

**... zum Kampf mit Kraft umgürtet**

Untersuchungen zu 2 Sam 22 unter  
gewalthermeneutischen Perspektiven

**Bonn University Press**

V&R Academic

# Bonner Biblische Beiträge

Band 185

herausgegeben von

Ulrich Berges und Martin Ebner

Magdalena Lass

*... zum Kampf mit Kraft umgürtet*

Untersuchungen zu 2 Sam 22 unter  
gewalthermeneutischen Perspektiven

Mit 10 Abbildungen

V&R unipress

Bonn University Press

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 0520-5670

ISBN 978-3-8470-0816-3

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

**Veröffentlichungen der Bonn University Press  
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Bischöflichen Fonds zur Förderung der Katholischen Privat-Universität Linz.

© 2018, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / [www.v-r.de](http://www.v-r.de)  
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

---

# Inhalt

Vorwort . . . . .	11
I Einleitung . . . . .	13
II Gewalt in der Heiligen Schrift . . . . .	17
1 Gewaltbegriffe in der Bibel . . . . .	20
2 Gewaltverben in der Bibel . . . . .	23
3 Gottes Kriegsausrüstung . . . . .	26
III Textlich dargestellte Gewalt und ihre Hermeneutik . . . . .	31
1 Einleitung . . . . .	31
1.1 Anfragen aus Pastoral und Gesellschaft . . . . .	32
1.2 Grundlegende Gedanken zur Gewalthermeneutik . . . . .	38
1.3 Gottesbild und Metaphern . . . . .	40
1.4 Literatur zu Gewalt in der Bibel . . . . .	45
2 Forschungsgeschichte zur Hermeneutik bei Gewalttexten . . . . .	50
3 Gewalt in der Bibel – einige Differenzierungen . . . . .	66
3.1 Differenzierungen – göttliche Gewalt . . . . .	66
3.2 Differenzierungen – menschliche Gewalt . . . . .	67
3.3 Wahrnehmungsfallen . . . . .	72
3.4 Kategorisierungen der Hermeneutiken bei Gewalttexten . . . . .	73
4 Der Hermeneutikbaum – göttliche Gewalt . . . . .	81
4.1 Beschreibung des Hermeneutikbaumes (göttliche Gewalt) . . . . .	82
4.2 Hermeneutiken . . . . .	86
4.2.1 Übergehen der Texte . . . . .	86
4.2.2 Allegorie . . . . .	87
4.2.3 Ist Gott nur gut? . . . . .	87
4.2.3.1 Entweder-Oder . . . . .	87
4.2.3.2 Entwicklung von AT zu NT . . . . .	89
4.2.3.3 Inspiriert, aber nicht wertvoll . . . . .	90

4.2.3.4	Wesenstheologie . . . . .	91
4.2.4	Gott ist »gut« und »gewalttätig« . . . . .	91
4.2.5	Positive Bewertung . . . . .	92
4.2.5.1	Nachahmungshermeneutik . . . . .	92
4.2.5.2	Weil-Rechtfertigung . . . . .	92
4.2.5.3	Gottes Geschichtsmacht . . . . .	93
4.2.5.4	Befreiungstheologie . . . . .	94
4.2.6	Rätselhaftigkeit Gottes . . . . .	95
4.2.6.1	Gottes Andersheit . . . . .	95
4.2.6.2	Martyriale Hermeneutik . . . . .	96
4.2.6.3	Negative Theologie . . . . .	96
4.2.7	Negative Bewertung . . . . .	96
4.2.7.1	Aber-Rechtfertigung . . . . .	96
4.2.7.2	Opferhermeneutik . . . . .	97
4.2.7.3	Texte gegenlesen . . . . .	99
4.2.7.4	Gegentexte . . . . .	100
4.2.8	»Neutrale« Bewertung . . . . .	100
4.2.8.1	Kulturelle Hermeneutik . . . . .	100
4.2.8.2	Historische Hermeneutik . . . . .	101
4.2.8.3	Anthropologische Deutungen . . . . .	102
4.2.8.4	Kanonische Hermeneutik . . . . .	106
5	Der Hermeneutikbaum – menschliche Gewalt . . . . .	108
5.1	Beschreibung des Hermeneutikbaums (menschliche Gewalt) . . . . .	109
5.2	Hermeneutiken . . . . .	111
5.2.1	Allegorie . . . . .	112
5.2.1.1	Typologische Auslegung . . . . .	112
5.2.1.2	Spirituelle Auslegung . . . . .	112
5.2.2	Vorgestellte Gewalt . . . . .	113
5.2.3	Positive Bewertung . . . . .	113
5.2.3.1	Schrei nach Gerechtigkeit . . . . .	113
5.2.3.2	Bearbeitung erlittener Gewalt . . . . .	114
5.2.3.3	Klage . . . . .	114
5.2.4	»Neutrale« Bewertung . . . . .	115
5.2.4.1	Delegation . . . . .	115
5.2.5	Erzählte Gewalt . . . . .	115
5.2.6	Negative Bewertung . . . . .	115
5.2.6.1	Erinnerung als widerständiger Akt . . . . .	115
5.2.6.2	Aber-Rechtfertigung . . . . .	116
5.2.6.3	Blick auf die Welt . . . . .	116
5.2.6.4	Kanonische Hermeneutik . . . . .	116

