer wörtlichen Auslegung zerstörerische Haltungen verschärft werden, steht dies „im Widerspruch zur *evangeliumsgemäßen Gerechtigkeit oder Liebe*“.¹⁷ Angesichts der vielen unterschiedlichen, auch widersprüchlichen Texte in der Bibel muss man sich also zwischen der Nachahmungshermeneutik und jener Hermeneutik, die sich eine Konfrontation mit den biblischen Texten erlaubt, bewegen können.¹⁸ Letztere eröffnet dem Menschen, wie er (bzw. sein Gottesbild) ist bzw. zu sein vermag, und lässt ihn *davor erschrecken* und *dagegen angehen*.

Dann wirken die Gewalttexte um so elementarer, als sie im Horizont der Umkehr unsere eigenen, wirklichen und potentiellen Täteranteile offen legen. So dass wir das Entsetzen vor den Texten mit dem Entsetzen vor uns selbst verbinden, weil wir angesichts dieser Texte die Versuchung spüren, gerade einen solchen gewalttätigen Gott und eine solche gewalttätige Lösung der Probleme zu wollen! So sind es Selbsterkennungstexte, die uns unsere eigene Gewaltanfälligkeit vor Augen führen, um uns rechtzeitig zu warnen und zu schützen vor den Eruptionen der Gewalt.¹⁹ Entlarvt sich so das Nicht-wahrhaben-Wollen der Gewalttexte als Nicht-wahrhaben-Wollen unserer eigenen Gewalttiefen und möglicherweise bereits schon (besonders struktureller und globaler) Gewaltrealitäten? Folglich sind diese Texte tatsächlich zu unserer Belehrung geschrieben, dass wir in diesen Untiefen der Offenbarung unsere eigenen Untiefen sehen. Damit wir offen werden für die „ganz anderen“ biblischen Gewalttexte, die zugleich die schärfste Gewaltkritik beinhalten.

Die Lösung liegt also nicht darin, ganz bestimmte Gewalttexte aus der Schrift auszusortieren, weil man sie nicht mit irgendei-

¹⁴ Paulus zitiert hier Dtn 32,35.41 und Spr 25,21ff. Vgl. Wolfgang Langer, Gewaltlosigkeit. Neutestamentliche Perspektiven, in: Katechetische Blätter 107 (1982) 6, 424–431, 427.

¹⁵ Vgl. Ottmar Fuchs, Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit, Regensburg 2009, 110–165.

¹⁶ Unter Hermeneutik verstehe ich nicht nur das Verstehen von Texten, sondern ein Begegnungsgeschehen mit allen seinen Anteilen: Verstehen und Unverständnis, Einverständnis und Widerspruch, Liebe und Hass, Zorn und Hingabe, vgl. Ottmar Fuchs, Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift, Stuttgart 2004.

¹⁷ Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115, Bonn 1993, 103, vgl. auch 49. Damit wird wahrgenommen, dass gewisse biblische Texte für solche Ableitungen herangezogen werden können, wenn man diese nicht von anderen biblischen Texten korrigiert sein lässt, die von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sprechen.

¹⁸ Vgl. dazu Ulrike Bechmann, Wenn heilige Texte unheilig sind, in: BiKi 57 (2002), 208–214.

¹⁹ Vgl. Kamphaus, Gewaltanschauung 125: „Man kann aber auch mit der Bibel lernen, die eigene Gewaltverhaftung wahrzunehmen.“ Vgl. Ottmar Fuchs, Im Raum der Poesie, Ostfildern 2011, 28ff, 82.

nem bestimmten Gottesbild, das an anderer Stelle in der Bibel vorkommt, in Übereinstimmung bringen kann. Dies wäre der Fehler des Markion im zweiten Jahrhundert, der die Schriften „heiliger“ machen wollte als sie wirklich sind. Die kirchliche Kanonbildung ist ihm nicht gefolgt. Folglich ist davon abzurücken, die Bibel als etwas zu sehen, worin es nur das Gute, das Heilige und das Heil gäbe. Ungeschminkt befindet sich das Unheile und Unheilige in den Heiligen Schriften, auch wenn beides vom Heiligen berührt wird.²⁰ Die Bibel ist die Offenbarung Gottes, wie sie sich in den Menschen, in ihrer Bosheit wie auch in ihrer Gutheit, in ihrem Hass wie auch in ihrer Liebe, in ihrer Unterdrückung wie auch in ihrer Gerechtigkeit bricht,²¹ und darin nicht anders als die darauf folgende Geschichte der Kirchen. Die Missverständnisse, auch die dunklen Seiten, die sich in der Begegnung mit Gott zeigen, „offenbaren“ den Menschen die Zwiespältigkeit ihres eigenen Glaubens: im Erschrecken vor sich und in der Furcht vor Gott.

Wir begegnen in den Geschichten der Bibel dem Abgrund unserer eigenen Gewalt und einer Geschichtsmächtigkeit Gottes, die in diesem Äon nicht ohne Schatten zu erfahren ist.

„Martyriale“ Hermeneutik

Wo Menschen in Solidarität und Stellvertretung für andere Gewalt an sich selbst ausüben lassen, keine Gegengewalt entgegen-

stellen, begegnet eine völlig andere Sorte von „Gewalttexten“: angeführt vom leidenden Gottesknecht im Jesajabuch und vom leidenden Gottessohn am Kreuz, der vom Kreuz her die erlittene Gewalt als Liebe zurückgibt.²² Beide Szenen setzten reale Gewalt voraus und lassen etwas aufscheinen, was Horst Eberhard Richter sozialanthropologisch so formuliert hat: Wer nicht leiden will, muss hassen!²³ Nur diese Gewalttexte sind zur „Nachahmung“ geschrieben: zur Selbstbenachteiligung um anderer, auch noch der Unversehrtheit der Täter, willen, also zum Martyrium. Nicht zum Martyrium der Selbstmordattentäter, die den Teufelskreis der Gewalt ins Unermessliche steigern, sondern zum christlichen Martyrium: „Es ist besser, Opfer zu sein, als gewalttätiger Sieger.“²⁴ Hier sind all jene im Blickfeld, die um der Gerechtigkeit willen rechtzeitig teilen, um nicht später töten zu müssen (vgl. Mt 2,13-18), die um der Gewalteindämmung willen mehr Gewalt (direkter und struktureller Art), beginnend mit den ersten Nachteilen, aushalten und erleiden als zufügen. Am Schluss in dessen Konsequenz eher sich töten lassen als töten.

Dies sind die Gewalttexte, die den Christen und Christinnen einen authentischen innerbiblischen „Schlüssel“ an die Hand geben, der allen anderen Gewalttexten die „Mitte“ ihrer Bedeutung und Auslegung erschließt. Auch diese Texte erzählen von Gewalt, aber inhaltlich und perspektivisch anders, nicht vom Täter, sondern vom Opfer her: Wenn Gottesknecht und Gottessohn Gewalt an sich ausgeübt sein lassen, mit der gewaltlosen Gegenmacht des eigenen Körpers. Er wird als Widerstand eingesetzt. Entgegen dem verständlichen Drang des Selbsterhalts: davonlaufen, statt standhalten; Gewalt herbeirufen bzw. anwenden, statt mit dem eigenen Leib und Leben zu widerstehen (der von den Gegnern erst einmal aus dem Weg geräumt werden muss, damit sie entweder weitermachen

²⁰ Vgl. Ottmar Fuchs, Klerus im Prekariat, in: ThQ 190 (2010) 4, 304–318, 311ff.

²¹ Vgl. allein die beiden Titel der Aufsätze Norbert Lohfink, Das Alte Testament. Aufdeckung und Größe der Gewalt, und: Adrian Schenker, Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament, in: BiKi 37 (1982), 38–44 bzw. 44–50.

²² Vgl. Raimund Schwager, Jesus im Heilsdrama, Innsbruck 1990, 146; ders., Gewalt als anthropologische Konstante?, in: Conc 33 (1997) 4, 555–564.

²³ Vgl. Horst E. Richter, Wer nicht leiden will, muß hassen. Zur Epidemie der Gewalt, Hamburg 1993.

²⁴ Kamphaus, Gewaltanschauung 126.

können oder auch gerade dadurch gestoppt werden); Täter zerstören, statt sie zu schützen. Immerhin wird Kain gezeichnet, damit keiner ihn erschlage. Sonst würde er der siebenfachen Rache Gottes verfallen (vgl. Gen 4,15).

Wenn man einmal diese Blickrichtung eingenommen hat, findet man eindrucksvolle Texte, die diese Dynamik bibelintern thematisieren und begründen, im weiten Bogen zwischen Sintflut und den Evangelien, insofern JHWH in Gen 9,17 verspricht, nie mehr mit solcher Gewalt einzugreifen, und insofern Jesus in den Evangelien das Gebot der Feindesliebe formuliert und keine himmlischen Heerscharen herbeiruft.

Der Weg der Kirche

Trotz dieser biblischen Dynamik bleibt die Frage noch unbeantwortet: Was ist die Bedingung dafür, dass sich die Gläubigen für diese Lesart entscheiden: vom Leid-Zufügen zum Leid-Ertragen? Diese gewaltkritischen „martyrialen“ Texte stehen zwar in der Bibel, aber was hindert die Menschen (und was hat sie oft genug nicht daran gehindert), gewaltlegitimierende Texte vorzuziehen?

Hier gibt es nur eine Antwort, und nun knüpfe ich an das eingangs Gesagte an, nämlich insofern die Gläubigen die Bibel im Geist des Gottes lesen, den sie als Liebe und Freiheit glauben, im Geiste des Auferstandenen, der so mit der Gewalt der Menschen umgegangen ist und davon bleibend mit seinen Wundmalen gezeichnet ist. Für die Vergewisserung (gegen viele innerkirchliche und gesellschaftliche Plausibilitäten) dieser Umkehr braucht es einen sozialen Zusammenhang, der im Umgang miteinander und mit anderen diese Sichtweise der biblischen Texte trägt.

Je mehr sich das Volk Gottes dazu die entsprechenden Geschichten erzählt (oder im Blick auf vergangene und gegenwärtige

„Heilige“ und Vorbilder erzählen lässt), desto mehr vermag jene *Bereitschaft zu entstehen, die sowohl die jetzige wie auch die endzeitliche Gewalt einzig und allein an Gott delegiert und zwar in dem Bewusstsein der permanenten Gefährdung und Versuchung, die Gewalt selbst in die Hand zu nehmen*. Die biblische Botschaft legt die Menschen als sündig im Sinne von gewalttätig offen, verkündet zugleich einen Gott, der die Sünder und Sünderinnen immer wieder in seine Liebe und Gerechtigkeit aufnimmt und nicht zerstört. Wer in Verkündigung und Glaube Gott diese unbedingte Liebe abzunehmen vermag, wird vom Zentrum seiner Existenz her nicht mehr gewalttätig sein müssen. Allein die Gnade ist der Gewalt gewachsen.

Die soziale Hermeneutik der Kirchen bedingt die Bibelhermeneutik und umgekehrt. Genau dies vertritt auch die Päpstliche Bibelkommission, wenn sie schreibt, dass „der Fundamentalismus die Interpretation der Bibel von der Tradition (trennt)“,²⁵ also vom Kirchenbezug ablöst und deshalb auf die wörtliche und darin durchgehend nachahmungsheischende Selbstausslegung der Schrift angewiesen ist. Die direkte, sich unterwerfende Bindung an den Buchstaben ersetzt die rezipient inspirierte Begegnung in Verbindlichkeit. Wo sich aber die Schrift mit der im Geist Gottes verheißenen Orientierung der Gläubigen und ihrer Gemeinden verbindet, wächst auch die Freiheit und darin die entsprechende Verantwortung sowohl den Texten wie auch den jetzt lebenden Menschen gegenüber, sei es im Widerspruch, sei es in der Nachfolge. Christlicher und kirchlicher Existenz, die sich zu Gunsten der Benachteiligten in Gottes Namen benachteiligen lässt, gehen bestimmte biblische Texte (und ihr Zusammenhang) ganz anders auf als wenn sie überall ihren Vorteil suchten. Wie sie miteinander umgehen, mit anderen umgehen, so gehen sie

²⁵ Bibelkommission, Interpretation 63.

mit der Bibel um. Bestimmte biblische Texte greifen in unserem Leben deshalb, weil wir, so oder so, im Guten wie im Bösen, eine Sehnsucht, einen Trieb danach, eine anfanghafte Erfahrung davon haben. Die Kriterien dafür, welchen Texten nachzufolgen ist, sind klar. Jon Sobrino weist den praktisch hermeneutischen Weg, auf dem sich „letzten Endes ... die *Bereitschaft zum Martyrium um der Gerechtigkeit willen* als christliche Einstellung zur Gewalt“ erweist.²⁶

So komme ich am Ende nochmals auf jene Stelle im Römerbrief zu sprechen, die die Bemerkung, dass alles zu unserer Belehrung geschrieben sei, weiter führt:

Damit wir durch Geduld und durch den Trost der Schrift Hoffnung haben. ... Darum nehmt einander an, wie auch Christus uns angenommen hat, zur Ehre Gottes (Röm 15,4 und 7).

Damit auf das Jahrtausend eines dominant gewalttätigen Christentums nun ein Jahrtausend folgen kann, in dem sich christliches und kirchliches Leben eher der Hingabe und „Stellvertretung“²⁷ aussetzt als der Bezwingung anderer, eher der Ermächtigung als der Bemächtigung.

Die Kraft dazu gewinnen wir aber nicht nur aus der Hoffnung auf die einmal zum Vorschein kommende endgültige Geschichtsmacht Gottes gegenüber den zerstörenden Gewalten der Erde, sondern auch daraus, dass er uns jetzt bereits auf diesem Weg der Gewaltblockierung und Gewaltminderung begleitet und, wie er am Kreuz diesen Weg selber bis ans Ende ausgehalten hat, auch diesen Weg mit aushält und mitträgt (vgl. Röm 8,26). Denn genau das macht seine Glaubwürdigkeit

aus: Er wird später seine für alle letztlich rettende Gewalt zugunsten der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit einsetzen, *weil* er sich jetzt bereits nicht aus der Notwendigkeit von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit und den entsprechenden Konsequenzen heraushält. Warum er jetzt in der Form dessen eingreift, der die Gewalt aushält und als Liebe zurückspiegelt, bleibt uns genau so verborgen wie die Antwort auf die Frage danach, warum er nicht von vorneherein die himmlische Erde durchgesetzt hat. Es wäre uns und ihm viel Leid erspart geblieben. Mit diesen Fragen gehen wir Menschen einst mit Gott ins Gericht.²⁸

Zusammenfassung

Die Gewalttexte der Bibel verlangen nach einer angemessenen Hermeneutik. Der Beitrag zeigt Möglichkeiten auf, wie heutige Leser und Leserinnen mit diesen Texten konstruktiv umgehen können, und auch, welche Wege nicht gangbar sind (Nachahmungshermeneutik / fundamentalistische Lesart). Martyriale Texte eröffnen den Menschen einen Weg zur Durchbrechung der Gewalt.

Prof. Dr. Ottmar Fuchs



*lehrt Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.
E-Mail: ottmar.fuchs@uni-tuebingen.de*

²⁶ Jon Sobrino, Die Erlösung der Gewalt, in: Conc 33 (1997) 4, 486-494, 492.

²⁷ An dieser Stelle verbinden sich die vorliegenden Überlegungen mit dem entsprechenden Diskurs zur Stellvertretung, vgl. Ruth Fehling, „Jesus ist für unsere Sünden gestorben“. Eine praktisch-theologische Hermeneutik, Stuttgart 2010.

²⁸ Vgl. Fuchs, Gericht 77-111.

Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen?

Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung

■ Die Erzählung von der Rettung am Schilfmeer fokussiert das Entkommen der Schwachen vor der Übermacht der militärisch haushoch Überlegenen. Dabei kämpft die Gottheit Israels gegen den sich als Gott aufspielenden Pharaon und setzt der Unterdrückung seines Volkes ein Ende.

■ Als Alttestamentlerin werde ich um Ostern

herum häufig angesprochen, warum wir ChristInnen denn an einem Freudentag wie dem der Auferstehung so „garstige alttestamentliche Texte“ hören müssten, in denen davon erzählt werde, dass Gott massenhaft Leute in den Tod schickt, um sein Volk zu retten. Es ist offenkundig, dass bei solchen Menschen, die von der Rettung am Schilfmeer hören und sich spontan mit den Ägyptern identifizieren, die Empathie in eine Richtung gelenkt wird, die der Bibeltext von Ex 1-15 nicht vorsieht. Einer der Hauptgründe für eine solche Rezeption der zentralen Rettungserzählung der Hebräischen Bibel ist sicher in der mangelnden Kenntnis des biblischen Textes gelegen; wer den Kontext nicht kennt, kann Ex 14-15 nicht wirklich verstehen. Aber – ich bedaure es, dies noch immer (oder schon wieder?) wahrnehmen zu müssen – hinter solchem Un-Verständnis steckt auch eine gewaltige Portion antijüdischer Ressentiments: Den rachesüchtigen „alttestamentarischen“ Gott will man in jenem Gottesdienst, der die Überwindung des Todes feiert, nicht mit dem so liebenden christlichen Gott in Verbindung bringen. Dass ChristInnen für dieses Geschehen der Heilsrelevanz des Todes Jesu sich an allen Orten Kreuze aufhängen,

die den zu Tode Gefolterten an seinem Foltergerät zeigen, und bekennen, dass ein solcher Tod im Heilsplan des christlichen Vatersgottes vorgesehen war, wird dabei seltsamerweise nicht als Problem im Themenfeld der Gewalt wahrgenommen.

Die Schilfmeergeschichte im Kontext der Exoduserzählungen

Wer bloß die Erzählung und den sie widerspiegelnden Jubel (Ex 14,17-15,21) über die untergehende Elitetruppe Ägyptens kennt und sich die lange Vorgeschichte dazu nicht bewusst macht, nimmt eine Kriegshandlung wahr, die zwischen ungleichen Gegnern ausgetragen wird: Auf der einen Seite der Pharaon mit seinen Superwaffen, den Streitwagen, auf der anderen Seite ein allmächtiger Gott, der gleichsam wie ein Theaterregisseur die Szene arrangiert, als Waffe Zugriff auf Naturgewalten hat (14,19-30) und selbst die Entscheidungen des Pharaons zu beeinflussen imstande ist (14,1-18).¹ Israel wird in dieser Geschichte nicht als Gegenüber im Kampf wahrgenommen; das Volk ist vielmehr Objekt der göttlichen Rettung. In welcher Lage es sich wirklich befindet, wird jedoch lange Kapitel vorher ausführlich dargestellt.

Der verordnete Genozid am jüdischen Volk: Ex 1-2

Das Exodusbuch beginnt mit der Feststel-

¹ Die Schilfmeergeschichte ist aus mehreren Erzählsträngen von unterschiedlicher Herkunft zusammengesetzt; diesem Faktum kann hier nicht näher nachgegangen werden. Vgl. etwa den Forschungsüberblick bei Jan Christian Gertz, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung (FRLANT 186), Göttingen 2000, 189-232.

lung, dass die Verheißung an die Erzeltern, zu einem großen Volk zu werden, sich in Ägypten nach dem Tode Josefs erfüllt hat (Ex 1,1-6). Im Gesamt des Pentateuchs liest sich die Notiz von der zahlreichen Vermehrung der Kinder Israels in 1,7 als Erfüllung des Schöpfungsauftrags in Gen 1,28 (P).

Aber just aus dieser schöpfungsgemäßen Erfüllung des Menschengeschlechts im Volk Israel und aus dem Umstand, dass sich diese außerhalb des Landes, in Ägypten, vollzieht, erwächst das Problem, dass die Mehrung Israels vom Gastvolk nicht als Segen (so vorgesehen in Gen 12,2-3!), sondern als Bedrohung wahrgenommen wird (Ex 1,9f). Der Pharao als Vertreter Ägyptens fasst in seiner Rede alle (bis heute üblichen) Vorurteile gegenüber Fremden zusammen: Sie seien faul, hätten zu viele Kinder und überfremdeten das eigene Volk, sodass für die innere Sicherheit bei einem Aufstand oder im Kriegsfall Gefahr drohe. Seine Strategie, Israel als starkes Volk in den Griff zu bekommen, ist Erschwerung der Arbeit und Erhöhung des Leistungsdrucks. Als all dies nichts hilft und Israel sich weiterhin vermehrt (V. 12), wird das Volk zwangsversklavt (V. 13f). Zudem wird den Hebammen der Befehl zu einem perfiden Genozid gegeben: Das Volk soll dezimiert werden, indem man die männlichen Neugeborenen tötet. In patriarchalen, patrilinear geordneten Gesellschaften verliert ein Volk seine Identität, wenn ihm die Männer, die Erbe und Stammbaum weiterführen, genommen werden. Die Mädchen solle man nach dem Befehl des Pharaos jedoch ausdrücklich am Leben lassen – Sklavinnen kann man offenkundig immer brauchen.

Die Hebammen verweigern jedoch den Gehorsam und reden sich darauf hinaus, dass

sie jeweils zu spät zu den Geburten kämen, da die israelitischen Frauen so lebenskräftig seien, dass sie allein gebären würden. Da der Pharao bei den Geburtshelferinnen seinen Befehl nicht durchsetzen kann, erteilt er dem gesamten Volk den Auftrag, alle männlichen Hebräerkinde in den Nil zu werfen, die Mädchen jedoch am Leben zu lassen.

Cheryl Exum² hat bereits festgestellt, dass es aus der Sichtweise des Pharaos wesentlich sinnvoller gewesen wäre, die weiblichen Mitglieder des Volkes auszumerzen, da nicht nur die Hebammen den Befehl verweigern, sondern im Folgenden alle Frauen über ethnische und soziale Grenzen hinweg zusammenarbeiten: Die Tochter Levis, die den Moseknaben gebiert, setzt den pharaonischen Befehl zwar wortwörtlich um, indem sie das Kind im Nil aussetzt, sie legt es allerdings in ein schwimmendes Körbchen, und die Schwester des Knaben stellt sich als Wache dazu. Die Pharaonentochter rettet den als Hebräerknaben erkannten Säugling in Zusammenarbeit mit ihrem Gefolge, bespricht mit der Schwester des Kindes dessen unmittelbares Schicksal und stimmt zu, dass eine hebräische Amme – die eigene Mutter – das Kind stillt (Ex 2,1-10).

Freilich schließt sich dieser durch die Kooperation so vieler Frauen gerettete Knabe im Erwachsenenalter den männlichen Konfliktlösungsstrategien an: Er erschlägt einen Ägypter, der einen Hebräer schlug (2,11f), und wird dabei offensichtlich beobachtet (2,13f). Als man ihm droht, seine Tat öffentlich zu machen, muss Mose fliehen: Der Gerettete hat sich selber in die von den Unterdrückern kreierte Sphäre des Todes begeben.³

Israels Gott nimmt das Leid des versklavten Volkes wahr

Ausgerechnet dem Geretteten (von der Erzählstrategie her wird nur sein Schicksal vorgestellt), der sich der Rettung nur bedingt

² Vgl. J. Cheryl Exum, „You Shall Let Every Daughter Live“, *Semeia* 28 (1983), 63-82; 63, sowie zur gesamten Erzählung: Jopie Siebert-Hommes, *Let the Daughters Live!* (BIS 37), Leiden 1998.

³ Vgl. das Wortfeld „sterben/Tod“ als Leitmotiv in Ex 2,11-15 bei Irmtraud Fischer, *Gottesstreiterinnen*, Stuttgart 2006, 172-175.

als würdig erweist, sich aber schließlich in seinem Exil in Midian gegen Unterdrückung und Unrecht für die Priestertöchter einsetzt (2,15–22), erscheint die Gottheit Israels. JHWH sagt Mose zu, dass er die Not des Volkes gesehen, den Schrei der Unterdrückten gehört habe (3,7.9) und bereit sei, sein Volk aus dem Sklavenhaus zu befreien. Die so genannte „Berufung des Mose“, die in der Offenbarung des göttlichen Namens gipfelt, identifiziert die nun gegen die Unterdrückung Partei nehmende Gottheit mit jener der Erzeltern und das Land, in das das aus Ägypten ausziehende Volk unterwegs sein wird, als Verheißungsland der Ahnen. Dabei wird die im Dtn gebräuchliche Bezeichnung für das Land, „in dem Milch und Honig fließen“, bereits vorweggenommen.⁴ Als weiterer Aspekt der Vorwegnahme erzählerischer Motive ist der in den sog. „Murrerzählungen“ während des Zuges durch die Wüste breit ausgeführte Gegensatz zwischen Volk und beauftragter Führung (Richteramt: Ex 18; Prophetie: Num 11f; Priestertum: Num 16–18) zu erheben: Der berufene Leiter des bevorstehenden Exodus hat nicht nur vor dem Pharao ein Autoritätsproblem (Ex 3,11.19), sondern auch vor seinem eigenen Volk (Ex 3,13; 4,1–9).

Vom Kräftemessen zweier „Götter“: Die Plagenerzählungen

Die bereits in der Erzählung um die Beauftragung Moses angekündigten Verhandlungen mit dem Pharao, das unterdrückte Volk ziehen zu lassen, um seine Gottheit am Gottesberg bzw. in der Wüste anzubeten (3,18; 5,1.3 u.ö.), sind nicht als Kräftemessen zweier politischer Führungsfiguren, sondern zweier „Götter“ gestaltet. Der Pharao kennt die Gottheit Israels nicht und anerkennt sie auch nicht (5,2). Im Gegenteil, die geäußerte Bitte führt zur Verschärfung der Unterdrückung, da der Despot den Wunsch nach Got-

tesverehrung als Zeichen mangelnder Auslastung bei der Arbeit auslegt und den massiven Vorwurf der Arbeitsunwilligkeit und Faulheit seiner Versklavten mit verschärftem Leistungspensum beantwortet (5,6–14). Die Ankündigung der Befreiung bewirkt damit für die zu Befreienden nicht nur weiterhin andauernde, sondern auch noch qualitativ verschärfte Unterdrückung, was denn auch sofort zu einem Autoritätskonflikt mit den Sprechern der Versklavten und den zur Herausführung aus Ägypten beauftragten Geschwistern Mose und Aaron (5,20f; nicht genannt wird die dritte Führungsfigur Mirjam!) führt.

Der Machtkampf zwischen der wohl nicht mehr als Nationalgott, sondern bereits als universal vorgestellten Gottheit Israels und dem ägyptischen Herrscher wird in den Plagenerzählungen breit entfaltet. Der Pharao, der an seiner Macht nicht zweifelt, wird als wankelmütiger Tyrann mit ihm absolut zugehanem Hofstaat, mantischem Personal und Untertanen vorgestellt, Ägypten damit als konformer Machtblock ohne Erbarmen präsentiert. Wenn jedoch die Weigerung des Großkönigs als Tat und Plan JHWHs deklariert wird, und die Weigerung des Pharaos, das versklavte Volk zu entlassen, als gottgewollte Verstockung erklärt wird, so mag das für Heutige als Ausdruck eines problematischen Gottesverständnisses erscheinen. Für den Alten Orient war dies aber ein Lösungsversuch der Theodizeefrage: Warum lässt unsere Gottheit, die doch retten will, es zu, dass die Unterdrückung noch gesteigert wird? Ist diese Gottheit zu schwach zum Retten und daher dem Pharao unterlegen? All diese Fragen führen – nicht nur im Exodusbuch, sondern auch in den sog. Völkersprüchen der Prophetiebücher – zur These, dass

⁴ Die literarische Genese dieses Kapitels ist bis heute höchst umstritten und bietet einen Kampfplatz für unterschiedlichste Pen-tateuchkonzepte.

JHWH weder zu schwach noch zu zögerlich ist, sondern die Verzögerung der Rettung von ihm selber provoziert sei: Sie dient dem Erweis seiner Macht. Deren Demonstration wird dadurch noch gesteigert, dass selbst Großreiche vorerst als Werkzeuge Gottes benutzt werden; wenn sie jedoch diese Funktion nicht dem Willen JHWHs gemäß ausführen, müssen auch sie schließlich erkennen, dass nur das geschieht, was in seinen Plänen steht, nämlich die Rettung seines Volkes. Die Erzählungen über die Plagen (Ex 7-11), die nach und nach alle Lebensgrundlagen Ägyptens schädigen, beim Pharao jedoch zu keinem Umdenken führen, erweisen alleine durch ihre Vielzahl die Massivität der Warnung JHWHs vor der Missachtung seines Heilsplans für sein Volk. Mit der Leichtigkeit des Wortes versteht die Gottheit einzugreifen, findet jedoch bei der unterdrückenden Großmacht jeweils kein Gehör. Erst nach diesem noch immer unentschiedenen Machtkampf greift die Gottheit Israels zum letzten Mittel, die die Tötung von Menschen aus dem Volk der Sklavenhalter mitbedingt.