5.2.7	»Neutrale« Bewertung . . . . .	117
5.2.7.1	Historische/kulturelle Hermeneutik . . . . .	117
5.2.8	Positive Bewertung . . . . .	117
5.2.8.1	Nachahmungshermeneutik . . . . .	117
5.2.9	Abschließende Gedanken . . . . .	117
6	Der hier vertretene Ansatz . . . . .	118
IV	Perspektiven aus den Humanwissenschaften zu Gewalt . . . . .	121
1	Einleitung . . . . .	121
1.1	Gewalt und Religion . . . . .	122
1.2	Was ist Gewalt? . . . . .	123
1.2.1	»Arten« von Gewalt . . . . .	125
1.2.2	Konflikt – Zwang – Macht – Aggression: Alles Gewalt? . . . . .	128
1.2.3	Der Begriff »Gewalt« in der deutschen Sprache . . . . .	129
1.2.4	Eingrenzung des Gewaltbegriffs . . . . .	130
1.2.5	Struktur der Gewalt . . . . .	133
1.2.6	Motive und Rechtfertigungen von Gewalt . . . . .	136
1.2.7	Gewaltwahrnehmung und ihre Fallen . . . . .	140
1.3	Resümee im Hinblick auf 2 Sam 22 . . . . .	141
2	Soziologische Untersuchungen zu Gewalt und ihrer Entstehung . . . . .	141
2.1	»Klassische« Thesen der Soziologie . . . . .	142
2.2	Neuere Ansätze zur Gewaltforschung . . . . .	148
2.2.1	Zehn Tatsachen der Gewalt . . . . .	153
2.2.2	Jedermanns-Ressource . . . . .	154
2.2.3	Zeit . . . . .	156
2.2.4	Raum . . . . .	158
2.2.5	Körper . . . . .	160
2.2.6	Identität . . . . .	162
2.2.7	Soziale Produktivität . . . . .	162
2.2.8	Dreierkonstellation . . . . .	164
2.2.9	Institutionalisierte Gewalt . . . . .	165
2.3	Resümee der neuen Ansätze in der Gewaltforschung im Hinblick auf 2 Sam 22 . . . . .	166
3	Die Rolle von Medien bei der Entstehung von Gewalt . . . . .	167
3.1	Untersuchungen zur Wirkung medialer Gewalt (nach Lukesch) . . . . .	167
3.2	Kritik an der Fragestellung und Interpretation der Studien . . . . .	171
3.3	Differenzierte Wahrnehmung medialer Gewalt . . . . .	177
3.3.1	Realität und Fiktion . . . . .	181



3.3.2	Misslungene Unterscheidung zwischen Realität und Fiktion . . . . .	183
3.4	Resümee zu medial vermittelter Gewalt im Hinblick auf 2 Sam 22 . . . . .	185
4	Die Rolle von gewalthaltigen Medien bei der Lebensbewältigung . . . . .	186
4.1	Die Kraft der Märchen . . . . .	187
4.1.1	Was haben Märchen mit Gewalt in der Bibel zu tun? . . . . .	190
4.1.2	Märchen – nur für Kinder? . . . . .	192
4.1.3	Der Leseprozess . . . . .	194
4.1.4	Resümee zur Märchenforschung im Hinblick auf 2 Sam 22 . . . . .	196
4.2	Spieltheorie nach Oerter . . . . .	198
4.2.1	Das Spiel als Möglichkeit der Realitätsbewältigung . . . . .	199
4.2.2	Das Spiel im Erwachsenenalter . . . . .	201
4.2.3	Resümee zur Spieltheorie im Hinblick auf 2 Sam 22 . . . . .	205
4.2.4	Soziologie und (Tiefen-)Psychologie . . . . .	206
V	Text- und Gewaltanalyse zu 2 Sam 22 . . . . .	209
1	Einleitung . . . . .	209
1.1	Übersetzung von 2 Sam 22 . . . . .	209
1.2	Datierung des Textes . . . . .	213
1.3	Einheit und Form . . . . .	215
1.4	Doppelüberlieferung – Psalm 18 . . . . .	217
1.5	Sitz im Leben . . . . .	219
1.6	Der Text im Kontext der Samuelbücher . . . . .	219
1.7	Der Text im Kontext des Psalters (Ps 18) . . . . .	222
1.8	Poetische Texte inmitten von narrativen Texten . . . . .	223
1.8.1	Poetische Stilmittel und ihre Wirkung . . . . .	224
1.8.2	Ein Psalm inmitten einer Erzählung . . . . .	226
1.8.3	David, Hanna, Mose und Jakob . . . . .	230
1.8.4	David als Sänger des Liedes . . . . .	232
1.9	Narrative Elemente in der Poesie . . . . .	233
1.10	Gliederung des Textes . . . . .	234
2	Durchgang durch den Text . . . . .	240
2.1	Einleitung – Die Verse 1–7 (R1) . . . . .	241
2.2	Gottes Kommen zum Kampf – Die Verse 8–17 (A) . . . . .	255
2.2.1	Vertiefung Vers 11: Reiten oder fahren? . . . . .	259
2.3	Göttliche Rettung – Die Verse 18–20 (B) . . . . .	267
2.4	Rechtfertigung – Die Verse 21–33 (C) . . . . .	270
2.4.1	Vertiefung Vers 30: Mauer oder Stier? . . . . .	278

2.5	Einzigkeit Gottes und der Weg – Die Verse 31–33 (C) . . . . .	281
2.6	Das Kommen des Beters zum Kampf – Die Verse 34–43 (A') . . . . .	283
2.6.1	Vertiefung Vers 35: Gott lehrt . . . . .	286
2.7	Rettung und Sieg – Die Verse 44–46 (B') . . . . .	298
2.7.1	Vertiefung Vers 45–46: Tribut oder Kapitulation? . . . . .	299
2.8	Schluss – Die Verse 47–51 (R2) . . . . .	306
3	Der Text 2 Sam 22 im Hinblick auf humanwissenschaftliche Zugänge . . . . .	310
3.1	Kernbereiche der Gewalt (Imbusch) . . . . .	310
3.1.1	Subjekte und Objekte der Gewalt . . . . .	315
3.2	Körperbilder . . . . .	318
3.2.1	Die kommunikativen Körperbegriffe . . . . .	320
3.2.2	Die handelnden Körperbegriffe . . . . .	323
3.2.3	Zusammenschau . . . . .	326
3.3	Verbanalyse und Handlungsverlauf . . . . .	327
3.4	Raum . . . . .	329
3.4.1	Räume Gottes . . . . .	330
3.4.2	Räume des Beters . . . . .	331
3.4.3	Räume der Feinde/innen . . . . .	331
3.4.4	Die Bewegungen im Raum . . . . .	332
3.5	Zeit . . . . .	337
3.6	Rechtfertigungsstrategien der menschlichen und göttlichen Gewalt . . . . .	339
3.6.1	Gott . . . . .	340
3.6.2	Mensch . . . . .	341
3.6.3	Feinde/innen . . . . .	343
3.7	Gottesbilder – göttliche Gewalt . . . . .	344
3.7.1	Personale und apersonale Gottesbilder in 2 Sam 22 . . . . .	344
3.7.2	Göttliche Gewalt . . . . .	347
3.7.3	Göttliche Gewalt in der Textdynamik von 2 Sam 22 . . . . .	349
3.8	Menschenbilder – menschliche Gewalt . . . . .	351
3.8.1	Direkte Charakterisierung des Beters . . . . .	351
3.8.2	Indirekte Charakterisierung des Beters . . . . .	352
3.8.3	Menschliche Gewalt und ihre textliche Darstellung . . . . .	353
3.8.4	Charakterisierung der Feinde/innen und Völker . . . . .	354
3.9	Zusammenwirken Gott – Mensch . . . . .	355
3.9.1	Gliederung und Stichwortverknüpfungen . . . . .	356
3.9.2	Zusammenspiele auf Wort- bzw. Versebene . . . . .	357
3.9.3	Die inhaltlichen Verschränkungen der Gewalt von Gott und Mensch . . . . .	359