Die letzte Plage als Motivumkehr

Die Erzählung über die letzte der Plagen, die zugleich als Ätiologie, als Gründungslegende des Pessachfestes, gestaltet ist, muss vom literarischen Standpunkt aus als Umkehr eines Motivs gelesen werden: Stand am Anfang der Unterdrückung der Befehl zur Tötung aller Hebräerknaben und wurde ganz Ägypten verpflichtet, dieser Anweisung zu folgen, so greift die letzte Plage gerade darauf zurück. Zwar soll nur jede männliche *Erstgeburt* der Ägypter sterben und nicht *alle* männlichen Kinder dieses Volkes, aber dennoch ist in dieser letzten Plage der Ansatz der reziproken Vergeltung zu erkennen. Was der Pharao noch viel gräulicher ausgedacht und durchgesetzt hat, fällt in Ansätzen nun auf ihn selber zurück. Er verliert alle

Erstgeborenen seines Volkes, da er nicht bereit war, die Macht der Gottheit JHWH anzuerkennen. Der Götterkampf kommt damit zu einem vorläufigen Abschluss, da Israel tatsächlich in den Wirren um den Tod der ägyptischen Erstgeborenen die Flucht (vgl. Ex 14,5) bzw. das Verlassen des Landes gelingt. Das letzte Aufbäumen des Pharaos, der – ein letztes Mal – seine Meinung ändert und das sich schon an der Grenze befindliche Sklavenvolk zurückholen will, endet schließlich im Untergang der dem Fußvolk Israel nachjagenden ägyptischen Truppe.

Militärische Supermacht gegen ziviles Barfußvolk mit machtvoller Gottheit

Die Rettung am Schilfmeer wird – in allen Varianten der Erzählung – als militärische Sensation dargestellt. Das völlig unbewaffnet fliehende Zivilvolk steht der bis an die Zähne bewaffneten Elitetruppe des Pharaos gegenüber. Den Lesenden wird deutlich gemacht, dass Gewaltanwendung ohne Möglichkeit von nennenswerter Gegenwehr unmittelbar zu erwarten ist. Wenn Israel vor dem völligen Untergang bewahrt wird, dann nicht durch eigene Stärke, sondern nur durch das Eingreifen seines Gottes, der verhindert, dass das Militär auf die Flüchtlinge trifft. JHWH wird nicht nur als Herr der Geschichte dargestellt, indem er den Lauf der Ereignisse zu bestimmen vermag, sondern auch als Herr der Naturgewalten (Ex 14,21-29). Er nützt den Wind und das vor diesem hergetriebene Meer (V. 21), gleichsam Naturphänomene, zum militärischen Vorteil seines Volkes. Das Meer kann er wie Mauern stehen lassen, bis Israel durchgezogen ist (V. 22.29). Sogar als Chaoskämpfer, der Chaosungeheuer wie *jam*, das Meer, durch Spaltung zu besiegen imstande ist, wird JHWH dargestellt (V. 21b). Da die Gottheit allein den Sieg über die Bedränger bewerkstelligt, gebührt ihr allein der Lobpreis für die Befreiung. Sowohl

das Mirjamlied (Ex 15,20f) als auch das später entstandene Moselied (15,1-19) geben Gott allein die Ehre für die Rettung – auch dies ist ein typisches Motiv des so genannten „Heiligen Krieges“, der immer von JHWH für sein ohnmächtiges Volk, das ihm vertraut, geführt wird. In diesem Sinne geht im Schilfmeer „Ägypten“ unter, nicht aber die Ägypter, das unterdrückerische System hat für Israel ein Ende. Gewalt wird von Gott eingesetzt zum Erweis seiner Macht, der Versklavung ein Ende⁵ zu setzen.

Memoria passionis:

„... versklavt waren wir in Ägypten ...“

Der Exodus aus der Unterdrückung ist für Israel zum Paradigma der Befreiung geworden. Das Gedenken an dieses Grunddatum der Errettung des Volkes wird jedem einzelnen als Pflicht auferlegt. Von Generation zu Generation soll die Erinnerung sowohl an das Sklavendasein als auch an den Exodus weitergegeben werden (vgl. insbes. die „Kinderfrage“, die beim Sederabend je neu gestellt wird, in Dtn 6,20-25). Der errettende Auszug aus der Sklaverei kann daher durch neue Rettungstaten Gottes, wie etwa den Auszug aus der Verbannung, aus Babel, je neu aktualisiert werden.

Die Exodus-Texte lenken die Empathie der Lesenden jeweils auf das unterdrückte, leidende Volk. Sein Schicksal steht im Zentrum, nicht das der Zwingherrn, die die Macht haben, das auszuführen, was sie androhen. Die Exodusgeschichte ist als memoria passionis, als Erinnern des Leidens, zu verstehen. Dieses darf deswegen nicht vergessen werden, weil nur so die Opfer von den Tätern unterschieden werden können. Das Gedenken an erlittenes Unrecht wird so – wie die Befreiungstheologie es formuliert hat – zur gefährlichen Erinnerung für jene, die Unterdrückungssysteme perpetuieren: Einmal hat Gott diese durchbrochen, das birgt

den Keim der Hoffnung auf neue Rettung aus Unrechtskontexten. Wenn beim jüdischen Pessachfest ein Tropfen aus dem Segensbecher verschüttet wird zum Zeichen dafür, dass die Freude nicht vollkommen sein kann, da bei der Errettung des Volkes Kreaturen zu Schaden kamen, so wird deutlich, dass selbst in einer so asymmetrischen Konstellation, wie sie zwischen Bedrängenden und Bedrängten herrscht, das Schicksal jedes Einzelnen nicht aus dem Blickfeld gerät. Wer jedoch die Verhältnisse umdreht und die Sympathien auf jene richtet, die einen Genozid anordnen und durchführen, der muss sich – allen voran in deutschen Landen – der Konsequenzen bewusst sein: Das wäre so, als ob man sich beim Gedenken an den Warschauer Ghettoaufstand auf die Seite der paar „armen Nazis“ stellen würde, die dabei umkamen! Die Gewalttaten, von denen in den Exoduserzählungen die Rede ist, geschehen, weil der diktatorische Pharao nicht mit sich verhandeln lässt. Wo Worte nicht helfen das Unrecht aus der Welt zu schaffen, muss die befreiende Handlung folgen – wenn sich diejenigen, die die Unterdrückung sehen, nicht durch Wegsehen schuldig machen wollen. Die Gottheit Israels hat das Elend der Unterdrückung gesehen und gehört. Sie hat durch seinen Gesandten Verhandlungen mit dem Unterdrücker aufnehmen lassen, aber dieser hat trotz aller Machterweise sich nicht überreden lassen, JHWHs Volk ziehen zu lassen. Erst als ultima ratio nimmt Gott die Gewalt gegen den, der sein Volk ausrotten wollte, in Kauf. Nicht zu handeln würde in dieser Situation heißen, dem Gewalttäter Recht zu geben und das Unrecht siegen zu lassen. Eine Alternative dazu gibt es in der vorgestellten Szene nicht. Das sollten jene bedenken,

⁵ Zur Lesart des hebräischen Texts „Ross und Wagen warf er ins Meer“ und nicht „Ross und Reiter“ siehe bereits Marie-Theres Wacker, Mirjam, in: Karin Walter (Hg.), Zwischen Ohnmacht und Befreiung, Freiburg 1988, 44-52; 46f. Damit würde also bloß die Vernichtung von Kriegsgerät gepriesen und nicht die von Menschen.

die mit antijüdischen Ressentiments zu Ostern den Tod der Elitetruppe betrauern und nicht das Ergehen des geknechteten Volkes, das schließlich durch einen mitleidenden Gott befreit wird.

Zusammenfassung

Die Schilfmeergeschichte wird in der Pastoral häufig als gewalttätige Geschichte empfunden. Der Artikel zeigt die literarischen Kontexte der Erzählung auf, ohne die die Rettung Israels vor der ägyptischen Truppe nicht zu verstehen ist.

Prof. Dr. Irmtraud Fischer



lehrt alttestamentliche Bibelwissenschaft und ist Vizerektorin für Forschung an der Universität Graz. Von 1997-2004 war sie Professorin für Altes Testament und theologische Frauenforschung an der Universität Bonn. E-Mail: i.fischer@uni-graz.at

Unter der Herrschaft der Perser Israel erfindet sich neu

In 200 Jahren persischer Weltherrschaft – 539 bis 333 v. Chr. – werden für die Bibel und für das Judentum entscheidende Weichen gestellt. Der Perserkönig Kyros hatte die Babylonier besiegt und den Judäern im Exil per Edikt erlaubt, in ihre Heimat

Juda und die in Trümmern liegende Stadt Jerusalem zurückzukehren – und den eigenen Staat und Tempel neu aufzubauen. In dieser Situation erfindet sich die jüdische Glaubensgemeinschaft neu, sie debattiert über Gott und die Schriften und die gemeinsamen Feste werden zum Mittelpunkt der Gottesbegegnung. Unter dem Einfluss der religionspolitisch toleranten Perserkönige entstehen beachtliche Teile der Bibel.



Einzelheft € 9,80
Jahresabonnement € 38,- (4 Ausgaben)

Zu bestellen bei:



Katholisches Bibelwerk e.V.
Postfach 150365
70076 Stuttgart
bibelinfo@bibelwerk.de

Ein „Hiob“ unter den Propheten

Habakuks Streit mit Gott über Gewalt und Unrecht

■ **Wie hat man sich Gottes Haltung zu Unrecht und Gewalt im Alten Testament vorgestellt? Das prophetische Buch Habakuk gewährt einen erstaunlichen Einblick.**

■ Gewalthandlungen werden in vielen alttestamentlichen Texten geschildert. Weniger häufig werden sie mit dem Wort „Gewalttat“ (hebr. *chamas*) benannt und damit zum Thema gemacht, und noch seltener steht die Auseinandersetzung mit JHWH um die Gewalt im Mittelpunkt. All dies aber ist Gegenstand des prophetischen Buches Habakuk. Hier werden nicht nur Gewalttaten geschildert, sondern auch als „Gewalttat“ (*chamas*) bezeichnet.

Gemessen am Umfang des Buches, findet sich das Wort bei Habakuk häufiger als in jedem anderen alttestamentlichen Buch: In den drei Kapiteln des Habakuk-Buches wird an sechs Stellen von *chamas* gesprochen. Gleich zu Beginn (Hab 1,2) beklagt sich der Prophet bei JHWH, dass er ihn schon lange um Hilfe anruft, ohne dass dieser ihn (er)hört, und dass er den Hilferuf „Gewalttat“ herausschreit, ohne dass JHWH tatsächlich hilft. Es geht Habakuk also vor allem darum, wie Gott sich zu Unrecht und Gewalt verhält. Wir werden in diesem kleinen prophetischen Buch Zeuginnen und Zeugen eines spannenden Dialogs zwischen Prophet und Gott. Es geht dabei um die auch heute noch aktuelle Frage, was Gott angesichts von Gewalt tut.

Habakuk fragt wie Ijob

Selbst in der Bibel ist es nicht oft der Fall,

dass uns in JHWH-Reden ein Einblick in das göttliche Denken zu diesem Thema gestattet wird. Eines der wenigen Bücher, in denen das geschieht, ist das Buch Hiob/Ijob. Darin sind es vor allem die Gottesreden am Ende des Buches (Ijob 38-41*), in denen Ijob von JHWH Auskunft bekommt über dessen Handeln angesichts des Unrechts. Zuvor hatte Ijob ausführlich, bitter und provozierend zu seinen Freunden über JHWHs Ungerechtigkeit geklagt.¹ An einer Stelle geschieht das mit ganz ähnlichen Worten wie in der Eingangsklage in Hab 1,2: In Ijob 19,7, wo JHWH als Subjekt von *chamas* zu gelten hat.² Nachdem zwischen Ijob und seinen Freunden die Argumente ausgetauscht sind und das Gespräch beginnt, sich im Kreis zu drehen, tritt JHWH selbst in den genannten Gottesreden auf und begründet, wie sein Einsatz gegen das Unrecht in der Welt aussieht.

Ähnlich wie Ijob fordert Habakuk JHWH dazu auf, zum Problem des Unrechts Stellung zu nehmen. Insofern ließe sich Habakuk als eine Art „prophetischer Ijob“ ansehen. Dies allerdings nicht im landläufigen Verständnis des leidenden und duldenden Ijobs des Prologs (Ijob 1-2), sondern angelehnt an den Ijob des Dialogs (Ijob 3-31), der stellenweise sehr kritisch über Gott spricht. So massiv wie Ijob provoziert Habakuk allerdings JHWH nicht. In seiner Eingangsklage be-

¹ Vor allem in Ijob 6,4; 7,12-14; 9,22-24; 10,2-3; 14,19-20; 16,11-14; 19,6-12; 27,2; 30,11a.20-23; dazu vgl. Gerlinde Baumann, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*, Darmstadt 2006, 138-154. In diesem Buch habe ich mich auch ausführlicher zur Auslegung von Gottesbildern der Gewalt geäußert; vgl. auch die Rezension in BiKi 63 (2008), 44f.

² So Herbert Haag, *Art. chamas*, ThWAT II (1977), 1050-1061, hier: 1055

hauptet der Prophet, dass JHWH nicht helfen will und dem Jammer zusieht (so die Luther-Übersetzung von 1984 von Hab 1,2b-3a). Das ist kein geringer Vorwurf, wenn man sich vor Augen führt, dass im Alten Testament und im Alten Orient eine Hauptaufgabe von Gottheiten darin besteht, Recht zu schaffen. Habakuk wirft demnach seinem Gott praktisch vor, im Bereich seiner „Kernkompetenz“ untätig zu sein.

Welches theologische Gespräch sich aus dieser anfänglichen Provokation entspinnt und zu welchem Schluss die Überlegungen bei Habakuk führen, möchte der vorliegende Beitrag nachzeichnen. Dazu werfen wir zunächst einen Blick auf die historische Situation, in der das prophetische Buch angesiedelt ist, nehmen dann den Dialog zwischen Habakuk und JHWH genauer in den Blick und betrachten schließlich die theologische „Lösung“ des Gewaltproblems bei Habakuk.

Das Buch Habakuk

Sowohl die Datierung des Habakuk-Buches als auch die Frage der literarischen Einheitlichkeit werden in der Exegese kontrovers diskutiert; auch gibt es nicht wenige textliche Probleme.³ Der vorliegende Beitrag konzentriert sich auf den Endtext des Buchs Habakuk und folgt der historischen Einordnung, die das Buch selbst angibt: die Zeit zwischen dem Untergang des neuassyrischen Großreichs – ein einschneidendes Datum ist hier das Jahr 612 v.Chr. mit dem Fall der

Hauptstadt Ninive – und der Belagerung Jerusalems durch die Neubabylonier im Jahr 598 v.Chr. In dieser Zeitspanne ist die Kunde von der militärischen Stärke der Babylonier bereits bis Juda vorgedrungen, aber das Land scheint noch nicht unterworfen zu sein.

Prophet und Gott im Gespräch

Auf die Eingangsklage Habakuks folgt eine Passage (1,5–11), die sich als prophetische Vision verstehen lässt und in der das künftige Handeln Gottes geschaut wird.⁴ Die Verse kündigen die überraschende Eroberung des Landes durch die Babylonier an, die das Land schnell und brutal überrennen. Hier wird erneut das Wort *chamas* verwendet (Hab 1,9): Die „Gewalt“ des babylonischen Heeres ist allgegenwärtig. Verstanden wird diese Ankündigung durch den Propheten als Gericht JHWHs, als göttliche Antwort auf die Klage über das Unrecht im Land Juda. Allerdings ist Habakuk über die Art dieses göttlichen Gerichts nicht glücklich. Er sieht dadurch vor allem neue Not auf die Menschen im Land zukommen. Das fasst er in einer weiteren Klage (1,12–17) in Worte: „Wir wollen nicht sterben!“ (1,12) So fleht der Prophet und führt seinem Gott die Konsequenzen seines Handelns vor Augen: Diese Form des Gerichts trifft nicht nur die Unrechtstäter im Land, sondern das ganze Volk. JHWH muss sich eine erneute Klage Habakuks über seine Untätigkeit angesichts des Unrechts anhören (1,13) und darüber hinaus fragen lassen, warum er die Menschen wie Fische im Meer behandelt (1,14), die unterschiedslos dem Tod überantwortet werden: Dieses göttliche „Gericht“, so ließe sich folgern, entspricht nicht den Erwartungen, die der Prophet an gerechtes göttliches Handeln hat. Im Gegenteil: Die per se ungerechten Babylonier freuen sich noch darüber, dass sie JHWHs ausführendes Organ sein und weiter wüten dürfen (1,15–17).

³ Dazu vgl. z.B. die Kommentare von Klaus Seybold (ZBK.AT 24,2, Zürich 1991, 43–83) oder Lothar Peritt (ATD 25,1, Göttingen 2004, 41–96).

⁴ Es ist nicht eindeutig JHWH, der spricht: Die Verbform *po'e'l* in Hab 1,5 ist keine finite Form, wie die meist gewählte Übersetzung „ich will tun, vollbringe“ o.ä. suggeriert, sondern eine Partizipialform. Vgl. Dominik Markl, Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht, in: Bib 85 (2004), 99–108. Ihm zufolge ist Hab 1,5–11 „nicht explizit einem Sprecher zugeordnet“ (105), sondern erscheint „nicht als authentische, sondern als literarisch fingierte JHWH-Rede“ (106).

Im Anschluss an diese Klage hält der Prophet konzentriert Ausschau nach Gott (2,1). Und dieser antwortet ihm. Vor allem sagt er, dass das Gericht mit Sicherheit kommen wird, aber nicht sofort. Ebenso gewiss ist auch, dass die Ungerechten bestraft werden und die, die sich treu zu JHWH halten, am Leben bleiben werden (Hab 2,4). Sowohl die Ungerechten als auch die Babylonier sind nur eine vorübergehende Erscheinung (2,5).

Die Weherufe (Hab 2,6b-19)

Auf diese göttliche Antwort folgen fünf „Weherufe“ (2,6b-8; 2,9-11; 2,12-14; 2,15-18; 2,19). Weherufe sind „vorweggenommene Totenklagen über noch Lebende“⁵; sie werden in der prophetischen Literatur nicht selten verwendet, weil sie eine sehr dramatische Wirkung haben. Ein Charakteristikum der Weherufe bei Habakuk ist, dass sie – wie bereits die Passage 1,5-11 – nicht definitiv einem Sprecher zugeordnet sind. Sie werden meist als Worte des Propheten selbst verstanden, obwohl sie die JHWH-Rede von 2,2-5 fortführen.⁶ Allerdings wird in ihnen in der 3. Person von JHWH gesprochen (2,13.14.16); das wäre für eine JHWH-Rede ungewöhnlich. In jedem Fall illustrieren sie sowohl die bei Habakuk beklagte „Gewalttat“ als auch das Verständnis der göttlichen Weltordnung.

Die Weherufe bei Habakuk bestehen aus jeweils zwei Teilen: Der erste richtet sich an eine konkrete Gruppe von Unrechtstätern im Südreich Juda, und der zweite zielt (im zweiten bis fünften Weheruf) auf ein „Du“, mit dem die Babylonier gemeint sein dürften. In beiden Teilen schließt sich der Text an ältere Traditionen des Alten Testaments an.

Die ersten Teile ähneln den Texten der prophetischen Sozialkritik, wie sie sich bei Amos, Hosea, Micha und Jesaja findet.⁷ Bei Habakuk werden folgende Gruppen mit ihren Vergehen angeprangert: Pfandleiher, die

die Armen auspressen (2,6b); Familien, die versuchen, ihrem „Haus“ (der Familie) durch unrecht erworbenen Gewinn Sicherheit zu verschaffen (2,9); reiche Bauherren, die ihre Arbeiter schlecht behandeln (2,12); Menschen, die ihre Nächsten mit Hilfe von Alkohol in Schande bringen (2,15); Menschen, die Götzenbilder herstellen (2,18). Eine große Rolle spielt bei der von Habakuk innerhalb Judas angeprangerten „Gewalttat“ (*chamas*) demnach die ökonomische oder strukturelle Gewalt. In ihr manifestiert sich die allgemeine Rechtlosigkeit (1,3-4): Gesellschaftliche Unterdrückungsstrukturen ermöglichen es Angehörigen der führenden „Häuser“, sich auf Kosten der breiten Masse von Armen und Rechtlosen zu bereichern.

In den zweiten Teilen der Weherufe wird die Tradition der Unheilsansagen gegen nicht-israelitische Völker fortgeführt, die sich in Gestalt der Fremdvölkersprüche in den meisten prophetischen Büchern des Alten Testaments findet (u.a. Jes 13-23; Jer 46-51; Ez 25-32). Dabei werden die in den ersten Teilen der Weherufe genannten Vergehen in etwas geänderter Zuschneidung den Babyloniern vorgeworfen, und ihnen werden entsprechende negative Konsequenzen angekündigt: Die Babylonier haben andere Völker ausgeplündert, und also werden sie ausgeplündert werden (2,7-8); wegen der Gewalt gegen die Völker werden ihre eigenen Häuser gegen ihr unrechtes Tun Anklage erheben (2,10-11); ihr Handeln wird vergeblich sein (2,13); sie müssen den – aus anderen prophetischen Texten bekannten – „Tammelbe-

⁵ So Seybold (s.o. Anm. 3), 69.

⁶ Anders lässt sich etwa Christof Hardmeier verstehen (Art. Totenklage [AT], *Wibilex* 2007 [www.wibilex.de], Abschnitt 3.2.4.2): „Die Weheworte ... bilden die Antwort auf die Klage des Propheten“.

⁷ Mehr dazu u.a. bei Christa Schäfer-Lichtenberger/Luise Schottruff, Art. Schulden, in: Frank Crüsemann u.a. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2006, 509-515; hier: 512.

cher“ aus der Hand Gottes trinken, der für das unabwendbare Kommen des göttlichen Gerichts steht (2,16); und ihre Gottheiten sind leblos und ohnmächtig (2,19). Mit *chamas* werden dabei in identischer Formulierung in 2,8 und 2,17b die „Verbrechen im Land, in der Stadt und an allen, die darin leben“ bezeichnet; diese Verbrechen werden am „Blut der Menschen“ begangen. Gemeint sein wird in beiden Fällen die kriegerische Gewalt der Babylonier. Eine ähnlich physische Ausrichtung besitzt auch die – historisch belegte⁸ – babylonische „Gewalt“ gegen den Libanon(wald), die in 2,17a kritisiert wird.

JHWH erklärt sich

An keiner Stelle wirft Habakuk JHWH vor, „Gewalttat“ (*chamas*) zu tun. Damit geht der Prophet nicht so weit wie Ijob (19,7). Doch auch bei Habakuk steht (Hab 1,13b-14) der Vorwurf im Raum, dass JHWH Unrecht tut, indem er die eine Gewalt in Juda durch die andere Gewalt der Babylonier ersetzt. In den Weherufen wird beiden Gewaltverursachern, den unrechten Judäern und den kriegerischen Babyloniern, das Ende angekündigt. Dabei bemüht sich der Text jeweils, die Symmetrie zwischen beiden Arten von Vergehen bzw. Unrechtstätern herzustellen. Damit betont der Text zweierlei: Zum einen erfüllen die Babylonier nicht mehr nur die Rolle eines göttlichen Strafinstruments wie in der zweiten Klage Habakuks (1,12-17), sondern sind nun selbst der göttlichen Strafe unterworfen. Zum zweiten handelt JHWH in diesem Strafgericht nicht mehr flächig und damit unverhältnismäßig, wie Habakuk ihm vorgeworfen hat. JHWH straft so „punktge-

nau“, wie er es selbst gesagt hat (2,4), indem jeweils die Unrechtstäter betroffen sind. Die Entsprechung zwischen Vergehen und Strafe verdeutlicht, dass JHWH sich auch im Strafmaß um Verhältnismäßigkeit und damit Gerechtigkeit bemüht.

Das Gebet Habakuks (Hab 3)

Mit den Weherufen ist das Buch Habakuk noch nicht an sein Ende gekommen. Nach einem liturgisch anmutenden Aufruf zur Stille vor JHWH (2,20) hebt ein drittes, langes Gebet Habakuks an (3,2-19a), das in 3,1 und 3,19b eine eigene Rahmung als Psalm besitzt. Zu Beginn kommt erneut der Prophet zu Wort (3,2). Trotz der in den Weherufen gewonnenen Erkenntnisse über das göttliche Rechtsschaffen ist seine Furcht vor dem Kommen der Babylonier nicht gewichen. Darum appelliert er an das göttliche Erbarmen (3,2). Es schließen sich zwei Textpassagen an, in denen Gottes Kommen unter Rückgriff auf zahlreiche alttestamentliche⁹ und altorientalische¹⁰ Traditionen und Motive geschildert wird (3,3-7; 3,8-15). Besonders im Vordergrund steht die Motivik der Theophanie: das Kommen Gottes aus dem Himmel, um auf der Welt Gericht zu halten. Verdeutlicht wird mit den gewählten Bildern unter anderem, dass JHWHs aktuelles Gerichtshandeln Teil einer langen Geschichte ist, die mit dem Kampf gegen die Chaosmächte der Schöpfung begonnen hat (z.B. Ps 74,13-14; Jes 51,9-10). Von alters her ist es JHWH, der in der Welt für das Recht sorgt. So wird er beispielsweise über das Lichtmotiv (3,3b-4) mit dem für die Gerechtigkeit zuständigen Gott in Verbindung gebracht. Gleichzeitig werden JHWH eine Reihe von Aspekten des kriegerischen Wettergotts zugeschrieben, der nicht nur Zerstörung bringt, sondern auch Rettung bewirkt.¹¹ JHWH rettet also in seinem machtvoll-zerstörerischen Handeln und schafft Gerechtigkeit.

Eingebettet in diese Schilderung des gött-

⁸ Siehe Perliitt (s.o. Anm. 3), 77f mit Anm. 65).

⁹ Dazu vgl. Markl (s.o. Anm. 4).

¹⁰ Hierzu vgl. G. T. M. Prinsloo, *Yahweh the warrior: An intertextual reading of Habakkuk 3*, in: OTE 14 (2001), 475-493.

¹¹ Zu den altorientalischen Parallelen vgl. bes. Prinsloo (s.o. Anm. 10), 483-486.

lichen Auftretens findet sich (3,14) eine Verschränkung von kosmischem Weltgericht Gottes und dem Eintreten Gottes gegen soziales Unrecht (ähnlich wie in Ijob 40,11-13 in den Gottesreden des Ijobbuches). JHWH bekämpft also nicht nur das mythisch-urzeitliche Chaos, sondern auch das Unrecht in der Jetztzeit. Und er besitzt nicht nur die Macht, die Babylonier zu schicken, um das Unrecht in Juda zu beenden, sondern er wird auch sie und alle weiteren Unrechtstäter dem Gericht über die gesamte Welt zuführen. Das Gebet in Hab 3 mit seinen mythologisch gefärbten, überzeitlichen Aussagen eröffnet einen Horizont, vor dem die Verhältnisse in der Welt von Gott in ihr Gegenteil verkehrt werden können – zu jeder Zeit.

Habakuks Antwort darauf (3,16-19) fällt ambivalent aus. Einerseits fürchtet er sich sehr vor dem kommenden göttlichen Gericht (3,16a) und sieht die Zerstörung (3,17). Andererseits will er Haltung bewahren (3,16b) und sich nichts anmerken lassen. „Dennoch“ (3,18) wird er jubeln über JHWH, der rettend eingreift (3,19). Bezieht sich das „Dennoch“ auf die Spannung zwischen dem göttlichen Gericht durch die Babylonier, das Zerstörung bringt, und der Gerechtigkeit, die letzten Endes geschaffen wird?

Die Botschaft des Habakuk-Buches

Wie lässt sich dieses theologische Gespräch zwischen Prophet und JHWH deuten? Zunächst einmal wird der Prophet nicht für seine kritischen Töne gegenüber JHWH gerügt. Das lässt darauf schließen, dass in Israel auch ein Streitgespräch mit Gott nicht als ungewöhnlich empfunden wurde. Man darf und soll vielleicht auch Gott auf sein Handeln hin befragen – kritisch und beharrlich, in der Klage, im direkten Kontakt.