3.10 Psychologische Ansätze . . . . .	361
3.10.1 Spieltheorie . . . . .	363
3.10.2 Identifikationspotenzial und die Psychologie des Märchens . . . . .	365
3.10.3 Realität und Fiktion . . . . .	369
3.10.3.1 Einordnung der Gewaltdarstellungen des Textes 2 Sam 22 . . . . .	370
3.10.3.2 Unterscheidung zwischen »Spielmoral« und Alltagsrealität . . . . .	371
3.11 Hermeneutik . . . . .	373
4 Zusammenschau . . . . .	377
VI Zusammenschau und Schlussgedanken . . . . .	381
1 Hermeneutik bei textlich dargestellter Gewalt . . . . .	381
2 Gebrauch humanwissenschaftlicher Erkenntnisse . . . . .	383
3 Der Text 2 Sam 22 und die Frage nach der Gewalt . . . . .	387
4 Schlussgedanke . . . . .	392
Abbildungsverzeichnis . . . . .	395
Literaturverzeichnis . . . . .	397

---

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Dezember 2015 an der Katholischen Privat-Universität Linz als Dissertation eingereicht. Für den Druck wurde sie noch weiter überarbeitet. Beim Prozess des Schreibens und Arbeitens begleiteten und unterstützten mich viele Menschen, denen ich meinen Dank ausdrücken möchte.

Zuallererst bedanke ich mich bei Univ. Prof.<sup>in</sup> Dr.<sup>in</sup> Susanne Gillmayr-Bucher für die überaus gute Betreuung. Die vielen Gespräche haben mich angeregt weiter zu denken, »tiefer zu graben« und immer wieder motiviert an meinem Thema konsequent weiter zu arbeiten. Ein ganz herzlicher Dank gilt auch Univ. Prof.<sup>in</sup> Dr.<sup>in</sup> Ilse Müllner für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Weiters möchte ich Dr. Werner Urbanz danken, der mich als Kollege durch alle Höhen und Tiefen meiner Dissertation begleitet hat und mir in kollegialen Fachgesprächen immer wieder geholfen hat.

Besonders bedanken möchte ich mich auch bei Dipl. Päd.<sup>in</sup> Marianne Lass, Anton Lass, Mag.<sup>a</sup> Eva Wagner, Mag.<sup>a</sup> Dr.<sup>in</sup> Veronika Gschöpf und Stefan Mader BEd., die meine Arbeit korrigierten und viel Zeit investierten, um Tipp- und Rechtschreibfehler aufzuspüren. Dank gilt auch Mag. Leonhard Lass für das Erstellen der beiden Baumdiagramme. Besonderer Dank gebührt Frau Mag.<sup>a</sup> Dr.<sup>in</sup> Eva Drechsler für das professionelle Lektorat. Durch Ihre Hilfe konnten noch viele Verbesserungen vorgenommen werden.

Herzlicher Dank gilt Univ. Prof. Dr. Ulrich Berges und Univ. Prof. Dr. Martin Ebner, den Herausgebern der Reihe »Bonner Biblische Beiträge«, für die freundliche Aufnahme und die Unterstützung.

Ich möchte mich auch beim Bischöflichen Fonds der Katholischen Privat-Universität Linz bedanken, der mich finanziell unterstützt und so die Publikation ermöglicht hat.

Abschließend möchte ich mich noch bei meiner Familie, meinen Freundinnen und Freunden und meinen Trainern bedanken. Sie haben mich bestärkt und mir oft – ohne es zu wissen – neue Impulse, Fragen und Ideen für meine Dissertation gegeben.