Zum zweiten sollten wir uns in Erinnerung rufen, welcher menschliche Erfahrungshorizont die Schilderung des göttlichen Han-

delns im Buch Habakuk prägt. In der damaligen Vorstellungswelt gibt es keinen Raum, in dem Gott nicht wirkt. Das heißt gleichzeitig, dass auch alle vorhandenen Konflikte und Geschehnisse auf Gott zurückgeführt werden. Israels Nachbarkulturen haben die Antagonismen im Weltgeschehen so gedeutet, dass sie mit der Interaktion und den Konflikten zwischen unterschiedlichen Gottheiten zusammenhängen. Im Rahmen des israelitischen Monotheismus bestehen diese Spannungen nun innerhalb JHWHs selbst. So ist alles, was geschieht, durch den einen Gott bewirkt – also auch das Negative (Jes 45,7; Am 3,6b).

Aus diesem Grund wird Gott im Alten Testament so dargestellt, dass er mehrere Seiten oder Facetten besitzt, die miteinander in Spannung stehen. Bei Habakuk wird dies in 3,2b auf den Punkt gebracht: Der Prophet bittet JHWH, auch in der Erregung sein Erbarmen nicht zu vergessen. Eine ähnliche Botschaft findet sich auch im literarischen Umfeld des Buches Habakuk: Habakuk voran steht das Buch Nahum, das motivlich eng mit ihm verknüpft ist. Hier wird ebenfalls die Unausweichlichkeit des göttlichen Gerichts an den (assyrischen) Unrechtstätern betont. Unmittelbar vor Nahum und Habakuk befindet sich das Buch Micha, das unter anderem das Unrecht innerhalb Judas zum Thema hat. Der Schluss des Micha-Buches betont das göttliche Erbarmen gerade auch im Gericht (Mi 7,18-20). So wird auch im literarischen Umfeld Habakuks in Erinnerung gerufen, dass JHWH nicht nur ein Gott des Gerichts gegen die Unrechtstäter, sondern auch ein Gott des Erbarmens ist.

Um auf unsere Ausgangsfrage zurückzukommen: Was tut JHWH angesichts von Gewalt und Unrecht? Die Antwort des Buches Habakuk lautet: Gott sorgt dafür, dass den Unrechts- und Gewalttätern das Handwerk gelegt wird. Dabei wird im Gespräch zwischen Prophet und Gott eine Sicht entwor-

fen, in der diese Gewissheit über mehrere Gesprächsgänge und kritische Nachfragen entwickelt und erläutert wird. In „seinen“ Erklärungen macht JHWH deutlich, dass er das Recht nicht unbedingt mit Mitteln schafft, die den betroffenen Menschen zusagen, und dass sein Handeln nicht unbedingt sofort erfolgen muss. Dennoch ist er der richtige Adressat für den Schrei nach Gerechtigkeit, denn er ist nicht untätig; er handelt, und er lässt sich auf sein Handeln hin befragen.

Zusammenfassung

Im Buch Habakuk ringt der Prophet mit Gott um die Frage, wie dieser sich angesichts der vielfältigen Gewalt (chamas) in der jüdischen Gesellschaft verhält. Ähnlich wie Ijob klagt Habakuk JHWH an, weil dieser dem Unrecht tatenlos zusehe. JHWH weist diese Klage nicht zurück, sondern antwortet Habakuk und erläutert sein Tun: Er geht gegen die Gewalt vor, doch sein Handeln gewinnt seinen Sinn erst vor einem größeren historischen Horizont. Dazu gehört auch, dass es kurzfristig zu noch mehr Gewalt kommen kann. Das Buch Habakuk hält auf diese Weise in einer Situation der Gewalt an JHWH als Wahrer des Rechts fest, zu dem man über das Unrecht klagen kann.

Prof. Dr. Gerlinde Baumann



*ist u. a. Autorin und Übersetzerin theologischer Sachbücher. Seit 2009 ist sie außerplanmäßige Professorin für Altes Testament am Fachbereich Ev. Theologie der Philipps-Universität Marburg.
E-Mail: baumann@staff.uni-marburg.de*

Sara und Hagar

Die Geschichte von Abraham, dem Stammvater vieler Völker, dreht sich eigentlich um zwei Frauen, um Sara und Hagar. Es geht um Menschen, die mit aller Macht ein Kind wollen, um einen Mann zwischen zwei Frauen, um Rivalität und Leihmutterchaft, um Flucht und Vertreibung und um Gottesbegegnungen. Die Bibel erzählt in Genesis 16 und 21 von dem Schicksal Saras, der Frau Abrahams, und Hagars, ihrer ägyptischen Sklavin.

Die Beiträge in dieser Ausgabe von „Bibel heute“ lassen die Dynamik der Dreiecksgeschichte lebendig werden bis hin zur Gefährdung der beiden Söhne Ismael und Isaak. Sie zeigen aber auch, welche Relevanz diese spannenden biblischen Erzählungen hatten, für die Entwicklung einer Theologie schwarzer Frauen ebenso wie für den heutigen interreligiösen Dialog zwischen Jüdinnen, Christinnen und Musliminnen.

Einzelheft € 6,90
Jahresabonnement € 22,- (4 Ausgaben)

Zu bestellen bei:



Katholisches Bibelwerk e.V.
Postfach 150365
70076 Stuttgart
bibelinfo@bibelwerk.de



„JHWH, mein Gott, rette mich!“

Menschliche Gewalt und göttliche Gerechtigkeit in Psalm 7

■ **Sobald Menschen, die sich aus gläubiger Sicht als Geschöpfe Gottes verstehen, durch ihre Mitmenschen Gewalt erleben, ist Gott ihr Schöpfer aufgefordert, sich zu dieser Gewalt zu verhalten. Wie wird Gott der Gewalt Einhalt gebieten, damit die Schöpfungsordnung erhalten bleibt? Wird er selbst „gewalttätig“ werden und an der Gewaltspirale „schrauben“? Beispielhaft sollen diese Fragen anhand von Psalm 7 in seiner hebräischen Fassung und in seiner griechischen Übersetzung (Septuaginta) beantwortet werden.**

Gewalt ist nicht gleich Gewalt

Wer sich mit dem Thema „Gewalt“ beschäftigt, sollte folgende Gesichtspunkte berücksichtigen:

- Zunächst gibt es keine klare Definition von „Gewalt“. Gerlinde Baumann spricht in diesem Zusammenhang von einer „Begriffsaufweichung“, insofern die in Definitionen verwendeten Begriffe von „Gewalt“ wenig prägnant und zu unspezifisch seien. Hinzu kommt die gegenteilige Beobachtung, dass die inhaltliche Bestimmung von „Gewalt“ wiederum zu differenziert und vielschichtig sein kann, so dass es keinen allgemein akzeptierten Gewaltbegriff gibt.¹
- Auch sind der zeitliche Graben und die kulturellen Unterschiede zwischen dem alttestamentlichen und dem heutigen Gewaltverständnis zu berücksichtigen.² Es gibt keine von Zeit und kulturellem Umfeld losgelöste Definition von „Gewalt“.
- Ein spezielles Problem ergibt sich beim Gewaltthema durch die deutsche Sprache, da sie das Gewaltphänomen mit *einem* Begriff wiedergeben kann und nicht wie z.B. das Lateinische zwischen *potestas* (rechtmäßige Herrschaftsgewalt) und *violencia* (ungerechte Gewalt) unterscheidet. Da „Gewalt“ allgemein negativ bewertet wird, ist dieses Wort, wenn es auf Gott und sein Handeln übertragen wird, oftmals unpassend, da das göttliche Eingreifen eher neutral oder positiv bewertet wird. Vielleicht sollte man in diesem Zusammenhang besser von Gottes „Mächtigkeit“ sprechen,³ die sich in seinem machtvollen Auftreten gegen menschliche oder strukturelle Gewalt zeigt, die anderen Menschen Schaden zufügt und so ihre Lebensmöglichkeiten einschränkt oder sogar aufhebt.
- Sobald Gottes „Mächtigkeit“ mit seiner Funktion als Richter verknüpft wird, werden „reflexartig“ all die christlichen Vorbehalte aktiviert, die mit dem Motiv von „Gott als (strengem) Richter (aller Sünder)“ verbunden sind. Doch sollte man

¹ Siehe Gerlinde Baumann, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*, Darmstadt 2006, 25.165 Anm. 32. Diese Monographie bietet eine sehr gute Einführung in die Gesamthematik. Sie versucht mit der Vorstellung eines eigenen Ansatzes (79-83) dem Leser/der Leserin neben einigen notwendigen hermeneutischen Überlegungen ein Programm an die Hand zu geben, mit dem Gewalttexte der Bibel (hier AT) konkret bearbeitet werden können. Anregende Überlegungen zum Gewaltthema bietet auch Elisabeth Birnbaum, *Hermeneutische Vorentscheidungen und ihre Folgen im Umgang mit Gewalttexten in der Bibel*, in: PzB 18 (2009), 73-79.

² Siehe Baumann, *Gottesbilder*, 29. Ebenso Erich Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg 1994, 159.

³ Baumann, *Gottesbilder*, 26 spricht in diesem Zusammenhang von „göttlicher Gewalttätigkeit“.

mit Erich Zenger bedenken, dass die Gerichtsperspektive in den Feind- und Rache-psalmen vor allem die hoffnungsvollen Schreie der Betenden nach Recht und Gerechtigkeit widerspiegelt. Angesichts ihres erlittenen Unrechts steht ihnen aufgrund einer Krise oder aufgrund von Korruption keine menschliche Instanz (Richter, König) zur Verfügung, die sich für sie als Opfer einsetzt und alles wieder „richtet“, verbunden auch mit der Möglichkeit, dass die Täter, konfrontiert mit ihren Unrechtstaten, umkehren und so eine Aussöhnung zwischen Opfer und Täter stattfinden kann.⁴

- In besonderer Weise sollte darauf geachtet werden, mit welcher Textgattung das Gewaltthema verbunden ist. Gerade in den Klagepsalmen des Alten Testaments wird ja nicht nur Klage über die destruktive Gewalt der Gewalttäter erhoben, sondern Gott in „anklagender“ Weise aufgefordert, um seinetwillen und um des Beters willen dagegen einzuschreiten. Die Klage bietet also gegen alles Verstummen angesichts der erlittenen Gewalt nicht nur eine Notwendende Sprache an, die die Gewalt(verhältnisse) aufdeckt. Gleichfalls hat die Klage auch eine *deeskalierende Funktion*, da sie im Gebet Gott delegiert, gegen die Gewalt mit seiner *strafenden* und *rettenden Gerechtigkeit* einzuschrei-

ten. So wird einerseits erfahrene Gewalt nicht verdrängt, andererseits wird sie literarisch bearbeitbar.⁵

- Vor dem Hintergrund des oben erwähnten Definitionsproblems besteht ein möglicher Zugang zu den Gewalttexten des Alten Testaments darin, indem man ihre Eigenbegrifflichkeit zusammen mit den verwendeten Gewaltbildern genauestens analysiert. Auch wenn man keine Systematik angesichts der vorliegenden Begrifflichkeit erkennen kann, sodass sich keine Hierarchie angesichts der hebräischen Begriffe für „Gewalt“ ergibt,⁶ ist in den Einzeltexten das Zueinander von Gewaltbegriffen und Gewaltbildern zu bestimmen. Dabei sind sowohl die Textstruktur (Komposition) als auch die im Text agierenden Größen (z.B. Gott, Beter, Feinde des Beters) zu berücksichtigen. Hinzu kommt ein weiterer Analyseschritt, der die destruktiven Begriffe und Bilder der Gewalt mit den konstruktiven Begriffen und Bildern, die z.B. mit der göttlichen Gerechtigkeit angesichts der menschlichen Gewalt verbunden sind, in Zusammenhang bringt. Die dadurch auf beiden Seiten entstehenden Begriffs- und Bildnetze können gerade in poetischen Texten dazu führen, dass diese Texte offen sind für Konkretionen, die das alltägliche Leben mit sich bringt. Gleichfalls nehmen sie aufgrund des spannungsvollen Zusammenhangs von destruktiven und konstruktiven Begriffen und Bildern auf kreative Weise den Kampf gegen Gewalt und Leid auf.⁷

Mit diesem letzten Aspekt der aufgeführten Gesichtspunkte leite ich nun über zur Einzelanalyse von Ps 7 in seiner hebräischen Textfassung.

⁴ So Zenger, Gott, 131.

⁵ So Baumann, Gottesbilder, 34.156f. Zur deeskalierenden Funktion der Klage siehe auch Zenger, Gott, 140.172.

⁶ Baumann, Gottesbilder, 31 sieht in dem hebräischen Wort *chamas* („Gewalt[tat]“) einen prominenten hebräischen Gewaltbegriff, der inhaltlich durchgängig negativ belegt ist. Allerdings führt Baumann kein entsprechendes Beispiel aus dem Bereich der Gewaltbilder auf.

⁷ So Zenger, Gott, 149. Durch das Hineintauchen in die spannungsvolle Bilderwelt (destruktive und konstruktive Bilder) eines Psalms können nach E. Zenger beim Beten sogar therapeutische Kräfte freigesetzt werden.

**Rechtfertigung des Gerechten –
Selbsterstörung des Frevlers**

Gattungsmäßig handelt es sich bei Ps 7 um das Klage lied eines Einzelnen.⁸ Inhaltlich geht es in diesem Psalm um die Rechtfertigung des Gerechten (*iustificatio iusti*), da die menschliche Gerechtigkeit (V. 9) in enger Beziehung zur göttlichen Gerechtigkeit (V. 18) steht. Die in V. 9 formulierte Rechtsbitte „Schaffe mir Recht, JHWH, gemäß meiner Gerechtigkeit und gemäß meiner Unschuld (i.S. von Integrität), die auf/an mir ist!“ spiegelt keine Selbstgerechtigkeit wider, sondern ist im Zusammenhang von V. 2 („rette mich vor all meinen Verfolgern“) und V. 18 („Ich will JHWH loben gemäß seiner Gerechtigkeit“) zu sehen und damit im Kontext der *retenden Gerechtigkeit* (V.10.11-12) zu verstehen. Der Psalm ist literarkritisch einheitlich. Nur der Beginn in V. 9 („JHWH richte[t] die Völker!“) ist aus sprachlichen und inhaltlichen Gründen sekundär und steht in Verbindung mit einer Bearbeitung der JHWH-König-Psalmen in Ps 96,10b(!).13; 98,9. Der Psalm kann im Tempel gesprochen sein. Er kann aber auch außerhalb des Tempels im Rahmen eines Familiengottesdienstes gebetet worden sein. Seine Datierung variiert zwischen vorexilisch und exilisch.⁹

Der Psalm lässt sich in fünf Abschnitte untergliedern:¹⁰

- V. 2-3 Eingangsbitten mit Anrufung (*Invocatio*)
- V. 4-6 Unschuldsbeteuerung des Beters mit Anrufung (*Invocatio*)
- V. 7-12 Gerichtsappellation (7-8), Bitte um JHWHs Rechtsentscheid zugunsten des Beters (9a*-10), Gerichtsdoxologie/Lobpreis Gottes als Richter (11-12)
- V.13-17 Beschreibung des Frevlers (zur Mehrdeutigkeit von V. 13-14 s.u.)
- V. 18 Lobversprechen des Beters

Eingangsbitten mit Anrufung

Nach der Doppelanrufung „JHWH, mein Gott“ zu Beginn von V. 2, die ein enges, persönliches Verhältnis des Beters zu JHWH ausdrückt, folgt die Vertrauensbitte „bei dir habe ich Zuflucht gesucht.“ Vor dem Hintergrund dieser Vertrauensbitte werden anschließend die Bitten „rette mich!“ und „reiß mich heraus!“ formuliert. Bevor der Beter die Gewalttätigkeit seiner Widersacher in Bildern schildert, flüchtet er sich zu JHWH – im Hintergrund schwingt das Bild der Burg oder Festung als Zufluchtsort mit – und fordert ihn auf, rettend einzugreifen. Hier liegt also zu Beginn des Psalms eine Delegation seitens des Beters an JHWH vor. Nicht der Beter reagiert mit Gewalt auf die lebensbedrohliche Gewaltsituation und treibt damit die Gewaltspirale weiter nach oben, die dann den eigenen Untergang zur Folge hätte.

Das erste Gewaltbild stellt die Gegner des Beters als Verfolger dar. Die Intensität der Gewalt wird einerseits durch die Wendung „vor all meinen Verfolgern“ ausgedrückt, andererseits dadurch, dass „Verfolger“ als Partizip vorliegt und damit zeitlich ein Dauerzustand geschildert wird.

Das nächste Gewaltbild baut auf „vor all meinen Verfolgern“ auf, auch wenn das Bild nun in das Tierreich wechselt („wie ein Löwe“), denn der Löwe verfolgt als Raubtier seine Beute. Hat er sie eingeholt, dann zerbeißt oder zerreißt er ihr die Kehle.¹¹ Er ver-

⁸ Ausführliche Analysen und Interpretationen zu Ps 7 bieten nicht nur die Kommentare wie z.B. Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Die Psalmen I: Psalm 1-50 (NEB 29), Würzburg 1993, 71-76, sondern auch Bernd Janowski, JHWH der Richter – ein rettender Gott. Psalm 7 und das Motiv des Gottesgerichts, in: JBTh 9 (1994), 53-85; ders., Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 141-154. Die hier gebotene Übersetzung lehnt sich an B. Janowski an.

⁹ Siehe hierzu ausführlich Hossfeld/Zenger, Psalm, 72.

¹⁰ Die Psalmüberschrift 7,1 spielt auf 2 Sam 15,14ff (König David wird von seinem Sohn Abschalom verfolgt) an, eventuell auch auf 2 Sam 18,21ff (Ein Kuschiter bringt David die Nachricht vom Tod seines Sohnes).

¹¹ Janowski, Konfliktgespräche, 144 bietet eine Abbildung eines angreifenden Löwen, der einem Menschen in die Kehle beißt. Zur Löwenmetapher, mit dem der Gegner/die Gegner des Beters bezeichnet werden, siehe u.a. Ps 17,11f; 57,5.

beißt sich so sehr in die Kehle, dass die Beute (der Beter) sich ganz in seiner Gewalt befindet. Dieser Zustand findet kein Ende, da das entsprechende Verb *paraq* („reißen, packen“) auch als Partizip vorliegt. Somit schließt V. 3 mit „und keiner ist da, der (mich) entreißt!“

Unschuldsbeteuerung des Beters

Im Kontrast zum Ende von V. 3 setzt die Unschuldsbeteuerung in V. 4-6 wie V. 2 mit der Doppelanrufung „JHWH, mein Gott“ ein:

- 4 JHWH, mein Gott,
wenn ich dies (Nachfolgende) getan habe,
wenn Unrecht an meinen Händen ist,
5 wenn ich dem etwas angetan habe, der mir
(jetzt ständig) mit Bösem vergilt
und den ausgeraubt habe, der mich
(jetzt ständig) grundlos bedrängt,
6 dann soll der Feind meine Kehle (mein Leben)
verfolgen und sie (es) einholen.
Und er soll mein Leben zu Boden treten
und meine Ehre im Staub liegen lassen.

Formal entspricht die Unschuldsbeteuerung einem Reinigungseid, der im israelitischen Gerichtsverfahren neben dem Ordal (Gottesurteil) als nicht-rationales Beweismittel zur Rechtsfindung dient, wenn in einem Rechtskonflikt keine Zeugen oder sonstigen Indizien vonseiten des Klägers oder der Geschädigten beigebracht werden können. Dann wird dem Beschuldigten ein Reinigungseid oder ein Ordal auferlegt.¹² Im Zusammenhang des Psalms dient der Reini-

gungseid aber nicht dazu, einen Rechtskonflikt des Beters mit seinen Widersachern zu lösen, sondern der Reinigungseid, der eine bedingte Selbstverfluchung enthält, hat einerseits die Funktion, die Gewaltlosigkeit des Beters zu betonen, andererseits Gottes Eingreifen in V. 7 zu motivieren und damit die Schuld und die Gewalttätigkeit der Widersacher offen zu legen und zu bestrafen.¹³ Der Beter „spielt“ hypothetisch mit Gewaltbildern, wobei der Gewaltaspekt in V. 5 noch deutlicher zum Vorschein kommt, wenn man folgende Übersetzungsalternative wählt: „wenn ich dem, der freundlich zu mir ist / der mein Freund ist, (jemals) etwas Böses angetan habe“. Das Ende von V. 5 zeigt deutlich, dass die Widersacher des Beters ihn des Diebstahls anklagen.

JHWH – ein königlicher Richter

Endet die Unschuldsbeteuerung in V. 6 „ganz unten“, so setzt der nächste Abschnitt zu Beginn in V. 7 gegensätzlich mit „Auf, JHWH“ ein. Dreimal wird JHWH in V. 7 aufgefordert, durch seine richterliche Tätigkeit dem Gewalttreiben der Widersacher ein Ende zu bereiten. Dabei fällt auf:

- Die richterliche Tätigkeit JHWHs wird in V. 8 („Fürwahr, die Versammlung der Nationen umgebe dich, und über ihr kehre zur Höhe zurück!“) nicht nur in einen universalen Kontext („Nationen“) gestellt, sondern JHWH wird als *königlicher Richter* im Himmel/auf dem Zion dargestellt (vgl. Ps 5,3; 10,16). Er kehrt zur himmlischen Gerichtsversammlung in die Höhe zurück und spricht dort von seinem Richterstuhl/Thron aus Recht (vgl. Ps 9,5.8-12; 11,4; 14,2). Diese Vorstellung, die Bestandteil der Jerusalemer JHWH-Königs-Theologie ist,¹⁴ hängt mit einer anderen Vorstellung eng zusammen, dass nämlich die Gewalttäter durch ihr Denken, Sprechen und Han-

¹² Im Einzelnen dazu Janowski, *Konfliktgespräche*, 145-147.

¹³ Anscheinend fühlen sich die Widersacher des Beters nicht der rechtlichen Institution des Reinigungseides verpflichtet oder die Gerichte/Richter sind so korrupt, dass der Reinigungseid seine Relevanz im Rechtsfindungsprozess verliert. Deshalb muss nun JHWH direkt eingreifen.

¹⁴ Siehe hierzu Janowski, *JHWH der Richter*, 79-81 und Friedhelm Hartenstein, „Schaffe mir Recht, JHWH!“ (Psalm 7,9). Zum theologischen und anthropologischen Profil der Teilkomposition Psalm 3-14, in: Erich Zenger (Hg.), *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven 2010, 245f.

deln die Schöpfungsordnung und das geordnete Leben in und zwischen den Völkern auflösen und beides wieder ins Chaos zurückfallen lassen. Daher greift JHWH auch als „Höchster“ (V. 18) ein, denn entsprechend Gen 14,19 ist er als „höchster Gott“ der Schöpfer von Himmel und Erde.

- Mit seiner Tätigkeit als königlicher Richter ist auch das Zorneshandeln JHWHs verbunden. Das Motiv des Zorns rahmt den Abschnitt 7,7-12, der JHWHs Richter-tätigkeit (V. 7b.8.9.12a) und seine Gerechtigkeit (V.10.12a) thematisiert. Gerade in seinem täglichen Zürnen (V. 12b) verhindert JHWH, dass die Schöpfung und die Völker angesichts der Zorneswallungen der Widersacher (V. 7a) wieder in das Chaos zurückfallen. Der göttliche Zorn dient also zur Aufrechterhaltung der Weltordnung und ist nicht zu verwechseln mit den willkürlichen und gewalttätigen Zorneswallungen der Widersacher.
- Mit der *Rechtfertigung des Gerechten* ist das Thema der *rettenden Gerechtigkeit* verbunden. Dies wird nicht nur durch die rahmenden Verse 2 („rette“) und 18 („gemäß seiner Gerechtigkeit“) deutlich, sondern auch durch die zentrale Bitte um JHWHs Rechtsentscheid zugunsten des Beters in V. 9a*-10. Im Rahmen einer Rechtshilfe („Schaffe mir Recht!“) soll JHWH als „gerechter Gott“ (V. 10) den Beter entsprechend seiner Gerechtigkeit und Integrität (V. 9b) vor den gewalttätigen Anfeindungen der Frevler retten. Dies bedeutet nach V. 10 das Ende der Frevler (inhaltliche Ausgestaltung erfolgt in V. 13-17), während der Gerechte in Übereinstimmung mit der Weltordnung von JHWH fest hingestellt wird.
- Der *rettende*, aber auch der *strafende Aspekt* der göttlichen Gerechtigkeit, der sich

in V. 9-10 schon andeutet, wird abschließend in der Gerichtsdoxologie in prägnanter Weise formuliert, insofern die einzelnen Verse inhaltlich eng miteinander verwoben sind:

- 11 Mein Schild ist auf Gott,
einem Retter derer, die geraden Herzens sind.
- 12 Gott ist ein gerechter Richter
und ein Gott, der täglich zürnt.

Geht man von der zentralen Aussage „Gott ist ein gerechter Richter“ aus, so zeigt sich die Gerechtigkeit des gerechten Richters für alle diejenigen, die geraden Herzens sind und in Übereinstimmung mit der Weltordnung leben, als *rettende Gerechtigkeit* (vgl. „mein Schild“ und „Retter“ in V. 11), während sie sich für den Frevler – metaphorisch umschrieben durch das tägliche Zürnen in V. 12b – als *strafende Gerechtigkeit* erweist. Gerade dieser Aspekt der göttlichen Gerechtigkeit wird in V. 13-17 anhand der Selbsterstörung des Frevlers inhaltlich weiter entfaltet.

Die Selbsterstörung des Frevlers

Mehrdeutig ist der Beginn von V. 13 und damit der Abschnitt V. 13-14. Wer ist Subjekt? Gott oder der Frevler? Abgesehen von der Möglichkeit, dass diese Mehrdeutigkeit vom Verfasser gewollt ist und sich erst im Leseprozess zur Eindeutigkeit auflöst, greife ich an dieser Stelle die Deutung von F.-L. Hossfeld auf und übersetze:¹⁵

- 13 Fürwahr, immer wieder schärft er (JHWH) sein
(des Frevlers) Schwert,
hat seinen (des Frevlers) Bogen gespannt
und ihn schussbereit gemacht.
- 14 Und er (JHWH) hat ihm (dem Frevler) tödliche
Waffen bereitet,
seine (des Frevlers) Pfeile, zu brennenden wird
er (sie) machen.

¹⁵ Im Einzelnen Hossfeld/Zenger, Psalm, 74.

In Fortführung der Gerichtsdoxologie ist Gott auch in V. 13-14 Subjekt. Sein tägliches Zürnen, das metaphorisch die strafende Gerechtigkeit ausdrückt, wird in V. 13-14 durch die ständige Vorbereitung („Fürwahr, immer wieder“) von Kriegswaffen fortgeführt. Das Entscheidende ist aber, dass es nicht die Waffen Gottes, sondern die Waffen des implizit als Objekt auftretenden Frevlers sind, der dann ab V. 15 als Subjekt auftritt. Wie in Ps 11,2 wird also die destruktive Gewalt des Frevlers in V. 13-14 mit Kriegsterminologie wiedergegeben. Allerdings kehrt sich diese Gewalt nun entsprechend dem weisheitlichen Prinzip des Tun-Ergehen-Zusammenhangs gegen den Frevler selbst. Dies wird mit „Und er (JHWH) hat ihm (dem Frevler) tödliche Waffen bereitet“ kurz erwähnt und anschließend in V. 15-17 inhaltlich entfaltet. In seiner strafenden Gerechtigkeit übt demnach Gott keine willkürliche Gewalt gegen den Frevler aus, sondern Gott *garantiert mit seiner Macht* den Tun-Ergehen-Zusammenhang, sodass der Frevler seine destruktive Gewalt strafend am eigenen Körper erfährt. Dies wird einerseits bildlich mit dem Hineinfallen in die (Fang-)Grube in V. 16 ausgedrückt, andererseits begrifflich, indem in V. 17b die „Gewalt(tat)“ (*chamas*) auf den Scheitel des Frevlers herabsteigt. Was also in V. 10 mit „Ein Ende finde doch die Bosheit

der Frevler“ kurz angerissen ist, wird in V. 13-14 inhaltlich präzisiert, wobei sich die strafende Gerechtigkeit gerade darin zeigt, dass Gott den Frevler seiner selbsterstörerischen Gewalt überlässt.

Das Wesen des Frevlers wird in V. 15 in bildlicher Weise dargestellt: Das gewalttätige, Leben zerstörende Wesen des Frevlers wird durch die Verbindung eines Leben schaffenden Prozesses (Empfängnis, Schwangerschaft, Geburt) mit Leben verneinenden Inhalten (Frevler, Unheil, Lüge) dem Beter plastisch vor Augen geführt. Was Leben schaffen und fördern könnte, bringt den sicheren Untergang. Insofern drückt sich im Wesen des Frevlers eine tiefe Absurdität aus.

Dass die Aussagen der Gerichtsdoxologie anschließend in V. 13-17 mit dem Prinzip des Tun-Ergehen-Zusammenhangs fortgeführt werden, entlastet Gott nicht nur von einem gewalttätigen Eingreifen gegen den Frevler, sondern schenkt auch dem Beter im Rahmen des weisheitlichen Erfahrungswissens die Gewissheit vom Ende des Frevlers. Auch wenn für den Beter die eigene Rechtfertigung und das Ende des Frevlers in der Gebetssituation noch nicht eingetreten sein mögen (endgültig erst in Ps 9,5), kann er vor diesem Hintergrund Gott uneingeschränkt loben (V. 18).

Rechtfertigung des Gerechten – Aufforderung zur Umkehr

Die griechische Übersetzung von Ps 7 in der Septuaginta weist an einigen Stellen Unterschiede zur hebräischen Textfassung auf, die sich auch auf unser Gewaltthema hin auswerten lassen.¹⁶

Inhaltliche und strukturelle Unterschiede

- Die Not des Beters wird am Ende von V. 3 hervorgehoben, denn im Unterschied zum hebräischen Text („und keiner ist da, der [mich] entreißt!“) steht in der Septuaginta

¹⁶ Ob diese Unterschiede auf den Übersetzer zurückgehen oder ob der Übersetzer eine andere hebräische Textfassung vorliegen hatte, die sich von der jetzigen masoretischen Textfassung unterscheidet, kann an dieser Stelle nicht entschieden werden. Möglich ist auch, dass sich die Unterschiede erst durch Änderungen innerhalb der Überlieferungsgeschichte der griechischen Übersetzung ergeben haben, also nicht auf den Übersetzer selbst zurückgehen. Über die grundsätzlich verschiedenen Deutungsmöglichkeiten gibt Michael Tilly, Einführung in die Septuaginta, Darmstadt 2005, 58-62 einen guten Einblick. Zur griechischen Fassung von Ps 7 siehe auch Eberhard Bons, Ein Blick in die Werkstatt der *Septuaginta Deutsch*, in: *BiLi* 75 (2002), 282-287; ders., *Le Psaume 7 dans la version de la Septante*, in: *RevSR* 77 (2003), 512-528. Zur deutschen Übersetzung der Septuaginta-Fassung von Ps 7 siehe Wolfgang Kraus/Martin Karrer (Hg.), *Septuaginta Deutsch*. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009, 757f. Die hier gebotene Übersetzung folgt in vielen Fällen dieser Übersetzung.

„ohne dass jemand da ist, der (mich) befreit oder entreißt!“. Dem entspricht auch, dass die doppelte Anrufung „Herr, mein Gott“, die im hebräischen Text in V. 2 und V. 4 vorliegt, in der Septuaginta zusätzlich noch zu Beginn des zweiten Teils des Psalms in V. 7 vorkommt (hebr.: „und wach auf zu mir hin, der du Rechtsentscheid entboten hast“; griech.: „Steh auf, Herr, mein Gott, in der Anordnung, die du geboten hast!“).

- Aber es wird nicht nur die Not des Beters betont, sondern auch die Hoffnung auf Rettung durch Gott. In V. 2 wird im Unterschied zum hebräischen Text („JHWH, mein Gott, bei dir habe ich Zuflucht gesucht“) die Hoffnung betont: „Herr, mein Gott, auf dich habe ich meine Hoffnung gesetzt.“ Diese Hoffnung stützt sich auf die universale Mächtigkeit Gottes, sodass dieser Gedanke, der im hebräischen Text in V. 8 vorliegt, in der Septuaginta auch in V. 7 eingetragen wird (hebr.: „Auf, JHWH, in deinem Zorn erhebe dich gegen die Zorneswallungen meiner Bedränger“; griech.: „Steh auf, Herr, in deinem Zorn, erhebe dich [bis] an den Enden [der Erde] über meine Feinde!“).
- Durch die inhaltliche Angleichung von Wörtern, die im hebräischen Text ganz unterschiedliche Inhalte benennen, entsteht in der Septuagintaübersetzung u.a. in V. 4.15.17 das Leitwort *adikia* („Unrecht“) mit dem die Feinde (V. 5.6.7) des Beters qualifiziert werden. Im Gegensatz dazu steht nicht nur die Gerechtigkeit Gottes (V. 11.12.18), sondern auch die Gerechtigkeit des Beters (V. 9.10), sodass Gott und Beter von den Unrechtstätern deutlich abgegrenzt werden. Der Gegensatz zwischen dem Beter und seinen Widersachern wird in der Septuaginta also stärker hervorgehoben, nicht zuletzt auch deshalb,

weil dieser Gegensatz *systematisch* von der Gerechtigkeit Gottes und des Beters her gesehen wird.

- Interessant ist, dass aus diesem Verstehenshorizont heraus in V. 17 das hebräische Wort für „Gewalt(tat)“ (*chamas*) mit dem griechischen Wort *adikia* („Unrecht“) übersetzt wird. Die gewalttätigen Widersacher des Beters werden also zu Unrechtstätern. Nicht mehr die Gewalt, sondern das Unrecht steht im Mittelpunkt. Doch worin besteht nun dieses Unrecht? Die *konzentrische Struktur* der Leitwörter in V. 15.17, die es im hebräischen Text nicht gibt, kann dies verdeutlichen: V. 15: Unrecht (*adikia*) – Mühsal (*pónos*) – GESETZLOSIGKEIT (*anomia*) – V. 17: Mühsal (*pónos*) – Unrecht (*adikia*). Das Unrecht wird durch die *anomia* („Gesetzlosigkeit“) inhaltlich näher bestimmt, wobei „Gesetzlosigkeit“ schon einen Verstoß gegen den *Nomos* („das Gesetz“) meint. Mit Gesetz kann in diesem Zusammenhang durchaus der schriftlich fixierte Pentateuch der Septuaginta mit seinen Weisungen gemeint sein. Die Umdeutung von hebräisch „Gewalt(tat)“ zu griechisch „Unrecht“ hängt wahrscheinlich mit der zentralen Bedeutung des *Nomos* im hellenistisch-jüdischen Umfeld der Septuaginta zusammen, der eine das ganze Leben und alle menschlichen Verhältnisse normierende Richtschnur bildet. Im *Nomos* drückt sich Gottes Heilswillen samt Heilsordnung aus, sodass die Befolgung des *Nomos* nicht nur zu einem gelingenden Leben führt, sondern auch der Aufrechterhaltung der von Gott geschaffenen Weltordnung dient.¹⁷

¹⁷ Martin Rösel, *Nomothese. Zum Gesetzesverständnis der Septuaginta*, in: Heinz-Josef Fabry/Dieter Böhrer (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Band 3: Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der Griechischen Bibel* (BWANT 174), Stuttgart 2007, 132–150 spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer „*Nomos-Soteriologie*“ der Septuaginta (147).

Aufforderung zur Umkehr

Wie soll man nun den Unrechtstätern begegnen? Da der Gedanke der Delegation an Gott auch in der Septuaginta vorliegt, verlangt diese Frage eine theologische Antwort, die dann in V.10-12.13-14 auch gegeben wird. Zuvor aber wird in V. 5 auf diese Antwort vorbereitet: Im hebräischen Text (s.o.) wird die Vergeltung als Prinzip nicht infrage gestellt. Das Problem ist vielmehr, dass grundlos mit Bösem vergolten wird. In der Septuaginta dagegen wird das Prinzip der Vergeltung selbst infrage gestellt, indem zweimal das griechische Verb *apodidōmi* („vergelt“) verwendet wird: „wenn ich *denen vergolten habe, die mir Böses vergelten*“. Die gegenseitige Vergeltung angesichts des Bösen wird als problematisch gesehen, insofern dadurch die Gefahr besteht, dass die Gewaltspirale nach oben hin an Geschwindigkeit zunimmt. Eine andere, deeskalierende Möglichkeit dem Bösen zu begegnen ist, dass man dem Unrechtstäter die Möglichkeit der *Umkehr* einräumt. Dieser Gedanke wird zu Beginn von V. 13 („*Wenn Ihr [Sünder] nicht umkehrt*“) formuliert. Er ist völlig neu, fehlt in der hebräischen Fassung des Psalms und bezieht sich auf „die Sünder“ in V. 10 zurück. Theologisch hat dies Konsequenzen, denn neben dem Aspekt des gerechten Richtens werden zwei weitere Aspekte in V. 12 genannt: „Gott ist ein gerechter Richter, *und (er ist) stark/mächtig und langmütig/langsam zum Zorn*“.¹⁸

Interessant ist, dass alle drei Attribute kompositorisch eingebunden sind, insofern der Abschnitt V. 12-17 eine wiederkehrende, aber gegenläufige Struktur (Chiasmus) aufweist:

- | | |
|----------|---|
| V. 12 | A Gott – gerechter Richter |
| | B Gott – stark/mächtig |
| | C Gott – langmütig/langsam zum Zorn |
| | C' Gott – zürnt nicht jeden Tag |
| V. 13* | D Aufforderung zur UMKEHR (Sünder aus V. 10) |
| V. 13-14 | B' Gott – starker Kriegsheld |
| V. 15-17 | A' Gott – richtet im Rahmen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs die Unrechtstäter/Gesetzlosen |

Weil Gott langsam zum Zorn ist und daher nicht täglich zürnt, ergibt sich für die Sünder/Unrechtstäter die Möglichkeit der Umkehr. Sollte diese aber nicht ergriffen werden, dann erweist sich Gott als starker Gott, insofern er in V. 13-14 als Krieger auftritt (vgl. die Sachparallelen in Dtn 32,41f; Weish 5,17ff; Jes 34,5f). Aber auch in diesem Fall wird Gott nicht willkürlich handeln, denn die Stärke Gottes ist auf seine richterliche Tätigkeit, die sich aus seiner Gerechtigkeit herleitet, abgestimmt. Als Richter begegnet er den Unrechtstätern und wird sie gemäß seiner Gerechtigkeit (V. 18) zur Rechenschaft ziehen.

Im Unterschied zur hebräischen Textfassung des Psalms bietet die Septuagintafassung eine echte Alternative zur Selbstzerstörung des Sünders an. Durch die Möglichkeit der Umkehr wird nicht nur eine Alternative zur Gewaltspirale mit ihrer zerstörerischen Dynamik geboten, sondern Gott erweist sich nicht nur gegenüber dem Gerechten als rettender Gott, sondern auch gegenüber dem Unrechtstäter, insofern er ihn vor dem selbstzerstörerischen Charakter

¹⁸ Das Attribut „stark/mächtig“ (griech. *ischyrós*) kommt sonst im Septuagintapsalter nicht vor, wohl aber an anderen Stellen der Septuaginta (z.B. Dtn 10,17; Jer 39,18; 2 Makk 1,24). Im Unterschied dazu kommt „langmütig/langsam zum Zorn“ (griech. *makrōthymos*) u.a. in Ps 85,15; 102,8; 144,8 (Septuagintazählung) vor. Inwiefern der Zusatz in V. 12 literarisch und theologisch motiviert ist, müssen einerseits intertextuelle Bezüge zu den einzelnen Psalmen in der Sammlung Ps 3-13 (Septuagintazählung) zeigen, andererseits Bezüge zur JHWH-Namensformel (Ex 34,6-7; Num 14,13-19) in der Septuagintafassung und zu den Makkabäerbüchern (bes. 2 Makk).

der Gewalt retten kann, vorausgesetzt, er kehrt um. Damit kommt auch der Unrechts-täter in das Blickfeld des göttlichen Heils-willens. Weitere Analysen müssten zeigen, inwieweit hier im 2. Jh.v.Chr. auch grie-chisch-hellenistisches Gedankengut aus dem politischen Bereich (Herrscherideologie der Ptolemäer in Ägypten) Einzug in die Theologie von Ps 7 hält.

Zusammenfassung

Die vom Beter in Ps 7 erfahrene Gewaltsituation delegiert er zwecks Klärung an seinen Gott, den königlichen Richter. Dieser soll ihm Recht verschaffen angesichts haltloser Unterstellungen (rettende Gerechtigkeit), während Gott mit seiner Macht den Tun-Ergehen-Zusammenhang garantiert, sodass die Frevler in ihrer eigenen destruktiven Gewalt umkommen (strafende Gerechtigkeit). In der Septuagintafassung von Ps 7 werden die Gewalttäter zu Unrechtstätern, die gegen den Nomos verstoßen. Da Gott „langsam zum Zorn“ ist, besteht für sie die Möglichkeit der Umkehr, sodass sich Gott auch ihnen gegenüber als rettender Gott erweist, insofern er ihnen die Gelegenheit schenkt, sich von der selbstzerstörerischen Gewalt zu befreien.

Dr. Franz Josef Backhaus



ist seit 2010 Direktor des Katholischen Bibelwerks e.V. Stuttgart. Er hat zu Kohelet promoviert. Seine Anschrift lautet: Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart.

E-Mail: backhaus@bibelwerk.de

Septuaginta (LXX):

Die Septuaginta ist die erste schriftliche und die bedeutendste Übersetzung der hebräischen Bibel in eine andere Sprache. Sie entstand in dem Zeitraum vom 3. Jh. v. Chr. bis zum 1. Jh. n. Chr. in der alexandrinischen Diaspora. Nach der Legende des Aristeasbriefes wurden die Texte – ausgehend von der Tora – nach und nach durch 70 oder 72 jüdische Älteste ins Griechische übertragen. Oft wird LXX als Kürzel verwendet, denn die lateinischen Ziffern stehen für 70, „Septuaginta“. Dabei ist die Septuaginta mehr als eine Übersetzung. Die hebräischen Texte werden von Buch zu Buch sehr unterschiedlich übersetzt. Unterschiede zum masoretischen Text können dadurch zustande kommen, dass nicht wörtlich übersetzt wird, sondern der Übersetzer inhaltliche Änderungen vornimmt, die sogar theologische Konsequenzen haben können. Ausgehend von den urchristlichen Autoren, die in ihren Schriften – dem späteren Neuen Testament – vornehmlich aus der Septuaginta (u.a. aus den Psalmen, Jesaja) zitieren, wird die Septuaginta in der christlichen Tradition sehr stark rezipiert.

Lesetipp:

Wenn Sie mehr über die Septuaginta (LXX) wissen wollen, dann bestellen Sie:



Septuaginta – Das Alte Testament auf Griechisch (BiKi 2/2001) bei Ihren Bibelwerken.

„... du nimmst weg, was du nicht hingelegt hast“ (Lk 19,21)

Strukturen der Gewalt in Palästina zur Zeit Jesu

■ **Gewalt in Palästina im 1. Jh. n. Chr.?** Da denkt man sofort an den Römisch-Jüdischen Krieg 66–70 n. Chr., an die Belagerung Jerusalems, die Brandschatzung des Tempels, an die Massenkreuzigungen und die Verschleppungen in die Bergwerke oder in die Arenen zum Kampf mit wilden Tieren, nicht zu vergessen die Auswahl der „schönsten Jünglinge“ für die Hinrichtung beim Triumphzug in Rom (Josephus, *Bell* 4,418f.; *Vit* 420). Aber 40 Jahre zuvor, zur Zeit Jesu, unter der Herrschaft des Tiberius, sah da nicht alles noch anders aus? *Sub Tiberio quies*. Unter Kaiser Tiberius Ruhe, vermerkt der römische Geschichtsschreiber Tacitus lakonisch im Blick auf die Lage in Palästina (*Hist* 5,9,2).

■ **Allerdings:** (1) Gemäß Mk 15,27 wurde Jesus zusammen mit zwei Aufständischen gekreuzigt, deren Leader namens Barabbas aufgrund einer Amnestie freikam (Mk 15,6–15). Auch Jesus selbst wurde unter dem Titel „König der Juden“ offiziell als Aufrührer hingerichtet; genauso wie nicht lange zuvor Johannes der Täufer. Laut Josephus (*Ant* 18,118) wollte Herodes Antipas, der Landesherr Jesu, damit einen Aufstand im Keim erstickten. Vielleicht war das der Grund, weshalb Jesus dessen Residenzstädte in Galiläa bewusst vermieden hat. Ganz so ruhig waren die Zeiten also doch nicht! Und (2): Der Römisch-Jüdische Krieg hat einen langen Vorlauf. Er beginnt mit der schleichenden Okkupation Israels durch Rom ab 63 v. Chr., die in

der Absetzung des Herodessohns Archelaos und der Einsetzung eines Präfekten für Judäa 6 n. Chr. erstmals handgreiflich wird.

Um den subtilen Gewaltstrukturen der römischen Herrschaft in Palästina im langen Vorfeld des Aufstands auf die Spur zu kommen und sie analytisch erfassen zu können, benutze ich den Begriff der „strukturellen Gewalt“ und stütze mich empirisch auf die Wahrnehmung der Betroffenen. Mit dem 1969 vom norwegischen Friedensforscher Johan Galtung entwickelten Konzept der strukturellen Gewalt sind politische Strukturen gemeint, die über den Faktor Macht Organisationsformen steuern und institutionell Mechanismen generieren, durch die der Einzelne in Zugzwang gerät. Entweder er beugt sich dem Systemdruck, dann kann er vielleicht sogar davon profitieren. Oder er verweigert sich, opponiert und leistet gar Widerstand, dann hat er mit entsprechenden Sanktionen zu rechnen. Die Dynamik, die durch strukturelle Gewalt ausgelöst wird, hat der amerikanische Exeget R. A. Horsley idealtypisch in vier Stufen differenziert: eine Spirale der Gewalt.¹ Stufe 1 ist der von außen ausgelöste Systemdruck, der von den Eliten des Landes gewöhnlich auf die einfache Bevölkerung verlagert wird. Diese Basissituation löst auf Stufe 2 Unmut und Empörung aus. Das kann sich in Protesten und spontanem Widerstand entladen. Entsprechende Sanktionen der systembestimmenden Gruppen folgen auf Stufe 3: Hinrichtung von Aufrührern bis hin zum Einsatz von Truppen. Diese massive Repression bewirkt aber anstelle einer Beruhigung eher einen Gärungsprozess, der zur Zusammenrottung verschiedener Gruppen und schließlich auf Stufe 4 zu einer organisierten Revolte

¹ Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Minneapolis (MN) 1993.

führen kann.

Für Palästina ist Stufe 4 im Römisch-Jüdischen Krieg erreicht. Zu Stufe 3 wären die Hinrichtungen von Jesus und Johannes durch die zuständigen politischen Organe zu rechnen. Offensichtlich wurde ihr Auftreten als Protestaktion (Stufe 2) gegen den von Rom erzeugten Systemdruck (Stufe 1) eingestuft. An einem ausgewählten Textbeispiel möchte ich aufweisen, wie sensibel Jesus von diesem römischen Systemdruck zu erzählen weiß und es ihm gleichzeitig gelingt, einen Systemverweigerer als mutigen Helden zu stilisieren. Gemeint ist das so genannte Talentegleichnis (Mt 25,14–30), das in seiner lukanischen Fassung (Lk 19,12–27) ganz anders klingt – und etwas vom O-Ton Jesu erhalten haben dürfte.²

Eine Beispielgeschichte: Wie man Sklaven motiviert ... (Lk 19,12–27)

Gemäß der matthäischen Version werden Talente verteilt. Jeder Sklave bekommt unterschiedlich viele Talente: zehn, fünf, eins. Jeder, der damit nach Kräften gearbeitet hat, wird am Ende vom Herrn gelobt. Aber wehe dem *faulen* Knecht, der sein Talent ungenutzt zurückgibt! Ganz anders bei Lukas: Bei ihm werden Mna verteilt (= 1/60 Talent = 100 Drachmen). Jeder der zehn Sklaven bekommt gleich viel. Auch der Erzählausammenhang ist unterschiedlich: Bei Matthäus verweist ein (reicher) *Mensch* – und übergibt seinen ganzen Besitz seinen Sklaven zur Verwaltung. Bei Lukas verweist ein „*Hochwohlgeborener*“, also ein Adelliger, in ein *fernes Land*, um für sich ein *Königtum* zu empfangen. Er übergibt seinen Sklaven einen (*mickrigen*) Teil seines Vermögens, damit jeder „*damit Handel treibe*“ (Lk 19,13) – bis zu seiner Rückkehr. Es geht also um einen *Wettbewerb* unter den Sklaven: Wer kann mehr Gewinn machen, besser wirtschaften?

Entsprechend unterschiedlich ist die Fortsetzung: Im Matthäusevangelium bekommen die Sklaven unabhängig davon, *wie viele* wei-

tere Talente sie dazugewonnen haben, den *gleichen Lohn*. „Geh ein in die Freude deines Herrn!“, dürfen sie hören (Mt 25,21.23). Damit ist der eschatologische, himmlische Lohn gemeint. Ganz anders bei Lukas: Nachdem der Hochwohlgeborene als König in sein Land zurückgekehrt ist, verteilt er *proportional zum Gewinn*, den die einzelnen Sklaven erzielt haben, ganz irdische Gratifikationen: Amtsvollmacht über zehn bzw. fünf Städte entsprechend der Vervielfachung des Ausgangsbetrags. Dabei haben sich die Sklaven durchaus nicht zu Tode geschuftet. Sie haben vielmehr das Geld selbst arbeiten lassen: „Dein *Mna arbeitete* 10 Mna hinzu“ bzw. „Dein *Mna machte* 5 Mna“ (Lk 19,16.18), sagen sie selbst.

Neben diesen willigen Gehilfen gibt es aber auch eine *Opposition* bei Lukas: die Bürger des Landes (Lk 19,14). Sie wollen gerade nicht, dass dieser Hochwohlgeborene über sie König wird. Sie reisen ihm deshalb nach und versuchen sein Ansinnen „im fernen Land“ zu vereiteln. Umsonst. Dafür lässt sie der als König Installierte abschlachten: „Jedoch diese meine Feinde, die nicht wollten, dass ich König über sie werde, führt sie hierher und schlachtet sie vor meinen Augen ab!“ (Lk 19,27).

Mit leider bisher noch ganz wenigen exegetischen FachkollegInnen³ weigere ich mich, diese Erzählung als Gleichnis für Jesu Königtum zu lesen, für seine Abwesenheit

² Für den Nachweis vgl. Martin Ebner, Face to face-Widerstand im Sinn der Gottesherrschaft. Jesu Wahrnehmung seines sozialen Umfeldes im Spiegel seiner Beispielgeschichten, in: Early Christianity 1 (2010), 406–440, 418–423.

³ Dietrich Schirmer, „Du nimmst, wo du nichts hingelegt hast“ (Lk 19,21) – Kritik ausbeuterischer Finanzpraxis, in: Kuno Füssel/Franz Segbers (Hg.), so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“, Luzern 1995, 179–186; Hubert Frankemölle, Das Gleichnis von den Zentnern/Talenten (Mt 25,14–30) – Zwei Leseweisen: Jesus und Matthäus, in: Orient. 69 (2005), 10–12; Luise Schottroff, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005, 238–246; Brian Schultz, Jesus as Archelaus in the Parable of the Pounds (Lk 19:11–27), in: NT 49 (2007), 105–127; Michael Fricke, Wer ist der Held des Gleichnisses? Kontextuelle Lesarten des Gleichnisses von den Talenten, in: BiKi 63 (2008), 76–80. Vgl. Martin Ebner, Widerstand gegen den „diskreten Charme der sozialen Distanz“ im Lukasevangelium, in: ThPQ 155 (2007), 123–130.

bis zur Parusie und das dann stattfindende Gericht.⁴ Ich erkenne in unserer Erzählung vielmehr eine Spiegelung der römischen Herrschaftsordnung, die dem Königtum Gottes, das Jesus verkündet und für das er einsteht, diametral entgegengesetzt ist.

Die römische Herrschaftspyramide und die Beispielgeschichte

Die römische Herrschaftsordnung ist wie eine Pyramide, in der Macht gegen Geld nach unten weitergegeben wird. An der Spitze steht der Kaiser – mit allumfassender Amtsvollmacht. Sein Wort ist Befehl – ohne Diskussion. In allen Bereichen. Aber verwalten lässt sich das riesige Reich nur, wenn diese umfassende Amtsvollmacht nach unten delegiert wird, begrenzt auf ganz bestimmte geographische Bereiche (Provinzen), für „Statthalter“ zusätzlich begrenzt auf eine ganz bestimmte Zeit (meistens auf ein Jahr), für „Könige“ dagegen auf Lebzeiten. Insofern erzählt unsere Geschichte exemplarisch eine Amtsbeleihnung: Ein Adliger reist nach Rom, um dort die Amtsvollmacht über ein bestimmtes Territorium als „König“ in Empfang zu nehmen.

Viele Exegeten denken bei der Geschichte, wie Lukas sie erzählt, ganz konkret an Archelaos, den ältesten Sohn Herodes d. Gr. Der konnte sein Land nicht einfach seinen Söhnen vererben. Er war ja selbst nur König im Auftrag Roms. Er konnte in seinem Testament dem Kaiser für die Aufteilung des Landes unter seine Söhne nur Vorschläge machen. Seine Söhne mussten selbst nach Rom reisen, um sich dort vom Kaiser bestätigen und einsetzen

zu lassen. Bei Archelaos war es tatsächlich so, dass ihm eine Delegation von Jerusalemer Aristokraten nachgereist ist, um seine Ernennung zu verhindern. Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus erzählt ausführlich darüber.⁵ Und selbst wenn den Hörern diese Details nicht bekannt gewesen sein sollten, wird in jedem Fall das typische Bewerbungsverfahren von Klientelkönigen Roms erkennbar.

Nicht eigens erzählt wird von Josephus, dass im Gegenzug für die Amtseinsetzung Tribut bezahlt werden musste – und zwar im Voraus. Innerhalb seines Territoriums war der „Kleinkönig“ dann selbst dafür verantwortlich, diese vorab geleistete Summe wieder hereinzuwirtschaften: durch Zwangsabgaben im eigenen Land. Für die Organisation dieser Steuereintreibung belehnte er seinerseits Untergebene mit Amtsvollmacht über einen präzise abgesteckten Bereich. Nun übernahm er selbst die übergeordnete Rolle und durfte seinerseits für die Machtübertragung Tribut einfordern. Aufgabe der von ihm Belehnten wiederum war es, diese Summen vor allem in Form von Naturalabgaben aus dem Volk einzutreiben. Wenn der jeweilige König, wie in unserer Erzählung, für die Steuereintreibung an Stelle von Freunden oder Familienangehörigen Sklaven einsetzte, hatte das für ihn den Vorteil, dass sie ihrerseits keine eigenständigen Finanzgeschäfte machen durften, sondern das gesamte eingetriebene Geld an ihn weiterzugeben hatten.

Diese Strukturen vor Augen erzählt unser Beispiel in Lk 19 vom Auswahlverfahren vor der Betrauung mit einer solchen Aufgabe. Im Vorfeld seiner erwarteten Einsetzung als König führt Hochwohlgeboren einen Test durch, um unter seinen Sklaven diejenigen herauszufiltern, die das geschickteste Händchen dafür haben, seinen eigenen Finanzpott aufzufüllen.

Damit kommt innerhalb unserer Erzählung zugleich eine zweite typische Komponente römischer Herrschaft ins Spiel: der durch den

⁴ So aber Ulrich Busse, Dechiffrierung eines lukanischen Schlüsseltextes (Lk 19,11–27), in: Von Jesus zum Christus – Christologische Studien (FS P. Hoffmann) (BZNW 93), Berlin 1998, 423–441; Jan Lambrecht, The Parable of the Throne Claimant – Luke 19,11–27, in: Ders., Understanding What One Reads. New Testament Essays (Hg. von Veronica Koperski) (ANL 46), Leuven 2003, 112–124; Michael Wolter, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 616–625.

⁵ Ant 17,219.299f.; Bell 2,20.80.