Linz, im Oktober 2017

Magdalena Lass



---

# I Einleitung

»Research is an act of self-understanding.«<sup>1</sup> Mit diesen Worten beginnt Corrine Carvalho ihren Artikel, um deutlich zu machen, dass jeder Forschungsgegenstand, dem wir uns zuwenden, in irgendeiner Weise etwas mit uns zu tun hat, auch wenn wir ihn noch so »objektiv« darstellen. Gewalt, noch dazu Gewalt in heiligen Texten, fordert uns heraus. Genau an diesem Punkt ist es umso wichtiger, sich der eigenen Fragen, des eigenen Vorverständnisses bewusst zu sein und dies auch zu kommunizieren. Mein Forschungsinteresse an Gewalttexten der Bibel, besonders an der Verschränkung zwischen göttlicher und menschlicher Gewalt, entspringt eigenen Erfahrungen. Meine Vorliebe für Kampfsportarten und Fantasyliteratur bzw. Fantasyfilme ließ mich mit Gewalttexten der Bibel anders umgehen als mein Umfeld. Ein Gott, der das Kämpfen lehrt (2 Sam 22,35), war für mich von meiner Kampfsporterfahrung her eine schöne Vorstellung. Wie problematisch bzw. abstoßend andere derartige Texte empfanden, überraschte mich. Diese grundverschiedenen Wahrnehmungen des Textes ließen mich mein eigenes Verständnis reflektieren und nach dessen Grundlagen fragen. Auch für Carvalho waren die Wahrnehmungen und Erklärungen medial vermittelter Gewalt (in Filmen,... aber auch Bibeltexten) Anlass zur Frage, ob unser Umgang damit immer angemessen ist. Sie sieht ihre eigene Vorliebe für gewalthaltige Unterhaltung und ihre Faszination für biblische Gewalttexte (für sie) unpassenden Erklärungsversuchen gegenüber. Ihre Vorliebe hielte beispielsweise ihre eigene Gewalttätigkeit in Schach, sie leide an einem Trauma, sei als Kind misshandelt worden, oder sie würde selbst bald zu einer unkontrollierten Gewalttäterin werden. Keiner der genannten Erklärungsversuche trifft auf die Exegetin zu. Möglicherweise sind die Versuche, biblische Gewalt zu erklären, nicht immer adäquat. So versuchte sie der Faszination der Gewalt über den Begriff des

---

1 C. Carvalho, The Beauty of the Bloody God. The Divine Warrior in Prophetic Literature, in: J. M. O'Brien/C. Franke (Hrsg.), The Aesthetics of Violence in the Prophets (LBS 517), New York 2010, 131–152 S. 131.

»Schönen« auf die Spur zu kommen.<sup>2</sup> Wie Carvalho frage auch ich in dieser Arbeit nach Verstehensmöglichkeiten für biblische Gewalttexte. Dabei ist es nicht unwesentlich, die verschiedenen Formen von Gewalt zu unterscheiden, da je nachdem ob es sich um göttliche oder menschliche Gewalt, um eine Strafe, einen Krieg, Rache, Gewalt gegen Frauen/Kinder/Feinde/Chaosmächte... handelt, diese von uns unterschiedlich beurteilt werden. Um diese Fragen an einem möglichst facettenreichen Text durchzuspielen, wählte ich 2 Sam 22. Dieser poetische Text ist in einen Erzählzusammenhang eingebettet, er wird von einer konkreten Erzählfigur (David) gesprochen und beinhaltet verschiedenste Formen und Aspekte von Gewalt. Zudem ist es interessant, dass sich all diese Gewalt in einem Gebetstext befindet, der nicht nur in der Vergangenheit gebetet wurde, sondern auch heute noch im persönlichen Gebet oder im Stundengebet (Paralleltext Ps 18) verwendet wird. Nach Erich Zenger ist das Gebet der Ernstfall jeder Gottesrede.<sup>3</sup> Darum ist dieser Text für das Gottesbild besonders relevant.