Macht-gegen-Geld-Mechanismus in Gang gesetzte *Wettbewerb*, der Bewegung in die soziale Stufenleiter bringt, zu Auf-, aber auch zu Abstieg führen kann. In unserer Erzählung reisen Bürger des Landes dem Wohlgeborenen hinterher. Josephus erzählt die Fortsetzung: wie die jüdischen Eliten in Rom vor dem Kaiser um den Zuschlag der Herrschaftsübergabe wetteifern. Auch jeder der Herodessöhne versucht sich anzubiedern, um möglichst viel für sich herauszuschlagen.⁶ Dieser Wettbewerb auf der obersten Ebene setzt sich nach unten fort: In unserer lukanischen Erzählung wird die Amtsvollmacht über eine bestimmte Anzahl von Städten im Wettbewerbsverfahren an die einzelnen Sklaven vergeben. Die enorme Vervielfachung der ursprünglichen Ausgangssumme von einem Mna ist vermutlich über den Handel zu denken. Josephus berichtet, dass die geschickte Ausnutzung von Versorgungsempässen in Palästina gerissenen Händlern horrende Gewinnsummen eingebracht hat.⁷

In diesem Horizont betrachtet ist der etwas andere dritte Sklave bei Lukas keineswegs ein „fauler“ Sklave wie bei Matthäus, sondern – in der Perspektive des Königs – ein „böser“ Sklave (Lk 19,22), der weder Loyalität noch Konformität zu zeigen bereit ist, kurz: ein Systemverweigerer. Er verweigert sich dem Machtpyramiden-Wettbewerbs-System. Anstatt das Geld arbeiten zu lassen, lässt er es in einem Schweiß Tuch schwitzen, ohne dass es arbeitet. Und er geht noch einen Schritt weiter. Er bezichtigt den König des Diebstahls: „Du nimmst weg, was du nicht hingelegt hast“ (Lk 19,21). Damit kommt das Kreditgeschäft in den Blick – oder ganz einfach die Steuereintreibung. Denn die Fortsetzung „... du erntest, wo du nicht gesät hast“ kann sich ganz konkret auf die Naturalabgaben der Grund- und Bodensteuer beziehen. Der dritte Sklave deckt sozusagen die systemimmanent verschleierte

strukturelle Gewalt der Römerherrschaft auf: Er nennt den König einen Dieb und Räuber, die Steuereintreibung eine kriminelle Machenschaft. Auf römischer Seite waren dagegen längst Theorien entwickelt, die diesen Vorgang als geradezu selbstverständlich erscheinen lassen sollten: Nachdem Rom das Land erobert hat, wohnen die Menschen dort auf fremdem Land. Sie müssen also „Miete“ bezahlen. Der „Schutz“ durch das römische Heer kostet zusätzlich Geld. Dafür müssen die Beschützten aufkommen. Auch in diesem Punkt deckt unsere Erzählung strukturelle Gewalt auf. Der Befehl des Königs in Lk 19,27 zeigt, wofür das Heer eigentlich dient: als Drohkulisse zur Aufrechterhaltung der Ordnung. Notfalls wird es dazu eingesetzt, mit Gewalt gegen Opponenten vorzugehen. Unsere Erzählung schildert genau das für die vereitelte Bürgerinitiative.

Im Unterschied zu den Bürgern ist der dritte Sklave nicht eigentlich ein Opponent, sondern vielmehr ein Spielverweigerer. Er ordnet sich nicht in das Wettbewerbsverfahren ein, aber traut sich, die Spielregeln des Königs zu entlarven. Er organisiert keinen Widerstand, sondern klinkt sich aus, nicht ohne auf seine Motive hinzuweisen: Vor einem unberechenbaren Räuber und Dieb muss man Angst haben (Lk 19,21). Mit dem lässt man sich besser nicht ein.

Anders als die Bürger erleidet der dritte Sklave deshalb auch keine physische Gewalt. Der König verfährt vielmehr entsprechend seinem Wettbewerbs-Motto: „Wer hat, dem wird gegeben ...“ (vgl. Lk 19,26). In unserem Fall: Wer nicht mitspielt, der verliert. Dem dritten Sklaven wird sein Startkapital genommen, sozusagen seine Mitspielchance in der Machtpyramide. Er verliert damit seine Aufstiegsmöglichkeit. Für die Macht-gegen-

⁶ Vgl. Josephus, Ant 17,220.224–249.299–323; Bell 2,20–38.80–100.

⁷ Vgl. den Ölhandel des Johannes von Gischala: Josephus, Bell 2,591f.; Vit 74–76.

Geld-Karriere kommt er jedenfalls nicht mehr in Frage. Aber für die Hörer ist er der Held der Geschichte: Er zeigt einen dritten Weg zwischen offenem Widerstand und willigem Sich-Beugen. Und damit streut er Sand in das Getriebe des Systems. Seine Analyse motiviert dazu, mit einem aufgeklärten Blick auf das Herrschaftssystem zu schauen. Und das ist der erste Schritt zur aktiven Verweigerung.

Kluges Verhalten im Horizont der Gottesherrschaft

Die Geschichte vom etwas anderen Sklaven ist raffiniert erzählt. In wenigen Zügen wird ein zutreffendes Bild von der politisch-wirtschaftlichen Großwetterlage gezeichnet. Dabei ist Jesu Wahrnehmung der Verhältnisse äußerst subtil.⁸ Zwei Dinge fallen besonders auf: (1) Jesus fokussiert seine Erzählung auf die Schnittstelle zwischen der Machtpyramide und dem einfachen Volk. Er lässt mit den drei Sklaven Figuren unter Druck geraten, die vor der Entscheidung stehen, ob sie sich auf das römische Machtsystem und seine Regeln einlassen und dann evtl. weiter aufsteigen können – oder ob sie, ganz am Anfang dieses Weges, ein klares „Nein!“ sprechen. Anders gesagt: Nicht das System muss verändert werden, sondern die Träger des Systems haben es selbst in der Hand, ob sie mitspielen oder nicht, ob sie vom System profitieren wollen (und es damit stabilisieren) oder ob sie sich verweigern, auf einen möglichen Aufstieg verzichten (und damit das System zumindest nicht stabilisieren). Und (2): Es fehlt jegliche ausgesprochen religiöse Motivation für das Verhalten des dritten Sklaven. Er handelt einfach klug. Bevor er in weitere Handlungs-

zwänge kommt, steigt er gleich am Anfang aus. Offensichtlich – so meine These – weil er bereits in ein *anderes* System eingestiegen ist: in die Gottesherrschaft. Gemäß der Grundüberzeugung Jesu ist sie im Himmel längst angebrochen (vgl. Lk 10,18). Und deshalb kann sie sich auch auf Erden ausbreiten – unter allen, die der Herrschaft Gottes mehr vertrauen als dem Machtgebaren irdischer Potentaten. Der Held unserer Erzählung steht paradigmatisch für diese Menschen: Sie brauchen nicht gegen Rom zu rebellieren, weil der Kampf gegen ungerechte Systeme von Gott selbst geführt wird – und im Himmel bereits gewonnen ist. Aber sie können, sozusagen aus dem Blickwinkel der neuen Herrschaftsverhältnisse, scharf sehen, ihr Urteil furchtlos aussprechen und entsprechend handeln: Mit Dieben und Räubern lässt man sich nicht ein! Das färbt schnell auf das eigene Verhalten ab. Und am Ende merkt man es nicht einmal ...

Zusammenfassung

Gewalt fängt an, lange bevor Waffen eingesetzt werden. Mit Hilfe des Begriffs der „strukturellen Gewalt“ lassen sich derartige Phänomene im Vorfeld des Waffeneinsatzes erfassen: Unterdrückungsmechanismen, die ihrerseits zu Protest bzw. Widerstand führen – und so eine Gewaltspirale in Gang setzen können. Mit diesem Instrumentarium wird die Zeit Jesu in Palästina beleuchtet – und zwar aus dem Blickwinkel einer seiner berühmten Beispielerzählungen ...

Prof. Dr. Martin Ebner



lehrt Exegese des Neuen Testaments an der Universität Münster. Seine Arbeitsschwerpunkte sind: Jesusforschung, Sozialgeschichte des frühen Christentums.

E-Mail: ebner@uni-muenster.de

⁸ Ausführung dazu: Martin Ebner, *Strukturen der Gewalt in Palästina zur Zeit Jesu. Jesuanische Wahrnehmungen und sozialgeschichtliche Daten*, in: Reinhold Zwick (Hg.), *Religion und Gewalt im Bibelfilm* (Film und Theologie), Marburg 2011 (im Druck).

Schrei nach Vergeltung, göttliche Gewalt und Sieg des Lammes

Gewalt in der Johannesoffenbarung

■ Die christlichen Gemeinden am Ende des 1. Jh. n. Chr. sind durch Verfolgung und Abfall vom Christusglauben in Bedrängnis. Mit gewaltigen Bildern beschreibt der Seher Johannes die Ereignisse der Endzeit und sucht Antworten auf die vielschichtigen und herausfordernden Aspekte der Gewalt.

■ Das Thema Gewalt hat in der Offenbarung

des Johannes eine Vielzahl von Facetten. Gewalt von Verführung, Bedrängnis bis hin zum Getötet-Werden erfahren glaubenstreue Christen bereits in ihrer gegenwärtigen Situation (z. B. Offb 1,9; 2,13) und wird ihnen in weit verschärfterer Form und schier unbegrenztem Ausmaß für die Zukunft angekündigt. Von Blutvergießen, Schwert und Tod, verursacht durch die widergöttlichen Mächte und ihre Helfershelfer, ist dabei mehrfach die Rede (z. B. Offb 6,10; 13,15; 16,6). Babylon, die große Hure, berauscht sich geradezu am Blut der Heiligen und der Zeugen Jesu (Offb 17,6) und ist voll vom Blut der hingeschlachteten Christen (Offb 18,24; vgl. 19,2).

Gewalt begegnet nicht minder drastisch auch auf der Seite Gottes und Christi, wenn es gilt, ihr Vorgehen gegen die gegnerischen Größen und deren Anhänger zu beschreiben. Die „Kinder“ der Prophetin Isebel zu töten kündigt Christus schon in den Sendschreiben an (Offb 2,23). Und am Ende zieht Christus in die Schlacht gegen das Tier und sein Gefolge und löscht das feindliche Heer mit dem scharfen Schwert seines Mundes radikal aus (Offb 19,11–21). Aus der großen Kelter des Zornes Gottes, die im Strafgericht getreten wird, strömt Blut in unvorstellbarem Ausmaß

(Offb 14,20; vgl. 19,15). Gott selbst hält den Becher seines Zornweins bereit, um jene, die das Tier anbeten, mit Feuer und Schwefel zu quälen (Offb 14,10). Und der Teufel und die beiden Tiere werden schließlich in den Feuersee geworfen, wo sie gleichfalls auf ewig gequält werden (Offb 20,10).

Derart Gewalt besetztes göttliches Handeln wird im Text teils ausdrücklich (vgl. Offb 16,6), zumeist aber indirekt durch die pragmatische Gesamtausrichtung der Schrift bestätigt und positiv bestärkt, ja scheint geradezu zu nachahmend gewalttätigem Verhalten einzuladen. Sublim mit Gewalt an Tier und Mensch verknüpfte Bilder finden sich zudem im Kontext der Schilderungen von Plagen und Katastrophen. Und über all dem steht der Schrei der Bedrängten, der zu Unrecht Verfolgten und Hingeschlachteten nach Rache und Vergeltung (Offb 6,10).

Den insgesamt vielschichtigen und mehr als herausfordernden Aspekten der Gewalt in der Johannesoffenbarung auf hermeneutisch verantwortete Weise zu begegnen, ohne dem Text – von vornherein oder schlussendlich – seine Legitimität und Dignität im Kanon der Bibel abzusprechen, mag vielleicht nicht ohne einen unauflösbaren Rest gelingen. Immerhin zeigt aber ein Blick auf die Wirkungsgeschichte der Apokalypse, dass diese weit seltener Anstoß zu gewaltsamem Handeln gegeben hat als vielmehr von Anfang an Bestärkung für Christinnen und Christen in Situationen drohender oder realer Gewalt war.

„Wie lange noch ...?“ (Offb 6,10)
– der Schrei nach Vergeltung

Sobald das Lamm das fünfte Siegel jenes

Buches öffnet, das es von Gott selbst in Empfang genommen hat (Offb 5,7), erhält der Seher Johannes einen visionären Einblick in eine markante Szene im himmlischen Tempel (Offb 6,9-11). Unter dem himmlischen Altar und damit in unmittelbarer Nähe Gottes sieht Johannes die Seelen all derer, die um ihres Festhaltens am Wort Gottes und am christlichen Zeugnis willen hingeschlachtet worden waren. Lautstark und eindringlich erheben sie zu Gott den Ruf nach vergeltendem Gericht und nach Rache: „Wie lange noch, Herr, Heiliger und Wahrhaftiger, richtest du nicht und rächst unser Blut an den Bewohnern der Erde?“ Ihre drängende Frage greift letztlich auf und artikuliert, was die Christen auf Erden bewegt, und verleiht deren Hoffnung auf ein baldiges Eingreifen Gottes eine Stimme. Die Blutzeugen im Himmel werden jedoch getröstet. Als Zeichen ihrer bereits erlangten Teilhabe am endzeitlichen Heil erhält jeder von ihnen ein weißes Gewand. Darüber hinaus gilt es für sie aber abzuwarten, bis die Zahl der Glaubensgenossen, die noch „getötet werden müssten“, voll geworden ist (Offb 6,11). Die Gewissheit der Vollendung bei Gott für all jene, die bis in den Tod im Glauben treu bleiben, ebenso wie der Hinweis auf die „kurze Zeit“ bis dahin, sollen die Christen auf Erden schon jetzt im Durchhalten bestärken. Und – so paradox es klingen mag – je massiver offensichtlich die leidvollen Erfahrungen der Gegenwart, je größer die Zahl der Märtyrer, umso eher wird das ersehnte Eingreifen Gottes Realität werden.

Es ist die buchstäbliche „Perspektive von unten“, die diese Visionsszene ins Bild setzt, und damit jene Perspektive, die stets auch für die Frage nach dem Umgang mit Gewalt in der Johannesoffenbarung und den in den Texten latent greifbaren Vergeltungsphantasien und Verbalaggressionen in Erinnerung gerufen und eingefordert werden muss. Das Buch entsteht aus eben dieser Perspektive „von unten“, in der Situation von Ge-

fährdung und Marginalisierung durch ein geradezu als übermächtig erlebtes gesellschaftliches Umfeld und die dahinter stehende Staatsmacht samt ihren überhöhten Ansprüchen, der Situation von Wehrlosigkeit und Ausgesetzt-Sein vielfältigsten Verführungen gegenüber, der Situation bereits erfahrener Unterdrückung und (Lebens-)Bedrohung und als absolut negativ wahrgenommener und deshalb ins Überdimensionale gesteigerter Erwartungen derselben für die unmittelbare Zukunft. Lässt man das Buch unbedarft von einer entgegengesetzten Perspektive, büßt es seine affirmative Wirkung ein oder kann gar zu entsprechend gewaltbereiten Reaktionen Anlass geben.

Umso bedeutsamer ist, dass die in Offb 6,10 in Aussicht gestellte Rache nicht etwa selbst in die Hand genommen, sondern ganz und allein Gott anheimgestellt wird. Nicht einmal die bedrängten Christen auf Erden sind es hier, die den ungeduldigen Klageruf nach Gottes Vergeltung erheben, sondern bereits erlöste Märtyrer im himmlischen Tempel. Der Racheforderung geht zudem der Wunsch nach Gottes Gerichtshandeln voraus. Nicht blinde Vergeltung steht im Blick, es geht vielmehr darum, dass Gott sein eigenes Recht durchsetzt und so das Heil seiner Treuen bewirkt. Gott das Gerechtigkeit schaffende Handeln zu überlassen trägt zugleich auch der Überzeugung Rechnung, dass er es ist, dem alle Vollmacht zukommt.

„... die Macht und die Stärke unserem Gott ...“ (Offb 7,12) – die Allgewalt Gottes

Sucht man in der Johannesoffenbarung nach relevanten Ausdrücken für „Gewalt“, so stößt man auf Begriffe wie *dynamis* („Macht“), *exousia* („Vollmacht“), *kratos* („Kraft“) und *ischys* („Stärke“), Begriffe, die zunächst für Gewalt im Sinne von *potestas* und *potentia* und nicht von *violentia* stehen. Rasch zeigt

sich auch, dass diese Ausdrücke zuallererst Gott und Jesus Christus zugeschrieben werden. Der göttlichen Seite kommen dieserart Verfügungsgewalt und Durchsetzungsvermögen vorrangig und uneingeschränkt zu. Dort, wo von Vollmacht widergöttlicher Größen, allen voran des Drachen und der beiden Tiere (Offb 12-13), die Rede ist, erweist sich diese als übertragene, letztlich von Gott her eingeräumte und als eine trotz aller äußeren Schrecklichkeit und scheinbaren Unüberwindbarkeit im Grunde begrenzte, ja bereits gebrochene Vollmacht.

Gott ist nicht nur derjenige, der in der Vision des himmlischen Thronsaales in Offb 4-5 in all seiner Herrlichkeit und Heiligkeit und ebenso überwältigenden wie furchtgebietenden Größe vor Augen gestellt ist und von jedem Geschöpf „im Himmel und auf der Erde und unter der Erde“ Lobpreis und huldigende Anbetung erfährt. Gott ist zugleich auch derjenige, der in derselben Vision mit dem siebenfach versiegelten Buch den endzeitlichen Geschichts- und Heilsplan für die Welt in seiner Rechten hält und von dem her der gesamte Verlauf der weiteren Geschehnisse seinen uranfänglichen Ausgang nimmt. Alle Nöte, Plagen und Katastrophen, die das Lamm, das das Buch von Gott empfängt, durch das Öffnen der einzelnen Siegel auslöst, und auch alle übrigen Ereignisse, die Wirksamkeit der satanischen Mächte ebenso wie deren schlussendliche Vernichtung, sind letztlich auf diesen Ursprung in Gott zurückverwiesen.

Gott umgreift alles Sein, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Bereits bei der allerersten Erwähnung Gottes in Offb 1,4 wird dieser Aspekt mit der wie ein Eigenname zu lesenden Bezeichnung „der Seiende und der war und der Kommende“ (vgl. der Gottesname in Ex 3,14) festgemacht und daran anknüpfend in der Folge mehrfach aufgegriffen – allen voran an jenen beiden Stellen, an denen Gott selbst zu Wort kommt, in Offb 1,8 und 21,6 (vgl. Offb 4,8; 11,17; 16,5). In der

Selbstvorstellung Gottes von Offb 1,8 begegnet erstmals auch der Titel *pantokratōr*, den Gott an dieser Stelle für sich beansprucht und der in der Johannesoffenbarung insgesamt Gott allein zugeschrieben und vorbehalten ist. Gott ist der All-Herrscher, er allein der All-Gewaltige, der, dem als souveränem Herrn uneingeschränkt alle Macht zukommt. Zahlreiche Hymnen besingen diese umfassende Herrschaft und Verfügungsgewalt Gottes, sprechen Gott Herrlichkeit, Ehre, Vollmacht und Stärke zu (Offb 4,8.11; 5,13 usw.).

Gottes Herrschaft spart nichts aus und umschließt alles. Seine Allmacht und Gewalt als eine derart absolute zu denken und glaubend zu bezeugen steht im Zentrum der Botschaft des Sehers Johannes und ist unverzichtbar für das Gottesbild der Apokalypse. Auf herausfordernde, ja irritierende Weise und dennoch wie selbstverständlich kann von dort aus davon gesprochen werden, dass letztlich hinter allem – auch den Plagen und Katastrophen – Gott selbst steht und dass letztlich er es ist, der auch die satanischen Größen zu ihrem negativen, Tod bringenden Handeln ermächtigt. Das Gottesbild der Johannesoffenbarung ermöglicht, auch Bilder des Schreckens, der Bedrohung und Gewalt in den Heilsplan Gottes zu integrieren, ja es zwingt geradezu dazu. Zugleich verleiht es aber auch die Gewissheit und bestärkt in der Überzeugung, dass dieser all-gewaltige Gott jeder anderen, gewaltvoll bedrohlichen Macht nicht nur überlegen ist, sondern ihr auch eine Grenze setzen, sie entmachten und ihr ein definitives Ende bereiten kann und bereiten wird. Es ist nur folgerichtig, in der Situation lebensbedrohlicher Bedrängnis allein Gott Gericht und Vergeltung zu überantworten.

„... wie auch ich gesiegt habe ...“
(Offb 3,21) – die Lebenshingabe Christi
als Handlungsmodell

Vollmacht und Stärke werden in der Of-

fenbarung des Johannes in analoger Weise wie Gott auch dem Lamm und damit Jesus Christus zugesprochen (vgl. Offb 5,12.13). Grund dafür ist der „Sieg“, den Christus errungen hat, ein Sieg, der zwar aufs Engste mit Gewalt verbunden ist, nicht aber einer aktiv ausgeübten Gewalt, sondern erlittener und dadurch überwundener Gewalt.

Auf die Ankündigung in Offb 5,5, dass „der Löwe aus dem Stamm Juda“ gesiegt hat (*nikaō*), wird dem Seher in Offb 5,6 in bewusster Brechung und korrigierender Umdeutung der erwarteten messianisch konnotierten Gestalt „ein Lamm“ – an sich schon Sinnbild für Schwäche, Wehrlosigkeit und Verwundbarkeit – präsentiert, das noch dazu „wie geschlachtet“ ist. Die Todeswunde tragend, ist das Lamm zugleich auch – und merkwürdig kontrastierend dazu – „stehend“ geschaut, in aufrechter Haltung, d.h. lebend. Am Lamm selbst sind damit der gewaltsame Tod und die Auferweckung Jesu ins Bild gesetzt. Erst eigentlich auf diesem Hintergrund ist adäquat zu verstehen, dass dieses Lamm auch sieben Hörner hat, d.h. mit Macht in Fülle ausgestattet ist. Gerade weil das Lamm „geschlachtet“ wurde und „in seinem Blut“, durch diese seine Lebenshingabe also, Menschen aus allen Völkern für Gott erworben hat, ist es würdig, das Buch aus der rechten Hand Gottes entgegenzunehmen und Vollmacht, Ehre, Lob usw. zu empfangen (Offb 5,9).

In der Johannesoffenbarung ist freilich auch vom „Krieg führen“ (*polemeō*) Christi die Rede: der Menschensohn gleicht dem Irrelernen in der Gemeinde von Pergamon an, gegen sie Krieg zu führen (Offb 2,16); das Tier und die mit ihm Verbündeten führen Krieg mit dem Lamm, doch das Lamm wird sie besiegen (Offb 17,14); und von Christus in Gestalt des siegreichen Reiters heißt es, dass er Krieg führt und zusammen mit dem Heer der vollendeten Christen in die eschatologische Schlacht gegen das Aufgebot der widergöttlichen Mächte zieht (Offb

19,11.19). Vordergründig legt sich damit vielleicht der Eindruck eines weitgehend gewalttätig-martialischen Christusbildes nahe. Zu beachten ist aber, dass in diesem Kampf allein das scharfe, zweischneidige Schwert aus seinem Mund tatsächlich und als einzige „Waffe“ zum Einsatz kommt. Nicht durch den Einsatz von irgendwelchem Kriegsgerät, sondern allein mit seinem Wort – so der Sinngehalt dieses Bildes –, allein mit der ebenso wirkungsvollen wie unbezwingbaren Macht seiner Botschaft tritt Christus seinen Kontrahenten entgegen und erringt den endgültigen Sieg.

Und nicht von ungefähr trägt die Christusgestalt des so sehr als siegreich-überlegener Herrscher und souveräner göttlicher Richter gezeichneten Reiters (Offb 19,11-21) einen Mantel „getaucht in Blut“ (Offb 19,15) – nicht etwa, wie sich vorschnell vielleicht nahelegen könnte, das Blut der von ihm getöteten Feinde, sondern sein eigenes Blut. In scharfem Kontrast zur übrigen Charakterisierung ist mit dem blutgetränkten Mantel auch und gerade an dieser Stelle erneut das ohnmächtige Todesgeschick Jesu unauslöschbar in das Bild eingetragen und bleibend in Erinnerung gehalten. Im Verständnis der Johannesoffenbarung ist es gerade der Tod Jesu Christi, seine gewaltfreie Lebenshingabe am Kreuz, in der der Sieg über die gottfeindlichen Mächte bereits definitiv und unwiderruflich errungen ist.

Wenn der Seher Johannes die Adressaten seiner visionären Botschaft, seine Mitchristen in der Bedrängnis (Offb 1,9), mit Hilfe einzigartiger Verheißungen und durch den Vorausblick auf das Leben in der Heilsvollendung unermüdlich dazu ermuntert und auffordert zu „siegen“ (*nikaō*; Offb 2,7.11.17 usw.), dann findet dieses Siegen seinen Orientierungspunkt nirgends anders als im ohnmächtigen Sieg Jesu Christi in Kreuz und Auferweckung. Der Sieg wird errungen „durch das Blut des Lammes“ und er ereig-

net sich im Christuszeugnis, das bis hin zur Hingabe des eigenen Lebens zu gehen bereit ist (Offb 12,11). Nicht um einen Aufruf zu gewalttätiger Aktion geht es also, sondern um ein Überwinden durch Ausdauer und Standfestigkeit nach dem Vorbild des Weges Jesu. Dem, der auf diese Weise überwindet, ist ewigwährende und unmittelbare Gottes- und Christusgemeinschaft verheißen und Teilhabe an dem, was Christi eigene Existenz ausmacht, an der umfassenden Herrschaftsausübung Gottes und Christi (Offb 3,21). In Gottes alles überstrahlender Gegenwart werden die glaubenstreuen Christinnen und Christen am Ende „herrschen“ (*basileuō*; Offb 22,5; vgl. 20,4.6) – ein Herrschen freilich, für das im Text an keiner Stelle ein Objekt genannt ist, das also keine Beherrschten kennt, niemanden, der dieser Herrschaft gewaltsam unterworfen ist. Ja, schon jetzt auf Erden, inmitten einer von Gewalt erfüllten Welt und vielfältigen Bedrohungen ausgesetzt, ist den Glaubenden dieses Herrschen zugesagt (Offb 5,10) als Teilhabe an Gottes Herrschaft (*basileia*), die sie im Gefolge und nach dem Vorbild Christi in ihrem Verhalten in der Gegenwart abbilden und realisieren.

Zusammenfassung

Neben einer aktiven kritischen Haltung gegenüber der übermächtigen römischen Kultur werden die Gläubigen in Kleinasien zur radikalen Entscheidung für Christus aufgefordert. Aus der „Perspektive von unten“ dürfen die Adressaten, die sich zum „ohnmächtigen“ Jesus bekennen, hoffen, an seiner Macht endgültig teilzuhaben.

Literatur

- *Martin Hasitschka, Widerstand gegen die Verführung durch das „Tier“ in der Nachfolge des „Lammes“: Kontrastbilder von Gewalt und Gewaltfreiheit in der Offenbarung des Johannes, in: Protokolle zur Bibel 19 (2010), 49–67.*
- *Moisés Mayordomo, Gewalt in der Johannesoffenbarung als Problem ethischer Kritik, in: Peter Lampe/Moisés Mayordomo/Migaku Sato (Hg.), Neutestamentliche Exegese im Dialog. Hermeneutik – Wirkungsgeschichte – Matthäusevangelium, FS Ulrich Luz, Neukirchen-Vluyn 2008, 45–69.*
- *Juan Peter Miranda, Drohbotschaft oder Frohbotschaft? Anmerkungen zu den Gewaltbildern in der Offenbarung, in: Welt und Umwelt der Bibel 52 (2009), 52–53.*
- *Hubert Ritt, Rachephantasie, infantiles Weltbild, psychischer Konflikt? Gewalt in der Offenbarung des Johannes, in: BiKi 51 (1996), 128–132.*
- *Rebecca Skaggs/Thomas Doyle, Violence in the Apocalypse of John, in: Currents in Biblical Research 5 (2007), 220–234.*

Prof. Dr. Konrad Huber



lehrt Neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck und ist im Studienjahr 2010/11 Lehrstuhlvertreter an der KTU

Linz. 2006 Habilitation an der KTU Linz mit einer Arbeit zu den Christusvisionen der Johannesoffenbarung. Adresse: Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck. E-Mail: konrad.huber@uibk.ac.at

Das Bischofswort „Gerechter Friede“

Ein notwendiger Perspektivenwechsel

■ Mit ihrem Wort „Gerechter Friede“ vom 27. September 2000 nahmen die deutschen Bischöfe eine wichtige Neubestimmung ihrer friedensethischen Positionen vor. Dabei spielte die gegenüber der Zeit vor 1989 wesentlich andere Weltsituation eine erhebliche, jedoch keineswegs die ausschlaggebende Rolle. Der veränderte friedensethische Argumentationsansatz zeigt sich deutlich bei einem Vergleich mit dem 17 Jahre älteren Wort „Gerechtigkeit schafft Frieden“, das in der Hochzeit der Debatte um die Nachrüstung mit Mittelstreckenraketen im Jahre 1983 der Öffentlichkeit vorgelegt worden war.

Selbstbegrenzung des politisch-ethischen Arguments

Durchaus traditionell hatte „Gerechtigkeit schafft Frieden“ die Darlegung des kirchlichen Standpunkts bei biblischen Schlüsseltexten begonnen und anschließend relativ ausführlich einen Abriss der Entwicklung friedensethischen Denkens im Lauf der Kirchen- und Theologiegeschichte geboten, um erst anschließend eine systematische Entfaltung aktueller friedensethischer Überlegungen und Argumente zu präsentieren. Die im engeren Sinn auf politische Problemstellungen bezogenen Abschnitte, etwa zum Menschenrechtsschutz, zur Förderung internationaler Gerechtigkeit und zu den hoch umstrittenen Fragen der nuklearen Abschreckung, beschränkten sich auf vergleichsweise wenige Seiten. Dadurch blieben manche Fragen offen, die man gerade im Zusammenhang der zuletzt genannten Problematik stellen konnte und die in anderen, zeitgleich erschienenen kirchenamtlichen Dokumenten, vor allem dem amerika-

nischen Friedenshirtenbrief, eine ausführliche Erörterung gefunden hatten. Die bundesdeutsche Zurückhaltung war hier erkennbar auch von politischen Rücksichtnahmen her motiviert; denn je eingehender man die Risiken und Dilemmata der Nuklearrüstung thematisiert hätte, umso schwieriger wäre es geworden, deren bis auf weiteres für möglich gehaltene ethische Tolerierbarkeit überzeugend zu begründen. Angesichts des hoch angespannten politischen Verhältnisses zwischen Ost und West zu Beginn der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts sollte vermieden werden, dass die westliche Seite wegen ihrer starken Abstützung auf nukleare Strategien in der politischen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit zu sehr in die Defensive geriet.

Keine „glatten Lösungen“ für das ethische Problem der Gewalt

Demgegenüber beschränkt sich „Gerechter Friede“ auf eine biblische Reflexion und verzichtet auf umfängliche theologiegeschichtliche Erörterungen, so dass sich breiter Raum für eine differenzierte, ausführliche Darlegung der friedensethischen und -politischen Sachprobleme der Gegenwart eröffnet. In den exegetischen Passagen begegnet weniger die vertraute Orientierung an der biblischen, vor allem neutestamentlichen Friedensbotschaft mit ihren Hoffnungspotentialen als vielmehr eine sehr ernsthafte, gediegene Ausarbeitung einer Anthropologie und Theologie der Gewaltproblematik als einer Grunderfahrung menschlicher Existenz in der Welt. Dies hat unmittelbare Folgen für die grundlegende ethische Positionierung gegenüber jeder konkreten Friedensordnung,

die sich für bestimmte Situationen den Rückgriff auf Mittel der Gewaltanwendung im Dienst der Durchsetzung des Rechts, auf dem diese Ordnung aufrufen soll, vorbehält. Besonders deutlich wird dies in folgender Passage (Ziff. 44):

„Alle Völker der Welt kennen nur ein System der Friedenssicherung, das die Gewalt durch Androhung von Gegengewalt bändigen muss und dann ständig in seine eigene Krise gerät. ... Es bleibt ein System des Kreislaufs der Gewalt, auch wenn es innerhalb dieses Systems ethisch geboten ist, einem zu Unrecht Angegriffenen solidarisch zur Hilfe zu eilen.“

Die Zumutung an den Leser besteht darin, sich daran gewöhnen zu müssen, dass es „glatte“ Lösungen des ethischen Problems der Gewalt und des Umgangs mit ihr nicht gibt, vielmehr auch jeder Versuch der Gewaltminimierung noch zugleich an ihrer fatalen Logik teilhat und sie ein Stück weit fortschreibt. Diese Einsicht ist reflektierter und der Problemstruktur angemessener als die landläufige Rechtfertigung von Gewaltandrohung oder -anwendung als „kleineres Übel“, sie lässt Raum für die Wahrnehmung der argumentativen Grenzen sowohl jeder Position, die unter bestimmten Bedingungen Gewalt für erlaubt hält, aber auch der absolutistisch argumentierenden, ausnahmslosen Verneinung jeglicher Gewaltanwendung. Das nicht selten begegnende tragische Moment gewaltförmiger Verstrickungen im politischen Handeln lässt sich so auf den Begriff bringen und entgeht der Gefahr, in der Diskussion der vielen Einzelfragen friedenspolitischer Gestaltung der Weltverhältnisse wo nicht gänzlich übersehen, so doch bei weitem unterbestimmt zu bleiben und in seiner praktischen Bedeutung unterschätzt zu werden. Nicht zuletzt dadurch gelingt es dem theologisch fundierten Wort „Gerechter Friede“, unmittelbar anschlussfähig an die Debatten zur Friedenstheorie zu sein, wie sie in

politischer Philosophie und Friedensforschung heute geführt werden.

Gewaltprävention als vorrangige politische Verpflichtung

Die gewaltskeptische Position des Friedenswortes hat auf normativer Seite zur Konsequenz, dass die Bedeutung gewaltpräventiven Handelns erstmals in seiner ganzen Tragweite zur Kenntnis genommen werden kann. Wo der Rückgriff auf Gewalt als ein Handlungsmodus verstanden wird, dem auch bei besten Gründen, die man für sie anführen mag, ein Makel anhaftet, das man nicht abschütteln kann – neben der Fortschreibung von Gewaltstrukturen und -erfahrungen vor allem die permanente Gefahr, dass organisierte Gewalt eine Eigendynamik entwickelt, die der Kontrolle der Akteure zunehmend entgleitet –, dort kehrt sich die Blickrichtung der herkömmlichen, ihrerseits durchaus auf Gewalteindämmung zielenden Lehre vom „gerechten Krieg“ gewissermaßen um: Es geht nicht darum, Bedingungen zu identifizieren, unter denen ein legitim erscheinender Gewaltgebrauch möglich wird, sondern alles dafür zu tun, dass diese „ultima ratio“-Situation nicht eintritt. Und in dieser Blickrichtung wird auch der eingespaltene Grundgegensatz zwischen pazifistischen und nichtpazifistischen friedensethischen Positionen kritisier- und überwindbar, denn in der Arbeit an Strukturen wirksamer Gewaltprävention, zu denen auch eine konsequente Konfliktnachsorge gehört, liegt eine Aufgabenbestimmung, die beide Positionen gemeinsam verpflichtet.

Politisch folgenreich ist diese Neujustierung der friedensethischen Botschaft insofern, als im Raum der Politik in aller Regel zwar verbal die Bedeutung gewaltpräventiven Handelns nicht bestritten wird, de facto die daraus folgenden Schritte aber nicht ergriffen, sondern anderen Handlungsmaxi-

men und -logiken nachgeordnet werden. Wenn, was mittlerweile der Fall ist, beide große Kirchen dieses zentrale Desiderat, das sich aus dem Konzept des Gerechten Friedens herleitet, vernehmbar politisch einklagen, gewinnen ihre Positionen jene kritisch-korrektive Sprachform und Wirkung zurück, die sie als dezidiert ethische legitimieren und von einem herkömmlichen sicherheitspolitischen Diskurs unterscheidbar machen.

Umgang mit belasteter Vergangenheit

Von den vielen Einzelaussagen des Friedenswortes zu den großen Komplexen von Menschenrechtsarbeit, nachhaltiger Entwicklung, internationaler Zusammenarbeit, zu Abrüstung und Rüstungskontrolle, aber auch zur Problematik bewaffneter Interventionen zum Schutz von Menschen, deren Leib und Leben durch schwere, massenhafte und systematische Menschenrechtsverletzungen bedroht ist, kann in diesem kurzen Beitrag nicht die Rede sein. Stattdessen soll ein Abschnitt hervorgehoben werden, der unmittelbar auf die Erfahrungen der Nachwende-Zeit in Europa rekurriert und in diesem Zusammenhang einer Analyse der Problematik von Vergebung und Versöhnung angesichts schwerster Unrechtserfahrungen in jüngster Vergangenheit gewidmet ist. Denn auch in diesem Sinne gilt dem Text Konfliktnachsorge als ein spezifischer Modus der Konfliktvorbeugung.

Das Friedenswort betont:

„Wer eine gemeinsame Zukunft will, braucht Verständigung über die Vergangenheit. Dies ist gerade dann dringend notwendig, wenn unterschiedliche Erinnerungen bei Tätern und Opfern auch die wechselseitige Sicht in der Gegenwart entscheidend bestimmen“ (Ziff. 108).

Nach mehr als zehn Jahren seit der Veröffentlichung von „Gerechter Friede“ ist diese Erkenntnis unverändert hochaktuell, be-

trachtet man etwa den Kampf maßgeblicher politischer bzw. gesellschaftlicher Kräfte und Akteure um die „Deutungshoheit“ in manchen mittel- und osteuropäischen Ländern hinsichtlich der Frage, wie mit dem Erbe des Kommunismus in einer den Menschen in ihren sehr unterschiedlichen Situationen, Rollen und Betroffenheiten gerecht werdenden Weise umgegangen werden kann und muss. Konsequenterweise fordert das Friedenswort eine „Kultur des Gedenkens“ (Ziff. 110) ein, in der „der Gefahr einer selektiven Erinnerung entgegengewirkt wird“ und die sich hierzu sämtlicher Medien von Bildung und Erziehung in geeigneter Weise bedient. Zu einer solchen Erinnerung gehört auch, das Phänomen der Verstrickung in Systemunrecht und seine individuellen wie sozialen Folgen in den Blick zu nehmen, was auf eine andere, komplexere Typologie von Schuld verweist als die individualistische Engführung, zu der man in persönlichen Zuschreibungen von Verantwortlichkeit üblicherweise tendiert. Erstmals in einem Bischofswort zum Frieden wird hier die spezifische Erfahrungswirklichkeit von Menschen, die unter Diktaturen lebten und leben mussten, so ernst genommen, dass alles, was anschließend über einen menschlichen Umgang mit Schuld ausgeführt wird, ihnen überhaupt annehmbar erscheinen kann. Der Abschnitt schließt mit einer Markierung konkreter Aufgaben angesichts von Erfahrungen mit Prozessen der Aufarbeitung von Systemunrecht aus der Zeit des Nationalsozialismus und der DDR, an denen im Einzelnen schwerwiegende Defizite festzustellen sind, die auf einen gravierenden Mangel an Gerechtigkeit für die Opfer auch im Nachhinein hinauslaufen.

Neue Herausforderungen auch für die Friedensethik

Das Wort „Gerechter Friede“ macht Ernst mit dem kirchlichen Anspruch, friedensethi-

sche Postulate so weit zu kontextuieren und zu konkretisieren, dass sie auf präzise benennbare praktische Handlungsnotwendigkeiten im Feld von Gesellschaft und Politik, nicht nur im individuellen Gestaltungsrahmen, hin entfaltet werden. Es liegt damit eine sozialetische Argumentationsform vor, die paradigmatisch für künftig zu erstellende vergleichbare Dokumente sein könnte: Die Mühe der Auseinandersetzung mit den harten, aufwändig zu recherchierenden und oft sperrigen Tatsachen nicht scheuend, aber ohne dass dies zu Lasten der geforderten theologischen Tiefenreflexion ginge, von der her ein solcher Text seine charakteristische Signatur erhält. Erst so wird und bleibt er relevant, für Kirche und Gesellschaft zugleich.

Zusammenfassung

Das Wort „Gerechter Friede“ rückt angesichts aktueller Erfahrungen mit den Folgen organisierter Gewalt die Aufgabe der Gewaltprävention ins Zentrum der friedensethischen Argumentation. Dies bedeutet einen wichtigen Perspektivenwechsel, in dem nicht Fragen der fallweisen Rechtfertigung von Gewaltanwendung das Hauptaugenmerk gilt, vielmehr dem Spektrum an Handlungsmöglichkeiten, ihren Einsatz zu vermeiden. Die Suche nach solchen Optionen wird zum entscheidenden ethischen Imperativ von Friedenspolitik.

Prof. Dr. Thomas Hoppe



lehrt Katholische Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Sozialwissenschaften und der Sozialethik an der Helmut-Schmidt-Universität in Hamburg.

E-Mail: thomas.hoppe@hsu-hh.de

Weitere Beiträge zum Thema Gewalt:

Das in den Beiträgen dieses Heftes mehrfach erwähnte Heft von „Bibel und Kirche“

Ein Gott der Gewalt (BiKi 3/1996)

enthält nach wie vor aktuelle Beiträge zu u.a. folgenden Themen:

- Der gewalttätige Gott des Alten Testaments (Manfred Görg),
- Gewalt im Deboralied (Silvia Becker-Spörl)
- Fluchpsalmen beten (Hannelore Jaus)
- Die Klage einer Frau in Ps 55 (Ulrike Bail)
- Der brutale Jesus (Klaus Berger)

Dieses Heft haben Sie vielleicht in Ihrer Sammlung. Es ist leider nicht mehr lieferbar, steht aber für Abonnenten im Materialpool auf der Homepage des Bibelwerks und ist als Download abrufbar:

www.bibelwerk.de/Materialpool/Material zu biblischen Themen.

Lieferbar sind dagegen noch die Ausgaben **Krieg (BiKi 4/2005)** und **Frieden! (BiKi 3/2006)**



Zu bestellen bei:



Katholisches Bibelwerk e.V.
Postfach 150365
70076 Stuttgart
bibelinfo@bibelwerk.de

Um der Begegnung mit Jesus willen

Der zweite Teil des Jesus-Buches von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.



**Joseph Ratzinger/
Benedikt XVI.,
Jesus von Nazareth.
Zweiter Teil:
Vom Einzug in Jerusalem
bis zur Auferstehung,**
Freiburg-Basel-Wien 2011
366 S. (319-366: Literatur-

hinweise und Anhang des Verlags
[Abkürzungen, Glossar, Register]),
€ 22,00, ISBN 978-3-451-32999-9

Vier Jahre nach Erscheinen des ersten Teils seines Jesus-Buches (2007), der dem öffentlichen Wirken Jesu gewidmet war („Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung“)¹, konnte Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. nun passend zur österlichen Bußzeit 2011 der Öffentlichkeit den zweiten Teil seines Werkes vorlegen, in dem er sich mit dem Ende des Weges Jesu in Jerusalem befasst: mit seinem Tod und seiner Auferstehung, aber auch mit seiner Himmelfahrt und Wiederkunft. Um das Werk abzurunden, möchte er seinem in Bd. I gegebenen Versprechen treu bleiben und noch einen „kleinen Faszikel“ zu den „Kindheitsgeschichten“ folgen lassen – „wenn mir dazu noch die Kraft gegeben wird“ (14) –, so dass dem Blick auf das „Wo-hin“ des Weges Jesus der auf seinen Anfang entsprechen wird, johanneisch gesprochen: sein „Woher“. Doch jetzt schon treten „Gestalt und Botschaft Jesu“ dem Leser als ein

Ganzes, wie der Papst es wahrnimmt, entgegen. Er ist bestrebt, dass sein „Hinschauen und Hinhören auf den Jesus der Evangelien“ bei seinen Lesern eine „persönliche Beziehung zu ihm möglich“ mache (13). Wieder hat er ein ausgesprochen schönes Buch geschrieben, von erlesenem Stil, das, wie ich meine, auch leserfreundlicher ist als der erste Band, weil die einzelnen Kapitel und Abschnitte kürzer sind und vom Erzählfaden der Passion her naturgemäß einen großen Spannungsbogen bilden. Es in seinem ganzen inhaltlichen Reichtum hier vorzustellen, ist aus Platzgründen nicht möglich. Wichtiger erscheinen mir Hinweise zu seinen Denkformen, die dem Leser helfen mögen, es besser zu verstehen, auch seine Grenzen zu sehen, in denen es sein eigentliches Anliegen – einer persönlichen Jesusbeziehung zu dienen – entfalten kann.

Die Geheimnisse des Lebens Jesu – zur Gattung des Buches

Zur Gattung des Buches äußert sich der Autor selbst in seinem Vorwort, wenn er einem „Vergleich“ seines Werkes „mit dem theologischen Traktat über die Geheimnisse des Lebens Jesu“ nicht abgeneigt ist, „dem Thomas von Aquin in seiner Summe der Theologie klassische Gestalt gegeben“ habe (12). Tatsächlich bietet er keine Christologie, sondern erzählt dem Leitfaden der Passions- und Ostererzählungen folgend die wesentlichen Geschehnisse vom Lebensende Jesu, angefangen vom Einzug in Jerusalem und der Tempelreinigung bis hin zu Tod und Auferstehung. Dabei enthalten alle diese Mysterien für ihn immer schon das Ganze, nur jeweils in anderer

¹ Hierzu vgl. Michael Theobald, Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth. Erwägungen zum Jesus-Buch von Joseph Ratzinger, in: ThQ 187 (2007), 157–182, sowie die Besprechungen in BiKi 62 (2007), 185–192.

Beleuchtung, wie zum Beispiel seine Auslegung der Fußwaschung – „dieser Gebärde der Demut“ – zeigt, die unter dem Gesichtspunkt der dem Menschen geschenkten Reinheit oder „Gottfähigkeit“ „das Ganze von Jesu Lebens- und Todesdienst sichtbar“ mache (91).

Nun erzählt der Autor aber nicht einfach von den Geheimnissen Jesu in der Sprache der Evangelien, er fügt auch immer wieder tiefe christologische Überlegungen in seine Darstellung ein, etwa beim Gebetskampf Jesu mit seinem Vater in Getsemani zum „Ineinander von göttlichem und menschlichem Willen“ in seiner Person (179-184). Zuweilen lässt er schon in seiner Terminologie den Dogmatiker aufscheinen. So spricht er etwa bei Mk 14,22.24 par ganz selbstverständlich von den „Wandlungsworten“ (149.159f u.ö.) – Exegeten reden stattdessen von den „Gabe“- oder „Deuteworten“, was jeweils ein anderes Verständnis des Sprechakts Jesu voraussetzt –, womit er unbesehen ein späteres Eucharistieverständnis in die Texte einträgt. Schon seit frühester Zeit der Kirche sind es nämlich die über den Gaben gesprochenen Dank- und Segensgebete insgesamt, die mit ihrer Herabrufung des heiligen Geistes die Verwandlung der Gemeinde wie der Gaben erbitten. Der sog. „Einsetzungsbericht“ wurde spät, frühestens gegen Ende des 3. Jh. und dann auch längst nicht überall, Bestandteil des sog. Hochgebets², während der Autor davon auszugehen scheint, er sei bei der Feier immer schon „rezitiert“ worden, freilich als „Teil seiner Berakha, des Dank- und Segensgebets“ (159f).

Bauprinzipien des Buches

Nicht nur Fragen der Terminologie verraten den Standort des Autors, erhellend sind auch die Bauprinzipien seines Buches, von denen im folgenden drei genannt seien.

Die johanneische Perspektive

Bereits das erste Kapitel zum Einzug Jesu in Jerusalem und zur Tempelreinigung zeigt sehr schön, wie der Autor alle vier Evangelien in eins zusammenschaut, mit weiteren neutestamentlichen Texten anreichert (Hebr ist ihm wegen seiner Kultthematik ständiger Begleiter) und zugleich den alttestamentlichen Hintergrund der Szenen offenlegt. Das Kapitel gipfelt in der Auslegung von Joh 2,19, die zeigt, wer das Vorzeichen für die Evangelienpartitur oder -harmonie im ganzen Buch liefert: Johannes. „Die Ablehnung Jesu“, so der Autor, „bedeutet zugleich das Ende dieses Tempels [...]. Ein neuer Kult kommt in einem nicht von Menschen gebauten Tempel. Dieser Tempel ist sein Leib – der Auferstandene, der die Völker sammelt und im Sakrament seines Leibes und Blutes eint“ (36). Damit klingt das Thema an, welches das ganze Buch durchzieht.

Vom jüdischen Kult zur Liturgie der Kirche

Schon im ersten Band sprach der Autor vom „liturgischen Charakter des Johannes-Evangeliums“ (I 279), womit er nicht nur seine Anbindung an die großen Feste Israels meinte, sondern auch den Verweischarakter der johanneischen „Reden Jesu auf den Gottesdienst und insofern auf das ‚Sakrament‘“ (I 280). Im zweiten Band entfaltet er dies, indem er immer wieder aufzeigt, wie im Tod Jesu der Kult Israels zu seiner wahren Wirklichkeit findet (Hebr), welcher dann auch der Kult der Kirche entspringt – mit seinen beiden Grundsakramenten Taufe und Eucharistie. Höhepunkt dieser Betrachtungsweise ist die Auslegung des „hohepriesterlichen“ Gebets Joh 17, in dem nach Meinung des Papstes „die Liturgie des Neuen Bundes in ihrer ganzen Größe und Reinheit vor uns“ hintritt

² Vgl. Reinhard Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn u.a. 2001, 199-201 (Lit.).

(106) – bis zur „Einsetzung des Priestertums der Apostel, des neutestamentlichen Priestertums [...], das im Tiefsten Dienst an der Wahrheit ist“ (108). Aber auch sonst sind die Geheimnisse Jesu an seinem Lebensende zutiefst „liturgische Ereignisse“ (I 354), was hier im Einzelnen nicht entfaltet werden kann³.

Joh 1,14 („factum est“) und die „Berichte“ der Evangelisten

Johannes spielt auch noch in anderer Hinsicht eine wichtige Rolle für das Werk, und zwar mit seinem Bekenntnis zum Fleisch gewordenen Logos (Joh 1,14) (I 14; II 123f). Dieses Bekenntnis, das dem Autor zufolge die Faktizität des in der Vita Jesu Geschehenen grundsätzlich einfordert, schlägt bei ihm unvermittelt auf die Wertung der literarischen Befunde durch, wenn er die Evangelisten durchweg „berichten“ lässt (250) – sogar von „Auferstehungsberichten“ spricht er (252.285) –, ohne je die Frage der „Gattung“ einzelner Texte zu diskutieren (abgesehen von seiner Zurückweisung der Bestimmung der sog. „Abendmahlsberichte“ [274] als „Kultätiologien“ [136f]).

Freilich kann er diese letztlich historisierende Sicht auf die Texte auch durchbrechen – abgesehen davon, dass die „Fakten“, die von ihnen dargeboten werden, ihn nach dem Vorbild des Johannes immer wieder zu vertiefter theologischer Deutung einladen. In der schwierigen Frage der Passionschronolo-

gie etwa entscheidet er sich historisch-kritisch gegen die synoptische Darstellung und für die johanneische, räumt also ein, dass die Synoptiker mit ihrem Bild vom letzten Mahl Jesu als einem Pessachmahl die Geschichte aus theologischen Gründen umgeschrieben haben.

Weiß er mit diesem Urteil eine wachsende Mehrheit von Forschern auf seiner Seite, so kann er sich bei seinem historisch-diachronen Urteil zum Verhältnis der österlichen Erzähltradition zur Bekenntnistradition (vgl. vor allem 1 Kor 15,3ff) nur auf wenige, z. B. U. Wilckens berufen: „Die Bekenntnisse setzen die Erzählungen voraus und sind aus ihnen hervorgewachsen. Sie konzentrieren den Kern des Erzählten und verweisen zugleich auf die Erzählungen“ (286). Das führt dann aber dazu, dass er auch die „Legende“ von der Auffindung des leeren Grabes Mk 16,1-8⁴ oder die Erzählungen von den Ostererscheinungen als „Berichte“ liest und sogar mit einem tatsächlichen „Sprechen des auferstandenen Christus“ rechnet (301). Die „Widersprüchlichkeit“ der Texte, ihre „Unbeholfenheit“, ist ihm lediglich Spiegel der „Widersprüchlichkeit des Erfahrenen“ selbst, Ausweis der „Dialektik, die zum Wesen des Auferstandenen gehört“ (291f), damit aber auch von wirklich so Erlebtem.

Was Mk 16,1-8 betrifft, so meinte J. Becker vor kurzem, dass der Exegese andauernd „dogmatische Argumente“ zugemutet würden, etwa dieses, dass „die christliche Auffassung von der Leiblichkeit der Auferstehung [...] zwangsläufig ein leer gewordenes Grab Jesu“ erfordere⁵. Die Vielfalt frühjüdischer Aussagen zur Auferstehung von den Toten spreche aber eine andere Sprache. Die „Ansicht, das Frühjudentum habe sich die Auferstehungswirklichkeit nur leiblich vorstellen können und zum Auferstehungsvorgang eigentlich ganz selbstverständlich immer an die Öffnung der Gräber gedacht“, gelte nur für die „schmale [...] Rezeptionsge-

³ Näheres in Michael Theobald, Das „hohepriesterliche“ Gebet Jesu (Joh 17). Ein Eckpfeiler in der sacerdotal-kultischen Wahrnehmung der Passion Jesu durch Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. in: Jesus von Nazareth, II. Teil, in: J.-H. Tüch (Hg.), Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion, Ostfildern 2011.

⁴ So überzeugend Rudolf Pesch, Das Markusevangelium, 2. Teil (HThK.NT II/2), Freiburg 1977, 521: Mk 16,1-8 ist keine „berichtende Erzählung“, sondern eine „auf die ‚besprochene Welt‘ der Osterbotschaft konzentrierte, an theologischen Motiven reiche, konstruierte Erzählung, eine Legende“; zur Gattungsfrage vgl. insgesamt seinen ausgezeichneten Exkurs: ebd. 522-527.

⁵ Jürgen Becker, Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum, Tübingen 2007, 240.

schichte von Ez 37“⁶. „Das ständig ungeprüft wiederholte Argument, Christen konnten in Jerusalem Jesu Auferstehung nicht verkündigt haben, ohne Jesu leeres Grab vorzuzeigen, besitzt am frühjüdischen Textbefund keinen Anhalt“⁷. Hier beschreitet Joseph Ratzinger – aus dogmatischen Gründen – ganz andere Wege, ohne auf die Vielfalt frühjüdischer Auferstehungsaussagen zu achten. Dafür gelingen ihm beeindruckende Sätze zum „Wesen der Auferstehung Christi“ als einem „radikalen ‚Mutationssprung‘“ in der Geschichte, die sie zugleich sprengt, einem „Mutationssprung, in dem sich eine neue Dimension des Lebens, des Menschseins auftut“ (299).

Zeit-Zeichen

Wenn der Autor seinen Lesern die Szene „Jesus vor dem Hohen Rat“ erschließt, wecken seine Ausführungen naturgemäß erhöhte Aufmerksamkeit, weil es eben nicht irgendein Theologe, sondern der Papst ist, der sich hier zur Verantwortlichkeit der jüdischen Seite am Tod Jesu äußert. Auf dem Hintergrund einer Jahrhunderte währenden christlichen Schuldgeschichte gegenüber dem jüdischen Volk erklärte das letzte Konzil: „Obwohl die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen“ (NA 4). Ganz auf dieser Linie führt der Autor nun in nüchterner Diktion im Blick auf die markinische Fassung der Szene, an deren Historizität er mit R. Pesch keine Zweifel hegt, aus, dass es sich ursprünglich „nicht um einen eigentlichen Prozess, sondern um ein eingehendes Verhör“ gehandelt habe (199) und die Verantwortlichen die Tempel-Aristokraten gewesen seien. Wichtiger noch ist, dass deren Verhalten – jedenfalls grundsätzlich – nach-

vollziehbar sei. Bestimmt von der „rechtmäßige(n) Sorge um den Schutz von Tempel und Volk“ (193) hätten sie insbesondere auf Jesu „messianischen Anspruch“ reagiert, „durch den er sich irgendwie in Einheit mit Gott selbst setzte und so der Grundlage von Israels Glauben, dem Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott, zu widersprechen schien“ (200f). Dies war für sie „theologisch unannehmbar“ (205). Auch wenn manches an diesem Kapitel diskussionswürdig bleibt – die vom Autor für Jesus als wesentlich erklärte „Lösung des Religiösen aus dem Politischen“ entspricht eher der johanneischen Sicht (vgl. Joh 18,36) als der prophetischen Symbolhandlung Jesu im Tempel selbst –, so ist es für den christlich-jüdischen Dialog doch hochbedeutsam, dass der Autor die *theologischen Gründe* namhaft macht, welche die Gegner Jesu zwangsläufig zu dessen Verwerfung hätten führen müssen. Den „verhängnisvollen“ „Blutruf“ Mt 27,25 hält er für eine „das Historische übersteigend(e)“ „theologische Ätiologie“, mit der sich der Evangelist „das furchtbare Geschick Israels im Jüdisch-Römischen Krieg erklärt, in dem Land, Stadt und Tempel dem Volk genommen wurden“ (210). Christen würden sich überdies daran erinnern, dass „Jesu Blut eine andere Sprache spricht als das Blut Abels (Hebr 12,24): Es ruft nicht nach Rache und nach Strafe, sondern es ist Versöhnung. Es wird nicht *gegen* jemand vergossen, sondern es ist Blut, vergossen für viele, für alle“ (211). Damit klingt ein Thema an, das der Papst schon im Kapitel zum Abendmahl eingehend besprochen hat, wohl auch deshalb, weil es derzeit in der deutschen Kirche immer noch für Irritation sorgt.