Gewalt ist ein facettenreiches Phänomen, sie zu definieren oder exakt zu beschreiben ist nur schwer möglich. Dennoch ist es von großer Wichtigkeit sich mit Gewalt auseinanderzusetzen, da sie in ihren verschiedenen Formen allgegenwärtig ist. Ich möchte in dieser Arbeit beispielhaft an einem Text, nämlich an 2 Sam 22, arbeiten. Dabei wird der Text mithilfe exegetischer Methoden und humanwissenschaftlicher Erkenntnisse zu Gewalt und zu medial vermittelter Gewalt analysiert, und in einem weiteren Schritt wird die textlich dargestellte Gewalt interpretiert.

#### *Zum Aufbau dieser Arbeit*

In einem ersten Schritt wird ein knapper Überblick über textlich dargestellte Gewalt in der Bibel gegeben. Danach folgt ein ausführliches Kapitel zur Hermeneutik bei Gewalttexten. Hier sollen die verschiedenen Umgangsweisen mit den Texten in der Geschichte sichtbar gemacht werden, um zu zeigen, welche vielen Möglichkeiten der Interpretation zur Verfügung stehen und wie unsere Vor-Urteile gegenüber der dargestellten Gewalt unsere Interpretation beeinflusst. Meine eigene Hermeneutik, mit der ich an den Text herangehe, ist eine dieser vielen Möglichkeiten.

Der nächste Schritt gibt einen Überblick über humanwissenschaftliche Erklärungsmodelle und Erkenntnisse zum Thema Gewalt (vor allem Soziologie und Psychologie). Neben Studien zu realer Gewalt, ihren Ursachen und Aspekten wird der Fokus vor allem auf medial vermittelte Gewalt (Film, Literatur) gerichtet. Dabei werden besonders jene Aspekte herausgearbeitet, die Lesenden

---

<sup>2</sup> Vgl. C. Carvalho, *Beauty* 2010 (s. Anm. 1).

<sup>3</sup> E. Zenger, *Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf <sup>1</sup>1993 S. 17.

helfen, die Texte als Angebot zur Verarbeitung ihrer Lebensrealität zu gebrauchen.

In einem intensiven Textdurchgang werden im nächsten Großkapitel vor allem die kriegerischen Bilder behandelt. Besonderes Augenmerk wird zudem auf die Stichwortverbindungen innerhalb des Textes gelegt bzw. auf auffällige Verbindungen zur Daviderzählung oder zu anderen poetischen Texten innerhalb eines narrativen Kontextes. Nach dem Textdurchgang werden nacheinander verschiedene Aspekte der textlich dargestellten Gewalt analysiert. Dabei werden die Erklärungsmodelle der Humanwissenschaften auf den Bibeltext angewendet. Die Modelle der Soziologie helfen die textlich dargestellte Gewalt einzuordnen und klarer zu bestimmen, die Modelle der Psychologie und Märchenforschung zeigen, wie Text als Angebot zur Verarbeitung der Realität (Probleme, Bedürfnisse) für Lesende verstanden werden kann. Von besonderem Interesse ist die Verbindung zwischen der göttlichen und der menschlichen Gewalt, wie sie im Text dargestellt wird.

Ich möchte die Verstehensmöglichkeiten der verschiedensten Gewaltformen, die in 2 Sam 22 bzw. in Bibeltexten überhaupt dargestellt sind, aufzeigen und meine eigene Hermeneutik als eine der vielen Hermeneutiken bei Gewalttexten verstanden wissen. In meiner eigenen Hermeneutik spiegelt sich meine Suche nach einem Verständnis der textlich dargestellten Gewalt, welche diese nicht pauschal ablehnt oder nur aus der Perspektive der Opfer verstehen kann, sondern eine »produktive« Verstehensweise anbietet, die mit den Gewalttexten auf eine Weise umgeht, dass sie für Lesende hilfreich zur »Lebensbewältigung« werden. Dabei ist es mir wichtig, mich klar von einer »Nachahmungshermeneutik« abzugrenzen, die mit den Texten reale Gewalt legitimieren würde. Weiters erscheint es mir elementar, zwischen den Texten, unserer Interpretation der Texte und der Rezeptionsgeschichte zu differenzieren. Bibeltexte können Sprengstoff bieten, aber es liegt an uns, wie wir sie interpretieren und gebrauchen. »These books [Zef, Nah, Jes] provide ready ammunition for violence, but they are not the finger on the trigger.«<sup>4</sup> Manche Texte haben eine sehr unheilvolle Wirkungsgeschichte. Die Texte zu streichen ändert diese aber nicht. Viel eher sollten wir uns über die Argumentationsmechanismen und unsere eigenen Hermeneutiken bewusst werden und möglicherweise auch klarstellen, welche Verstehensweisen des Textes wir ablehnen.