⁶ Ebd. 207; vgl. insgesamt seine Besprechung der frühjüdischen Texte ebd. 182-208.

⁷ Ebd. 208.

Ein kirchenpolitisches Signal?

„Während der Tod Jesu ‚für alle‘ gilt, ist die Reichweite des Sakraments beschränkter. Es kommt zu vielen, aber nicht zu allen“ (156). Wenn der Papst dieser merkwürdigen These bescheinigt, sie sei „wertvoll“ und könne „ein Stück voranführen“⁸, scheint er gewissen Kreisen am Rand der Kirche entgegenkommen zu wollen, um dann aber mit Verweis auf Jes 53 zu erklären: „Wenn mit ‚viele‘ bei Jesaja wesentlich die Gesamtheit Israels gemeint sein mochte, so wird in der gläubigen Antwort der Kirche auf Jesu neuen Gebrauch des Wortes immer mehr sichtbar, dass er in der Tat für alle gestorben ist“ (158). Aber lässt sich wirklich „zwischen dem Radius der Eucharistie und dem universalen Radius des Kreuzestodes“ (156) unterscheiden? Der Papst selbst scheint hier skeptisch zu sein, wenn er schließlich unter Berufung auf den evangelischen Theologen Ferdinand Kattenbusch (1921) erklärt: „Mit der Eucharistie ist die Kirche selbst gestiftet. Sie wird eins, sie wird sie selbst vom Leib Christi her, und sie wird zugleich von seinem Tod her geöffnet auf die Weite der Welt und der Geschichte hin“ (158; Kursive von M. Theobald).

Am Ende Nachdenklichkeit

„Im Grunde geht es darum, endlich die vom Zweiten Vatikanischen Konzil (in *Dei Verbum* 12) für die Exegese formulierten methodischen Grundsätze aufzugreifen, was bisher leider kaum in Angriff genommen

worden ist“ (12), erklärt der Autor eingangs seines Buches. Damit meint er, dass die historisch-kritische Auslegung (die „in 200 Jahren exegetischer Arbeit ihr Wesentliches gegeben“ habe) nun endlich „einen methodisch neuen Schritt tun und sich neu als theologische Disziplin erkennen“ müsse; sie müsse „erkennen, dass eine recht entfaltete Hermeneutik des Glaubens dem Text gemäß ist und sich mit einer ihrer Grenzen bewussten historischen Hermeneutik zu einem methodischen Ganzen verbinden kann“ (11). Nicht dass er sich anmaße zu behaupten, in seinem Buch sei „diese Verbindung zweier Hermeneutiken bereits fertig vollzogen. Aber ich hoffe doch, einen guten Schritt in diese Richtung getan zu haben“ (11f).

Die Exegeten werden dem Papst darin zustimmen, dass die historisch-kritische Arbeit an den Texten in den Aufweis ihrer theologischen Relevanz münden muss und dass es hierfür auch wesentlich ist, viel stärker als früher auf die Einheit oder Polyphonie der Schrift zu achten, etwa auf die Multiperspektivität des Vier-Evangelien-Kanons als Grundbedingung der Wahrnehmung Jesu. Es sei aber angemerkt, dass es in dieser Richtung vonseiten historisch-kritisch arbeitender Exegese viele gute Ansätze gibt, so dass die tiefe Skepsis des Papstes ihr gegenüber – er redet nur abschätzig von ihren „immer neuen Hypothesen“ (als ob die Dogmatik ohne sie auskäme) – eher einen früheren Zustand unserer Wissenschaft widerspiegelt.

Umgekehrt frage ich mich, ob bei dem von ihm eingeschlagenen Weg, der auf den Jesus einer Evangelienharmonie unter dogmatischen Vorzeichen hinausläuft, die „Verbindung“ der beiden besagten „Hermeneutiken“ nicht letztlich auf Kosten der ersteren geht. Offen bleibt für mich, wie die „Verantwortung vor der historischen Vernunft“, die mit den Worten des Papstes im „Glauben selbst notwendig enthalten ist“ (13), so wahrgenommen werden kann, dass jene nicht ge-

⁸ Übersehen wird hier der Einfluss der lateinischen Bibelübersetzung, die mit ihrer Unterscheidung zwischen *omnes* (= alle) und *multi* (= viele) der Bedeutung der biblischen Rede von den „Vie-len“ nicht mehr gerecht wird; vgl. Michael Theobald, „Pro multis“ – Ist Jesus nicht „für alle“ gestorben? Anmerkungen zu einem römischen Entscheid, in: Magnus Striet (Hg.), *Gestorben für wen?* Zur Diskussion um das „pro multis“, Freiburg 2007, 29–54, insbesondere 44–48.

⁹ Vgl. M. Theobald, *Exegese als theologische Basiswissenschaft. Erwägungen zum interdisziplinären Selbstverständnis neutestamentlicher Exegese*, in: *JBTh* 25 (2010), Neukirchen-Vluyn 2011.

gängelt oder daran gehindert wird, das zu sagen, was ihr aufgrund der eigenen (auch der literaturwissenschaftlichen) Standards zu sagen aufgegeben ist⁹. Wenn große Journale heute in regelmäßigen Abständen genüsslich die Widersprüche der Evangelien, etwa ihrer Ostererzählungen, aufspießen, in der Absicht, dem Publikum deren Unglaubwürdigkeit zu beweisen, dann hilft eigentlich nur ein klarer Umgang mit den Fragen der Gattung dieser Texte, ihrer Genese, auch ihrer religionsgeschichtlichen Einbettung und ihrer jeweiligen kirchlichen Verortung etc., um mittels eines solchen gewiss nicht einfachen Diskurses die Frage nach ihrer Geltung für den Glauben heute freizulegen und einer Antwort näher zu bringen.

Bei allen Anfragen des Exegeten an das Buch bleibt indes auch seine Bewunderung für manch tiefe theologische Meditation in ihm, die Freude z. B. an den trefflichen Ausführungen zum johanneischen Lebensbegriff (124) oder zur Pilatus-Frage: „Was ist Wahrheit?“ (215-218). Er wünscht dem Buch, dass es sein vom Autor gestecktes Ziel – der persönlichen Jesusbeziehung der Leser zu dienen – bei möglichst vielen von ihnen erreicht.

Prof. Dr. Michael Theobald



lehrt Neues Testament an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Tübingen. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören das Johannesevangelium sowie die neutestamentliche Briefliteratur.

E-Mail: michael.theobald@uni-tuebingen.de

Neuerscheinungen im Bibelwerk

Eine universale Jesusgeschichte

Das Matthäusevangelium aus dem Urtext übersetzt und kommentiert von Uta Poplutz

NEU!

280 S., € 24,80,
ISBN 978-3-940743-86-2

In der Gemeinde des Matthäus wird in einer universalen Perspektive für die Öffnung zu den nichtjüdischen Menschen gewonnen. In fünf großen Reden gibt der matthäische Jesus Menschen Orientierung und öffnet den Blick für Gottes Wirken.



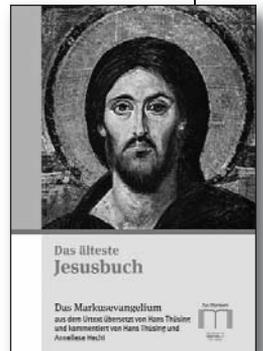
Das älteste Jesusbuch

Das Markusevangelium aus dem Urtext übersetzt und kommentiert von Hans Thüsing und Anneliese Hecht

152 S., € 13,80,
2. neu bearbeitete und erweiterte Auflage,
ISBN 978-3-940743-89-3

Das Markusevangelium ist das älteste christliche Glaubensbuch. In fünf Lehreinheiten erschließen sich Worte und Taten Jesu.

Auf Doppelseiten stehen gegliederte Übersetzungen und der zugehörige Kurzkommentar direkt nebeneinander. Der Markusband wurde völlig neu überarbeitet und ist für das kommende Markuselesejahr zu empfehlen.



Zu bestellen bei:



Katholisches Bibelwerk e.V.
Postfach 150365
70076 Stuttgart
bibelinfo@bibelwerk.de

Literatur zum Heftthema

vorgestellt von Dr. Simone Paganini

Das Thema der Gewalt in der Bibel bewegt nicht nur „normale“ Menschen, die sich bei manchen biblischen Texten die Frage nach ihrer Aktualität und Aussagekraft bzw. ihrem theologischen Sinn stellen, sondern – auf vielfache Weise – auch Theologen und Bibelwissenschaftler. So wird etwa das diesjährige Treffen der AGAT (die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen AlttestamentlerInnen) diesem Thema gewidmet.



Protokolle zur Bibel (2009) Heft 2
Klosterneuburg, € 5,40
ISSN 1996-0042

Protokolle zur Bibel (2010) Heft 1
Klosterneuburg, € 5,40
ISSN 1996-0042

Die Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an Bibelwissenschaftlichen Instituten Österreichs (ARGE-Ass) hat sich Anfang September 2009 zu einer Tagung in Innsbruck versammelt, die ihren Schwerpunkt auf die Untersuchung des Themas „Gewalt in der Bibel“ gelegt hat. Als Ergebnis dieser Tagung sind zwei Hefte der Zeitschrift PzB erschienen, die insgesamt elf einschlägige Aufsätze beinhalten.

Mit der Ausnahme der Arbeiten von S. Eder (Gewalt in der Bibel. Begrifflichkeit – Verstehenshilfen – Perspektiven, PzB 2010, 1–20) und E. Birnbaum (Hermeneutische Vorentscheidungen und ihre Folgen im Umgang mit Gewalttexten in der Bibel, PzB 2009, 73–80) wollen die behandelten biblischen Passagen keine Systematik entwerfen, sondern Aspekte der „Gewalt im Alten und im Neuen Testament“ darlegen und ausarbeiten.

S. Paganini – Gesetze und Gewalt gegen Frauen im Buch Deuteronomium –, A. Siquans – Ansätze zur Gewaltüberwindung im Alten Testament –, B. Obermayer – Gewalt und Krieg gegen das Fremde – und S. Fischer – Machtstrukturen und Gewalt im Hohenlied – beschäftigen sich mit Texten aus dem Alten Testament. A. Felber, H. Niedermayer und M. Hasitschka untersuchen hingegen Aspekte der Gewalt bzw. der Gewaltüberwindung im Neuen Testament. Schließlich setzen sich V. Tropper und A. Siquans mit Aspekten der „Gewalt“ in der patristischen Literatur auseinander.

Die behandelten Themen sind z. T. sehr spezifisch und richten sich an ein Fachpublikum. Nichtsdestotrotz zeigen die beiden Hefte – nicht zuletzt aufgrund der unterschiedlichen theologischen und methodischen Ansätze der Autoren –, dass das Thema sehr aktuell ist und dass die Grundlagenforschung dazu von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.



Gerlinde Baumann
Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen
Darmstadt 2006
224 S., € 49,90
ISBN 978-3-534-17933-6

Wieso wird Gott im Alten Testament als Gewalttäter dargestellt? Mit dieser alles andere als einfachen und schon gar nicht bequemen Frage setzt sich G. Baumann, Professorin an der Universität Marburg und Gemeindepfarrerin, auseinander. Dabei verortet sie die Gottesbilder des Alten Testaments – vor allem jene Bilder, die Gott als Kriegsherren, Gewalttäter, Richter oder Sexualtäter präsentieren – in ihrem historischen und literarischen Zusammenhang. Auf diese Weise werden nicht nur Texte, sondern

auch bedeutende ikonographische Darstellungen aus dem Alten Orient verständlich. Die Motive, die seitens der biblischen Autoren zweifelsohne aufgegriffen werden, sind zum Teil im Buch abgebildet, was dem Leser zu einer besseren Vorstellung verhilft.

Texte, die Gott als gewaltbereiten Herrscher darstellen, bedürfen einer Interpretation, die nicht zwingendermaßen eine Ausrede oder eine Verschleierung der Tatsache sein muss. Die Autorin analysiert fünf paradigmatische Texte und zeigt auf beeindruckende Weise, auf welche Art und Weise gerade solche Texte ein Potential entwickeln, das für die systematische Theologie fruchtbar werden kann bzw. vor allem auf pastoraler Ebene angewendet werden darf und soll. Solche Texte haben die Kraft, Emotionen in den Lesern zu erwecken, die nicht zum Schweigen gebracht werden dürfen. Diese können – und sollen – hingegen analysiert und geleitet werden.



Walter Dietrich, Moisés Mayordomo
Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel
 Zürich 2005
 280 S., € 17,50
 ISBN 978-3-290-17341-8

Der Blick der Autoren weitet sich vom Alten Testament auf das im Hinblick auf das Thema Gewalt eher stiefmütterlich behandelte Neue Testament. Außerdem gilt ihre Aufmerksamkeit nicht allein der göttlichen Gewalt, sondern jeder Form der Gewalt – so etwa der Gewalt zwischen Menschen, Gewalt in der Gesellschaft, zwischen Religionen, zwischen Völkern und gegen die Schöpfung. Die Analyse konzentriert sich schließlich nicht bloß auf die Realität der Gewalt in der Bibel, sondern versucht auch Gegenbilder zu präsentieren, mögliche Auswege, Möglichkeiten zur Überwindung der Gewalt – in Form von Vorbeugung, Begrenzung, Verarbeitung, Verzicht oder Versöhnung.

Das Buch versteht sich als ausführliche und allgemein verständliche Behandlung der Thematik „Gewalt in der Bibel“. Es entstammt zwar dem universitären Milieu, der Stil ist jedoch weder belehrend noch (unnötig) kompliziert. Die Gewaltsituationen aus Altem und Neuem Testament, als auch deren Überwindung werden anhand von Textbeispielen analysiert und systematisch aufgearbeitet. Das Ziel des Werkes ist dabei ein Zweifaches. Zunächst soll eine Lücke gefüllt werden, es gibt nämlich im deutschsprachigen Raum keine andere Publikation, die das Thema „Gewalt in der Bibel“ in einer solchen Breite und mit einem solchen Reichtum an Beispielen behandelt. Des Weiteren soll das Buch eine praktische Hilfe für den Leser sein. Denn die Lösungsansätze, die sowohl im Alten als auch im Neuen Testament vorkommen, sind zu einem guten Teil zeitlos. Sie regen nicht nur zum Weiterdenken an, sondern bieten auch für die Praxis konkrete Möglichkeiten, Gewaltstrukturen und Gewaltmechanismen zu überwinden. Das abschließende Kapitel des Buches bietet zwei praktische Ausblicke mit Gottesdienstelementen. Diese wollen dazu anregen, die in der Bibel skizzierten Wege der Gewaltüberwindung nicht nur zu reflektieren, sondern auch in konkrete und aktuelle Praxisfelder zu übertragen.



Klaus-Stefan Krieger
Gewalt in der Bibel
 Münsterschwarzach 2004,
 108 S., € 6,60
 ISBN 978-3-87868-634-7

Der Autor und katholische Journalist setzt sich in seinem kleinen Büchlein provokativ, zugleich aber auch positiv und erfrischend mit dem Thema „Gewalt in der Bibel“ auseinander. Sowohl in den biblischen Erzählungen als auch in Gesetzes- und Gedichttexten kommen Ge-

waltbilder vor. Im Alten wie im Neuen Testament sind sie verbreitet und spiegeln somit die Lebensnähe der Bibel wider. Dass dabei häufig Gott selbst als Subjekt von Gewalttaten vorkommt, wird zwar vom Autor als Problem empfunden, nichtsdestotrotz gelingt es ihm aufzuzeigen, dass die Bilder teils von ihrem historischen Kontext bedingt sind, und dass Gottesgewalt vor allem weder ziellos – sie will immer und mit allen Mitteln Gerechtigkeit wiederherstellen – noch naiv auf die menschliche Welt übertragbar ist. Die Bestimmung der Menschheit ist dennoch in der eschatologischen Vision Gottes eine gewaltlose. Die einzig richtige Antwort seitens der Menschen ist schließlich der Verzicht auf eigene Gewalt. Knapp und dennoch prägnant bietet der Autor eine präzise Analyse und damit ein Werk, das sich nicht nur gut liest, sondern auch wichtige theologische Momente thematisiert.



**Walter Dietrich,
Christian Link**
Die dunklen Seiten Gottes
(Bd. 1: Willkür und Gewalt)
Neukirchen-Vluyn ⁵2009
239 S., € 24,90
ISBN 978-3-7887-1524-3

Schrecken, Angst, Krieg, Naturkatastrophen ... Wie kann Gott so etwas tun oder auch nur zulassen? Sowohl das Alte Testament als auch die darin wurzelnde jüdisch-christliche Tradition sprechen von Eifersucht, Zorn, Gewalt oder Rache und bringen diese Eigenschaften häufig mit Gott selbst in Verbindung.

Völker werden besiegt, ganze Städte sind zur Vernichtung verdammt, Feinde werden untergehen und Gott ist darin verwickelt, ja manchmal sogar der Vollstrecker dieses schrecklichen Gerichts. Solche Bilder eines willkürlich agierenden, gewalttätigen wie gewaltbereiten Gottes werden angesichts gegenwärtiger Katastrophen, die das Schicksal von Millionen von

Flüchtlingen, Hungernden, Unterdrückten betreffen, umso fragwürdiger.

Ein Alttestamentler (Dietrich) und ein systematischer Theologe (Link) stellen sich diesen Fragen und treten in ein ebenso bereicherndes wie wirksames Gespräch ein. Der Alttestamentler versucht die oft als anstößig und empörend empfundenen Texte zur Gewalt Gottes in ihrem historischen und sozialen Zusammenhang darzustellen. Der Systematiker dagegen untersucht und präsentiert deren Wirkungsgeschichte. Dabei erfährt der Leser neben einer sachlichen Darstellung auch eine theologische Aufarbeitung dieser Texte. Ziel der Arbeit ist es nicht, die „dunklen“ Seiten Gottes mithilfe eines gezielten Einsatzes von „Gegentexten“ aufzuhellen, sondern die „dunklen“ Seiten Gottes innerhalb der Weltgeschichte bzw. innerhalb der literarischen und theologischen Welt der Bibel zu verstehen, ohne sie beschönigen zu wollen.

Gerade dieser Zugang, der Gott nicht entgegen jedem Textbeweis rechtfertigen bzw. gesellschaftsfähig machen will, macht das Buch aktuell. Fünf Auflagen in 14 Jahren sind auch ein deutliches Zeichen dafür, dass die beiden Autoren mit ihrem Ansatz eine brisante Problematik adäquat und für den modernen Menschen zielführend thematisieren bzw. bewältigen.



Herwig Büchele
Gewaltfrei Leben.
Die Herausforderung der
Bergpredigt – Utopie oder
Chance?
Regensburg 2010
80 S., € 7,50
ISBN 978-3-7917-2283-2

Der Blick auf die gewaltlose Botschaft des Neuen Testaments beseelt das Büchlein des emeritierten Innsbrucker Professors. Kein anderer Text befiehlt Gewaltfreiheit und Feindesliebe so eindeutig wie die Bergpredigt. Und kei-

ne andere Weisung Jesu wurde zugleich so „häterisch“ verdrängt wie dieses Gebot.

Ethische und gesellschaftspolitische Fragen unserer Zeit sind oft komplexer als vor 2000 Jahren. Und dennoch besitzen Texte wie die Bergpredigt die Kraft paradigmatischer Grundlinien einer sehr modernen Ethik. Sie zeigt, wie es möglich ist, dass Liebe konkrete menschliche Entscheidungen bestimmt. Sie besitzt die Kraft, Spiralen der Gewalt, der Rache, des Hasses und auch der Angst zu durchbrechen.

Der Autor schreibt dabei ohne Hemmungen, in einer teils sehr harten und unverblünten Sprache vom „Versagen des Christentums“. Dennoch bleibt er nicht bei einer sterilen Kritik stehen, sondern skizziert auch Grundlinien einer neuen Gesellschaftsordnung. Gegen die anonymen Mächte der wirtschaftlich und politisch globalisierten Welt sollen gerade die Christen und all jene Menschen, die ihr Leben nach dem Geist der Bergpredigt gestalten wollen, mit Mitmenschlichkeit und mit einer konsequenten Orientierung an der Würde und Freiheit des Einzelnen auftreten. Dem Autor gelingt eine erfrischende und provokante Analyse, die einen Jeden in die Pflicht nimmt, seine eigenen Entscheidungen in Bezug auf ein gewaltloses Leben in den konkreten Situationen zu überprüfen.



Andreas Michel
Gott und Gewalt gegen
Kinder im Alten Testament
(FAT 37)

Tübingen 2003
 395 S., € 79,00
 ISBN 978-3-16-148155-0

Gewalt bzw. Gewaltausbrüche sind moralisch umso verwerflicher, je mehr sie Unschuldige, Unmündige und Wehrlose treffen. Michel setzt sich mit einem Thema auseinander, das bis zu seiner Monographie kaum, d.h. eigentlich gar nicht, behandelt wurde: Gewalt gegen

Kinder im Alten Testament. Das Volume ist die Veröffentlichung seiner Habilitationsschrift und wurde insofern nicht so eigentlich für ein großes Publikum konzipiert. Dennoch soll vieles von dem, was in den 350 Seiten Text zu lesen ist, nicht bloß hermetisch abgeschlossene Wissenschaft sein, sondern auch provozieren und erleuchtend wirken.

Michel gelingt es, vor allem im ersten und letzten Kapitel seiner Arbeit, aufzuzeigen, wie neben – und je mehr als Frauen – gerade Kinder im Alten Testament Opfer von Gewalttaten sind. Natürlich will Michel nicht Gewalt gegen Gewalt ausspielen, er möchte jedoch – und das nicht zu Unrecht – manche „politischen“ Entscheidungen, die nur in eine bestimmte vorgegebene Richtung führen, zumindest hinterfragen. Er listet auf und systematisiert mehr als 300 Texte, die Kinder als Gewaltopfer präsentieren. Ein weiterer Schritt führt zu einer Analyse der Situation, dass Gott als Subjekt der Gewalt ins Spiel kommt. Mit einem interessanten und innovativen Vorgehen – das jedoch leider nur Fachleuten im Detail zugänglich ist – vergleicht er die hebräische und die griechische Fassung mancher Texte und kann so zeigen, dass die Verbindung „Gott – Gewalt“ schon in früheren Zeiten als problematisch empfunden und in den späteren Texten daher oft korrigiert bzw. überarbeitet wurde.

Sowohl eine fundamentalistische Lesung dieser Texte – z. B. als Rechtfertigung oder gar als Anleitung für die eigene Gewalt – aber auch eine Verdrängung dieser Passagen sind schlicht und einfach unsachgemäße Zugänge.

Michel nähert sich behutsam einigen paradigmatischen Texten – Ps 137, Gen 22, Kinderkannibalismustexte usw. – analysiert sie in ihrem Kontext und stellt sich unverblümt die Frage nach ihrer theologischen Bedeutung. Sie bewegen und stören, gerne würde man auf sie verzichten und dennoch kann nur ihre Wahrnehmung und Interpretation eine differenzierte und perspektivenreiche Rede von Gott möglich machen.

Es geht nicht darum, solche Texte zu beschönigen oder gar sie zu rechtfertigen, sondern darum, sie zu verstehen, und damit ihren beklemmenden Gehalt zu überwinden.



Arnold Angenendt
Toleranz und Gewalt.
Das Christentum zwischen
Bibel und Schwert
 Münster ⁵2009
 800 S., € 24,80
 ISBN 978-3-402-00215-5

Nicht nur die Bibel ist gespickt mit Gewalttexten, nein, auch die Kirchengeschichte kann als eine Geschichte gelesen werden, in der Gewalt ausgeübt und dennoch auch Toleranz gelebt wurde.

Interessant ist die bildhafte Alternative, die der Autor als Untertitel vorschlägt: „zwischen Bibel und Schwert“, wobei Bibel hier für Toleranz stehen soll. Die Ausführungen im Buch selbst sind dennoch deutlich reicher an Facetten, als der Untertitel vermuten lässt.

In insgesamt fünf Teilen entwickelt der Autor eine parallele Religions- bzw. Kirchengeschichte, welche die Kategorien „Gewalt“ und „Toleranz“ als rote Fäden ihrer Entwicklung aufweist.

Im ersten Teil untersucht und beschreibt er die Geburt der „christlichen“ Staaten im Zwischenenspiel von Freiheit, Recht und Toleranz. Im zweiten Teil wird die Aufmerksamkeit eindeutig auf die Idee von Religionsfreiheit und Monotheismus gelenkt, um anschließend auf die nicht immer reibungslose Beziehung zwischen Kirchen und Menschenrechten hinzuweisen. Religions-toleranz und Religionsgewalt sind – mit zwei Betrachtungen zur Häretikertötung und zur Inquisition – das Thema des dritten Teils.

Das heftig diskutierte und vor allem in Bezug auf die Missionstätigkeit der Kirche polarisierende Thema des Heiligen Krieges beschäftigt den Autor im vierten Teil, während im

fünften Teil die zum Teil feindschaftliche Beziehung zwischen Christen und Juden skizziert wird.

Das sehr gepriesene und von der Kritik mit Beifall aufgenommene Werk von Angenendt stellt ohne Zweifel einen wichtigen Schritt in der Benennung und Aufarbeitung mancher schwarzer Seiten in der Geschichte der Kirche dar. Es liest sich allerdings alles andere als einfach. Der Autor ist nicht nur extrem belesen, er bedient sich eines sprunghaften Stils, um Zusammenhänge nicht nur innerhalb der gesamten Kirchengeschichte, sondern auch quer durch die Geschichte des christlich-westlichen Denkens herzustellen.

Ein Buch zum Nachdenken, das dennoch auch kritisch zu lesen ist. Geschichtsdarstellung ist nie ganz objektiv – und auch gibt Angenendt zu, nicht um jeden Preis objektiv sein zu wollen. Sein Werk ist dennoch faszinierend und inspirierend zugleich. Manche Passagen muss man zweimal lesen, der Gesamteindruck ergibt dennoch ein mitreißendes Bild. Er skizziert eine Geschichte voller „Fehler“, zeigt dennoch aber auch die positive Entwicklung. Statt Konfrontation – d.h. Gewalt – sind Dialog und Toleranz geboten. Man kann von anderen – selbst vom Feind – lernen. Dieser Schritt ist zwar nicht einfach, der Weg, der dadurch eingeschlagen wird, ist aber – so zeigt die Geschichte – der einzig gangbare.



Siegfried Grillmeyer
 u.a. (Hg.)
Eins im Eifer? Monismus,
Monotheismus und Gewalt
 Würzburg 2010
 134 S., € 11,80
 ISBN 978-3-429-03324-8

Inwiefern sind monotheistische Religionen anfällig für gewalttätige Ausdrucksformen ihrer Anhänger? Die Veröffentlichung einer Vorlesungsreihe an der theologischen Fakultät der

Universität Bamberg hat sich der Herausforderung gestellt, auf diese Frage eine Antwort zu geben. Die Vorträge, welche nun in der vorliegenden Publikation einem breiteren Publikum zugänglich gemacht worden sind, zeichnen die beiden Hauptlinien der gegenwärtigen Diskussion nach. Auf der einen Seite steht der Streit um das Gewaltpotential des Monotheismus, wobei sowohl der jüdischen als auch der islamischen sowie der christlichen Perspektive Rechnung getragen wird. Da nicht nur das jeweilige Gottesbild, sondern auch das vorhandene Aufklärungspotential in den Blick kommt, entsteht eine Wahrnehmung, die es erlaubt, neue Gesichtspunkte und Aspekte zu entdecken und auszuarbeiten. Auf der anderen Seite präsentiert das Buch auch die theologischen und philosophischen Auseinandersetzungen rund um die Idee eines personalen Gottes.

Die unterschiedlichen Ansätze der Autoren sollen keine endgültigen Antworten liefern, sie fokussieren jedoch die Aufmerksamkeit auf wesentliche Aspekte, die in der gegenwärtigen Diskussion nicht außer Acht gelassen werden dürfen. Wie kann der Gläubige dem atheistischen Einwand entgegentreten? Ist es noch überhaupt möglich, das Religiöse angesichts der konkreten Gewalt unserer Welt zu rechtfertigen? usw.

Die Aufsätze wollen ein gebildetes universitäres Publikum ansprechen und sind – von daher – nicht immer einfach zu verstehen. Dennoch lohnt sich das Lesen der Beiträge. Die Diskussion wird damit auf ein gehobenes, wissenschaftliches Niveau gestellt, das es dem Leser schließlich erlaubt, eine eigene differenzierende Synthese vorzunehmen. Somit wird auch möglich, sich von den pauschalen nivellierenden Aussagen mancher ideologischer Vorstellungen zu distanzieren.

Zahlreiche bibliographische Hinweise bieten einen Überblick über weitere hilfreiche Vertiefungsmöglichkeiten.

Simone Paganini



Herbert Koch
Der geopfert Jesus und die christliche Gewalt

Düsseldorf 2009
160 S., € 16,90
ISBN 978-3-491-72538-6

In höchst komprimierter Form stellt der ehemalige Superintendent des Kirchenkreises Wolfsburg, Herbert Koch, die ideologisch motivierten Missbräuche an der Verkündigung des Evangeliums dar; die – so leicht missverständliche – „Torheit des Kreuzes“ steht dabei im Mittelpunkt. Bewusst klammert der Autor Differenzierungen, die einzumahnen gutes Recht wären, aus. So gelingt ihm eine Dichte der Darstellung, die leicht zu lesen, beklemmend und aufrüttelnd ist. Koch sieht Ursprünge der Entwicklung in der augustinischen „Erfindung der Erbsünde“ (16f) und der Sühnelehre des Anselm von Canterbury (19f). Über Ketzer- und Hexenverfolgung (28f), der (aktiven) theologischen Unterfütterung des aufkommenden „völkischen“ Gedankens (42f), „schwarze Pädagogik“ (77f) bis hin zu Kriegspredigten (107f) und den evangelikal gepuschten „Kreuzzügen Amerikas“ (143f) spannt er kenntnisreich den Bogen. Den abschließenden Kapiteln, die in der Forderung: „vom gnädigen zum gütigen Gott“ (213f) münden, könnte man theologische „Ungesättigtheit“ im Verhältnis zur historischen Faktenliste vorwerfen. Doch die Literaturangaben in den „Anmerkungen“ (225f) ermöglichen es interessierten LeserInnen, sich, durch die Lektüre hellhörig gemacht, weiter – und differenziert – in das Thema zu vertiefen.

Hannelore Niedermayer

Die Bücherschau im Internet

Lesen Sie auch monatlich unsere aktuellen Rezensionen im Internet

unter:

www.biblische-buecherschau.de

Biblische Umschau

Biblische Texte zum Katholikentagsmotto 2012

Das Leitwort des 98. Deutschen Katholikentags in Mannheim „Einen neuen Aufbruch wagen“ ist eine zutiefst biblische Ansage. Die Bibel erzählt nämlich von höchst unterschiedlichen Aufbrüchen: Von den wandernden Erzählern im Buch Genesis, dem Exodus des Volkes Israel, von prophetischen Aufbruchsvisionen, der Aussendung und Wanderschaft der Jesusjünger. Auf unserer Homepage www.bibelwerk.de > Materialpool stellt das Bibelwerk für den Katholikentag biblische Aufbruchserzählungen vor und erläutert sie. Das Angebot beinhaltet Einführungen in die biblischen Texte, Grafiken und Arbeitsblätter, sowie praktische Bibelarbeiten für Gruppen. Das Angebot wird laufend erweitert.



Neuer Generalsekretär der KBF

Professor Thomas Osborne, Autor verschiedener Publikationen u.a. auch des Lukaskommentares im Bibelwerk und Professor für Bibelwissenschaft in Luxemburg, hat die kommissarische Leitung der internationalen Katholischen Bibelföderation (KBF) übernommen. Seit 1991 ist er in der Föderation aktiv. Als Koordinator der Subregion Südliches und Westliches Europa (1996–2002) und Mitarbeiter bei der Durchführung der Vollversammlungen in 2002 und 2008 war er schon mit zentralen Leitungsaufgaben vertraut. Die Hauptaufgabe von Prof. Osborne wird sein, die Neuorganisation der KBF voranzutreiben.

Zwei kostbare Bibeln online

Die Furtmeyr-Bibel der Universitätsbibliothek Augsburg gilt als herausragendes Werk spätmittelalterlicher Buchmalerei. Geschrieben

und illustriert wurden die beiden Bände in Regensburg zwischen 1468 und 1472, also in der Zeit des Übergangs vom handgeschriebenen zum gedruckten Buch. Der Regensburger Bernhard Furtmeyr hat das zweibändige Alte Testament als Luxusausgabe für vornehme Laien gefertigt. Sehenswert sind die vielfältigen Bildillustrationen mit Kindern, Tieren und Pflanzen.

Die Bibel ist direkt erreichbar unter http://www.bibliothek.uni-augsburg.de/dda/urn/urn_uba002000-uba002199/uba002001-uba002002.

Eine kostbare syrische Bibel aus dem 16. Jh. – der erste Druck der so genannten „Peschitta-Bibel“ – ist jetzt über den Katalog der österreichischen Nationalbibliothek online verfügbar. Der Bibeldruck entstand 1555 in Wien. Er basiert auf einer Übersetzung aus dem 5. Jh. Bis heute ist der syrische Text der Bibel in der syrisch-orthodoxen Kirche sowie in der Apostolischen Kirche des Ostens in Gebrauch.

Die digitalisierte Peschitta-Bibel ist im Internet unter <http://data.onb.ac.at/dtl/2933415> abrufbar.

Dem Wort auf der Spur Lectio Divina im Advent



Das meditativ – kontemplative Leseprojekt „Dem Wort auf der Spur“ des Bibelwerks findet großen Anklang und wird von vielen Gemeinden und Privatpersonen genutzt. Deswegen wird es zum Advent 2011 wieder neue Materialien zu den alttestamentlichen

Lesungstexten der Adventssonntage geben, die Anfang Oktober erscheinen werden. Die Texte stammen überwiegend aus dem Buch Jesaja.



Schweiz

■ Mitten im Glauben

Die mystische Seite des Apostels Paulus

WerkstattBibel Band 15

Paulus wird oft als scharf oder auch kompliziert argumentierender Theologe gelesen. Mit der Methode der zentrierten Bilder in den 6 Bibelarbeiten dieses Bandes rückt eine andere Seite des Paulus in den Vordergrund, die man „mystisch“ nennen könnte. Hinter den konkreten Fragen aus den Gemeinden, auf die er in seinen Briefen Antworten sucht, stehen die grossen Themen des Menschseins wie Freiheit, Gerechtigkeit, Friede, Erkenntnis, Hoffnung, Liebe. Sie entfaltet er immer wieder neu, speist sie aus der Mitte seines Glaubens und deutet sie auf die Lebenssituation der Gemeinden hin. Die Methode der zentrierten Bilder hilft zu verstehen, wie Paulus auf solche Fragen eingeht: mitten im Glauben – auf das Leben hin.

Zentrierte Bilder finden sich rund um uns herum: Wellenkreise, die sich ausbreiten, eine Blume, eine Baumscheibe, die Iris eines Auges – die Schöpfung ist voller zentrierter Bilder. Die Religionen – auch das Christentum – nehmen sie auf: im Rosettenfenster einer Kathedrale oder in symbolischen Darstellungen eines Kreuzes. In den Bibelarbeiten ist zu entdecken, dass wir selber Schritt für Schritt zusammen mit den Texten, unseren Fragen und Gedanken zu einem zentrierten Bild werden, in dem alles, was uns beschäftigt, auf eine Mitte hin ausgerichtet ist.



Brigitte Schäfer (Hg.),
Mitten im Glauben. Die mystische Seite des Apostels Paulus.
WerkstattBibel Band 15,
Verlag Katholisches Bibelwerk
Stuttgart 2011, 96 S.

ISBN 978-3-460-08515-2, CHF 21.90, € 12.80



Deutschland

■ Bitte um Zustiftungen zur

Stiftung
Bibel heute

Seit Jahrzehnten besteht die Arbeit des Katholischen Bibelwerks e.V. in der Verbreitung und Auslegung der Heiligen Schrift. Mithilfe von Kursen, Vorträgen und Publikationen verschiedenster Art möchten die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Bibelwerks die Bibel den Menschen näher bringen. Durch diese langjährige Arbeit in der Bibelpastoral hat das Katholische Bibelwerk nicht nur einen Namen mit vielen Gesichtern bekommen, sondern vor allem auch ein hohes Niveau bei der Vermittlung von Bibelwissen entwickelt.

In den nächsten Jahren wird sich das Bibelwerk verschiedensten Herausforderungen stellen müssen. Nicht nur die Mitgliederzahlen gehen zurück, sondern auch die Zuschüsse von kirchlicher Seite werden in nächster Zeit gekürzt. Damit das Bibelwerk weiterhin in gewohnter Qualität seine bibelpastorale Arbeit fortführen kann und auch neue Projekte in Angriff genommen werden können, wurde vom ehemaligen Direktor, Dr. Franz-Josef Ortkemper, die Stiftung „Bibel heute“ ins Leben gerufen. Auf lange Sicht wird die Stiftung zur finanziellen Stützung des Katholischen Bibelwerks e.V. dienen. Jeder Betrag, ob klein oder groß, hilft uns, die Botschaft des reichen biblischen Erbes lebendig zu halten und an die nächste Generation weiterzugeben.

Wenn Sie unsere Arbeit unterstützen möchten, freuen wir uns über Ihre Zustiftung an:

Stiftung „Bibel heute“, LIGA Bank eG Stuttgart, BLZ 750 903 00, Konto 6 493 530. Gerne stellen wir Ihnen eine Spendenbescheinigung aus.

Franz Josef Backhaus

Österreich

■ „Adventwoche im Heiligen Land“

3. – 10. Dezember 2011

Biblische Reisen Österreich veranstaltet in Kooperation mit dem Österreichischen Katholischen Bibelwerk eine Pilger- und Studienreise in das Heilige Land. Msgr. Dr. Wolfgang Schwarz, Direktor des Österreichischen Katholischen Bibelwerks und langjähriger Leiter des Österreichischen Hospizes in Jerusalem und Mag. Peter Bohynik, Pädagogischer Mitarbeiter, erschließen anhand des Markus-Evangeliums das Heilige Land, entsprechend dem liturgischen Lesejahr B. Die Reise folgt den Wegen Jesu nach dem Markus-Evangelium durch Galiläa, nach Jerusalem und schließt mit einem Ausblick auf das Weihnachtsfest in Betlehem.

Diese Reise setzt folgende Schwerpunkte:

- Das Markus-Evangelium kennenlernen
- Zwei Nächte in Betlehem aus Solidarität mit den Christen
- Adventliche Einstimmung auf Weihnachten

Detailprogramm und Informationen bei: Christina Kopf, Telefon: 02243/353 77-14 oder E-Mail: Christina.Kopf@biblische-reisen.at

■ 2. Bibelpastorale Studientagung

Das Buch „Die Offenbarung des Johannes“ neu entdecken

23. – 25. August 2012, Bildungshaus Schloss Puchberg, Wels

Für viele Christinnen und Christen ist gerade das letzte Buch der Bibel eines, dessen Siegel verschlossen bleibt. Ziel der Studientagung ist es daher, einen Zugang zu diesem Buch zu schaffen.

- Referate erfahrener bibelpastoraler Fachleute geben Einblick in die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse.

- Workshops bieten die Möglichkeit, anhand verschiedenster Methoden für sich selbst und andere Impulse für die Praxis mitzunehmen.
- Tischgruppen gewährleisten den Austausch von eigenen Sichtweisen, Fragen und Erfahrungen.

Veranstalter: Bibelwerk Linz und Bildungshaus Schloss Puchberg in Kooperation mit dem Österreichischen Katholischen Bibelwerk Klosterneuburg.

■ Beziehungskarten

Für die Beschäftigung von Paaren mit der Spiritualität ihrer Beziehung hat der Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk eine Kartenbox „Von der Liebe berührt. Spirituelle Beziehungsimpulse für Paare“ in der zweiten Auflage verlegt. Die Impulstexte wurden vom Forum Beziehung, Ehe und Familie der Katholischen Aktion Österreich zur Verfügung gestellt.

Die Beziehungsbox enthält:

- 26 Karten zu Themen wie z.B. Liebe, Zeit, Treue, Segnen, Danken und Vergebung
- Bibeltext und Bild
- Fragestellungen und Anregungen zur gemeinsamen Umsetzung

Die Beziehungskarten inspirieren dazu, sich auf die Spurensuche in der eigenen Beziehung zu machen. Die Kartenbox ist auch ein ideales Geschenk für Hochzeitspaare und zu Ehejubiläen. (Erhältlich beim Österreichischen Katholischen Bibelwerk Klosterneuburg zum Preis von € 9,90, ISBN 978-3-853-96137-7)

Die Bibelwerke im Internet

Besuchen Sie auch unsere Homepages

www.bibelwerk.at

www.bibelwerk.ch

www.bibelwerk.de

Das Thema der nächsten Ausgabe:

Elija



Der Prophet Elija ist eine der bedeutendsten Gestalten der Bibel. Sein Name Eli-jah ist Programm: „Mein Gott ist JHWH!“ Für dieses Bekenntnis tritt Elija mit Feuereifer ein, schreckt sogar vor blutiger Gewalt nicht zurück. Doch

im Laufe der biblischen und außerbiblischen Traditionen ändert sich der Prophet vom religiösen Eiferer zum Versöhner der Generationen und zum Vorläufer des Messias.

Das Heft verschafft einen Einblick in die biblischen Elijatraditionen und die reiche Wirkungsgeschichte. Der Frage nach der Gewalttätigkeit des Monotheismus geht Frank Crüsemann nach, der Psychologe und Theologe Roland Kachler zeigt, wie wir Heutige an der Figur des Elija lernen können, Krisen und Burn-out-Situationen zu überwinden.

Die Themen 2012

- 1/12 Der Mensch und sein Körper
- 2/12 Die Apokalypse des Johannes
- 3/12 Afrika in der Bibel
- 4/12 Petrus

Besuchen Sie uns auch im Internet!
www.bibelundkirche.de
www.biblische-buecherschau.de

Bibel und Kirche

Organ der Katholischen Bibelwerke in Deutschland, Österreich und der Schweiz, 66. Jahrgang, 3. Quartal 2011; ISBN 978-3-940743-14-5; ISSN 0006-0623

www.bibelundkirche.de

HERAUSGEBER: Dr. Franz Josef Backhaus, Dipl.-Theol.

Dieter Bauer, Österr. Kath. Bibelwerk Klosterneuburg

REDAKTION: Dipl.-Theol. Andreas Hölscher,

Dr. Bettina Eltrop (eltrop@bibelwerk.de)

REDAKTIONSKREIS: Dr. Franz Josef Backhaus,

Prof. Dr. Ulrike Bechmann, Dr. Katrin Brockmöller,

Lic. Theol. Detlef Hecking, Univ.-Prof. Dr. Konrad Huber,

Dr. Ralf Huning SVD, Dr. Bettina Wellmann

KORREKTUR: M. Franke M. A.

GESTALTUNG: Olschewski Medien GmbH

DRUCK: MissionsDruckerei & Verlag, Reimlingen

Auslieferung

DEUTSCHLAND: Katholisches Bibelwerk e.V., Postfach 15 03 65, 70076 Stuttgart, Tel. 0711/619 20 50,

Fax 0711/619 20 77. Für Mitglieder des Katholischen Bibelwerks e.V. ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag enthalten (€ 22,00; für Schüler/innen, Studierende, Rentner/innen € 12,00. Bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 34,00, ermäßigt € 18,00).

ÜBERWEISUNGEN: Postbank Stuttgart 273 98 709 (BLZ 600 100 70); Liga Stuttgart 6 451 551 (BLZ 750 903 00)

AUSLIEFERUNG AN DEN BUCHHANDEL: Verlag Katholisches Bibelwerk, Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart.

Der Bezugspreis über den Buchhandel beträgt pro Einzelheft € 6,00, für das Jahresabonnement € 20,00 zzgl. Versandkosten.

ÖSTERREICH: Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Stiftsplatz 8, 3400 Klosterneuburg, Tel. 02243/329 38-0, Fax 02243/329 38-39. Der Bezugspreis beträgt € 26,30, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 40,50, jeweils zzgl. Versandkosten. Ein Einzelheft kostet € 7,20, zzgl. Versandkosten. Bankverbindung: Bank Austria 639 196 302 (BLZ 12 000).

SCHWEIZ: Bibelpastorale Arbeitsstelle des SKB, Bederstrasse 76, 8002 Zürich, Tel. 044/205 99 60, Fax 044/201 43 07. Für Mitglieder des SKB ist der Bezugspreis der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten (sFr 40,00, Student/innen sFr 32,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* sFr 65,00, Student/innen sFr 55,00). Einzelheft: sFr 10,00 zzgl. Versandkosten. Postscheckkonto Zürich: 80-39108-5

SCHWEIZ: Bibelpastorale Arbeitsstelle des SKB, Bederstrasse 76, 8002 Zürich, Tel. 044/205 99 60, Fax 044/201 43 07. Für Mitglieder des SKB ist der Bezugspreis der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten (sFr 40,00, Student/innen sFr 32,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* sFr 65,00, Student/innen sFr 55,00). Einzelheft: sFr 10,00 zzgl. Versandkosten. Postscheckkonto Zürich: 80-39108-5

SCHWEIZ: Bibelpastorale Arbeitsstelle des SKB, Bederstrasse 76, 8002 Zürich, Tel. 044/205 99 60, Fax 044/201 43 07. Für Mitglieder des SKB ist der Bezugspreis der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten (sFr 40,00, Student/innen sFr 32,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* sFr 65,00, Student/innen sFr 55,00). Einzelheft: sFr 10,00 zzgl. Versandkosten. Postscheckkonto Zürich: 80-39108-5

SCHWEIZ: Bibelpastorale Arbeitsstelle des SKB, Bederstrasse 76, 8002 Zürich, Tel. 044/205 99 60, Fax 044/201 43 07. Für Mitglieder des SKB ist der Bezugspreis der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten (sFr 40,00, Student/innen sFr 32,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* sFr 65,00, Student/innen sFr 55,00). Einzelheft: sFr 10,00 zzgl. Versandkosten. Postscheckkonto Zürich: 80-39108-5

SCHWEIZ: Bibelpastorale Arbeitsstelle des SKB, Bederstrasse 76, 8002 Zürich, Tel. 044/205 99 60, Fax 044/201 43 07. Für Mitglieder des SKB ist der Bezugspreis der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten (sFr 40,00, Student/innen sFr 32,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* sFr 65,00, Student/innen sFr 55,00). Einzelheft: sFr 10,00 zzgl. Versandkosten. Postscheckkonto Zürich: 80-39108-5

SCHWEIZ: Bibelpastorale Arbeitsstelle des SKB, Bederstrasse 76, 8002 Zürich, Tel. 044/205 99 60, Fax 044/201 43 07. Für Mitglieder des SKB ist der Bezugspreis der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten (sFr 40,00, Student/innen sFr 32,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* sFr 65,00, Student/innen sFr 55,00). Einzelheft: sFr 10,00 zzgl. Versandkosten. Postscheckkonto Zürich: 80-39108-5

SCHWEIZ: Bibelpastorale Arbeitsstelle des SKB, Bederstrasse 76, 8002 Zürich, Tel. 044/205 99 60, Fax 044/201 43 07. Für Mitglieder des SKB ist der Bezugspreis der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten (sFr 40,00, Student/innen sFr 32,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* sFr 65,00, Student/innen sFr 55,00). Einzelheft: sFr 10,00 zzgl. Versandkosten. Postscheckkonto Zürich: 80-39108-5

SCHWEIZ: Bibelpastorale Arbeitsstelle des SKB, Bederstrasse 76, 8002 Zürich, Tel. 044/205 99 60, Fax 044/201 43 07. Für Mitglieder des SKB ist der Bezugspreis der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten (sFr 40,00, Student/innen sFr 32,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* sFr 65,00, Student/innen sFr 55,00). Einzelheft: sFr 10,00 zzgl. Versandkosten. Postscheckkonto Zürich: 80-39108-5

SCHWEIZ: Bibelpastorale Arbeitsstelle des SKB, Bederstrasse 76, 8002 Zürich, Tel. 044/205 99 60, Fax 044/201 43 07. Für Mitglieder des SKB ist der Bezugspreis der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten (sFr 40,00, Student/innen sFr 32,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* sFr 65,00, Student/innen sFr 55,00). Einzelheft: sFr 10,00 zzgl. Versandkosten. Postscheckkonto Zürich: 80-39108-5

Bibel und Kirche erscheint vierteljährlich.

Eine Kündigung ist nur zum Jahresende möglich.

■ Veranstaltungen

■ Willebadessen

4.-9. September 2011 oder
4.-9. Oktober 2011:
Bibelschule zum Verständnis des Neuen Testaments (Prof. Dr. Josef Hainz, Dr. Annegret Meyer).
Anmeldung: Christliches Bildungswerk „Die Hegge“, Niesen, 34439 Willebadessen, Tel. 05644 400, E-Mail: bildungswerk@die-hegge.de, www.die-hegge.de

■ Zwischenwasser/Österreich

9.-11. September 2011:
Der schwierige Sohn Jesus und seine Familie. Bibeltage (Pfarrer Dr. Wilhelm Bruners).
Anmeldung: Bildungshaus Batschuns, Kapf 1, 6835 Zwischenwasser/Österreich, Tel. +43 5522 44290-0, Fax -5, E-Mail: bildungshaus@bhba.at, www.bildungshaus-batschuns.at

■ Warendorf

10. September 2011:
Was uns Engel heute sagen können. Theologische Aspekte zum Thema „Engel“ im AT und NT (J. K. Rücker, Oskar Göpfert, Pater Anselm Grün OSB u.a.).
7. Oktober 2011:
Biblisches Essen in 7 Gängen.
Bibelarbeit zum Ersten Testament mit den Künsten der Küche (Klaus Woste, Heinz-Willi Kehren).
Anmeldung: LVHS Freckenhorst, Am Hagen 1, 48231 Warendorf, Tel. 02581 9458-0, Fax -238, www.lvh-freckenhorst.de

■ Grefrath

23.-25. September 2011:
„Wort Gottes“ – Einführung in die geistliche Schriftlesung.
Theologisches Wochenende

(Sr. Dr. Justina Metzdorf OSB).
Anmeldung: Abtei Mariendonk, Niederfeld 11, 47929 Grefrath, Tel. 02152 9154-0, Fax -53, www.mariendonk.de

■ Berlin

28. September bis 2. Oktober 2011 und 11. November 2011:
3. Bibel-Männer-Pilgern Erfurt-Gotha-Eisenach. Pilgerlektüre: das Buch Tobit (Dr. Ulrich Kmiecik, Alexander Obst).
Info: Dr. Ulrich Kmiecik, Tel. 030 3211-2919 (AB), E-Mail: bibelwerkberlin@khsb-berlin.de
Anmeldung bis 31. Juli:
Erzbischöfliches Ordinariat Berlin, Dezernat II Seelsorge, Tel. 030 32684-527, Fax -7527, E-Mail: barbara.malke@erzbistumberlin.de

■ Georgsmarienhütte

1. Oktober 2011:
Das Wort Gottes – süß wie Honig.
Biblischer Studientag zum Propheten Ezechiel (Prof. Dr. Eleonore Reuter, Dr. Uta Zwingenberger).
Anmeldung (Nr. 34):
Haus Ohrbeck, Katholische Bildungsstätte, Am Boberg 10, 49124 Georgsmarienhütte, Tel. 05401 336-0, Fax -66, E-Mail: info@haus-ohrbeck.de, www.haus-ohrbeck.de

■ Bautzen

21.-23. Oktober 2011:
Die Passion Jesu.
Bibelkurs Neues Testament (Ansgar Hoffmann).
Anmeldung: Bischof-Benno-Haus, Schmochtitz Nr. 1, 02625 Bautzen, Tel. 035935/22-0, Fax -310, E-Mail: info@benno-haus.de, www.benno-haus.de

■ Neustadt/Weinstraße

22.-23. Oktober 2011:
Barnabas – bedeutendster Mann der allerersten Stunde des Urchristentums in der Heidenwelt.
Bibelseminar (P. Hans-Ulrich Vivell).
Anmeldung: Herz-Jesu-Kloster, Postfach 100562, 67405 Neustadt/Weinstraße, Tel. 06321 875-0, Fax -344, www.kloster-neustadt.de

■ Bad Soden-Salmünster

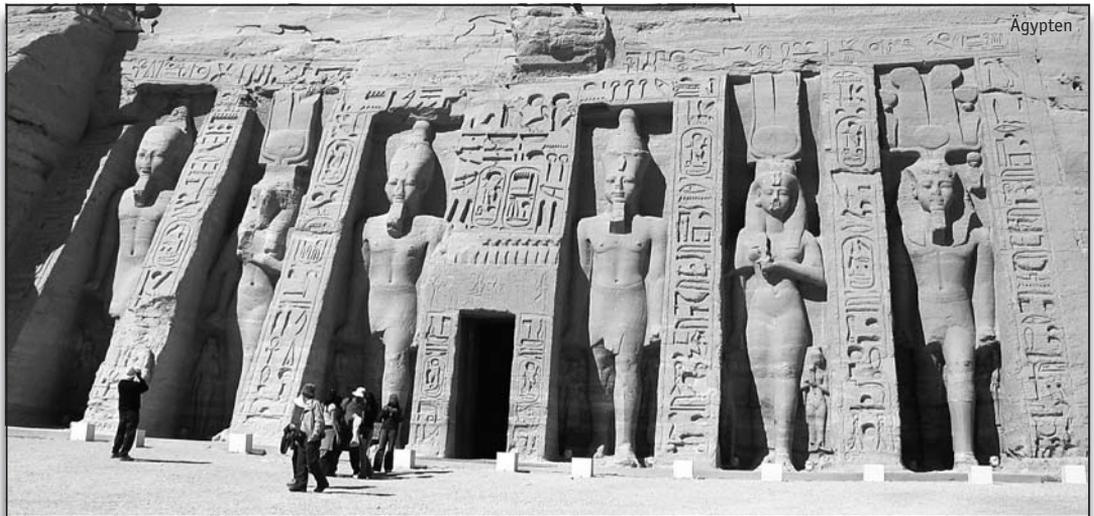
18.-20. November 2011:
Als Christ in der Welt leben.
Wochenende zum 1. Petrusbrief (Pfarrer Ferdinand Rauch, Bernd Heil).
Anmeldung: Bildungs- und Exerzitienhaus Kloster Salmünster, Franziskanergasse 2, 63628 Bad Soden-Salmünster, Tel. 06056 919310, Fax 06056 6649, www.bildungshaus-salmuenster.de

■ Freising

(Theologische Fortbildung)

21.-24. November 2011:
Comeback des Jenseits? Oder: wohin kommen wir, wenn wir in den Himmel kommen? (Dr. Gotthard Fuchs)
28.-30. November 2011:
„Seid mutig, seid stark“ (1 Kor 16,13). Die Kraft der Frauen in und für die Kirche! Fortbildung für hauptamtliche Frauen (Dr. Ute Leimgruber, Maria von Welser, Prof. Dr. Hiltrud Westermann-Angerhausen u.a.).
Anmeldung: Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung Freising, Domberg 27, 85354 Freising, Tel. 08161 181-2222, Fax -2187, www.theologischefortbildung.de

Absender: Katholisches
Bibelwerk e.V.
Silberburgstraße 121
70176 Stuttgart



STUDIENERLEBNISREISEN

Entdecken Sie Orte und Stätten, denen eine tiefe Bedeutung innewohnt. Tauchen Sie ein in die Welt der Pharaonen Ägyptens, der Herrscher Persiens und Mächtigen Europas. Besuchen Sie gewaltige Tempelanlagen, Paläste, Klöster und Felsenstädte. Lernen Sie in fernen Ländern fremde Menschen kennen und entdecken Sie deren Kultur und Geschichte.

Egal ob in die Ferne oder ins Nachbarland, biblische Entdeckungstouren in den Nahen Osten, Wanderungen auf alten Pilgerwegen oder Musik-, Kunst-, Literatur- und Gartenreisen – wir bieten Ihnen in unserem **Jahreskatalog 2011** Reiseziele in die ganze Welt an.

Jetzt unseren **Katalog 2011** oder Informationen für Reisen mit geschlossenen Gruppen anfordern unter **Telefon 0800 / 619 25 10!** (gebührenfrei)



Ihr Spezialist für Studienreisen – weltweit.

Biblische Reisen GmbH
Silberburgstraße 121
70176 Stuttgart

Telefon 07 11/6 19 25-0 · Fax -811
E-Mail: info@biblische-reisen.de
www.biblische-reisen.de