Mit dieser Arbeit möchte ich beispielhaft an einem Text mit einer komplexen Gewaltdarstellung (göttlich, menschlich, rettend, vernichtend, ...) zeigen, wie textlich dargestellte Gewalt in ihren Teilaspekten herausgearbeitet werden kann, und weiters eine Interpretation anbieten, die weder Gewalt legitimiert, noch die textlich dargestellte Gewalt pauschal ablehnt. Es soll versucht werden, eine

---

4 C. Carvalho, *Beauty* 2010 (s. Anm. 1) S. 151.



Hermeneutik darzulegen, die mit der textlich dargestellten Gewalt konstruktiv umgeht, sie in ihren Facetten wahrnimmt, ohne sie »schön zu reden« oder zu dramatisieren.

---

## II Gewalt in der Heiligen Schrift

Gewalt nimmt in der Bibel eine zentrale Stellung ein. Sie beginnt bei Kain und Abel und findet ihr großes Finale in der Apokalypse der Johannesoffenbarung.<sup>5</sup> Es finden sich viele verschiedene Formen von Gewalt (göttliche, menschliche, kriegerische, häusliche, sexualisierte,...), und verschiedene Täter- und Opferkonstellationen. Gewalt wird als vielschichtiges Phänomen wahrgenommen und vermittelt. Sie ist dabei nicht immer negativ bewertet, sondern wird auch »neutral« oder sogar als wünschenswert in Texten dargestellt, wenn beispielsweise Gott gewaltsam gegen Feinde/innen vorgehen soll. Ludger Schwienhorst-Schönberger stellt zudem klar, dass, wer der Gewalt gewaltlos widersteht, sich selbst zum Opfer von Gewalt macht.<sup>6</sup> Niemand ist gerne Opfer einer Gewalttat, so scheint es in manchen Situationen auch legitim bzw. sogar gefordert, sich (auch gewaltsam) zu wehren. Vielen Lesenden fällt es schwer mit den biblischen Gewalttexten gut umzugehen. Von einem heiligen Text wird erwartet, positive und friedvolle Gedanken zu fördern, anzuleiten wie man »zur eigenen Mitte findet« und die Sehnsucht nach Harmonie zu befriedigen. Textlich dargestellte Gewalt, sei sie nun menschlich oder göttlich, passt gar nicht zu diesen Erwartungen. Andreas Michel<sup>7</sup> weist darauf hin, dass die Debatte um biblische Gewalt ein Phänomen des ausgehenden 20. Jahrhunderts ist. Der Protest gegen die biblisch dargestellte Gewalt zeigt unsere Erfahrungslosigkeit in Europa mit kriegerischer Gewalt. Die Überbetonung des Gottes der Liebe sieht er als »Katalysator der neuen Fragestellung«.<sup>8</sup>

---

5 Vgl. O. Keel, Wie böse ist Gewalt?, in: Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen 42 (1978) 43–46.

6 Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Recht und Gewalt im Alten Testament, in: I. Fischer (Hrsg.), Macht, Gewalt, Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (QD 254) 2013, 318–351.

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

8 A. Michel, Gott 2003 (s. Anm. 7) S. 4.

Bevor näher auf die pastorale Problematik und Hermeneutik von Gewalttexten eingegangen wird, möchte ich das Phänomen der Gewalt auf sprachlicher Ebene näher betrachten. Dabei liegt der Fokus am Hebräischen.

Es wird gerne postuliert, dass die Bibel keinen eigenen oder umfassenden Gewaltbegriff hat, sondern ganz viele verschiedene Lexeme verwendet, um Gewalt zu beschreiben.<sup>9</sup> Hier stelle ich die Frage, wie viele Sprachen tatsächlich *einen* Gewaltbegriff haben wie das Deutsche. In den meisten Sprachen wird schon begrifflich zwischen legitimer und illegitimer Gewalt (potestas und violentia) unterschieden. Bewertungen schwingen bei den biblischen Begriffen genauso mit. Der Unterschied der biblischen Sprache zum Deutschen ist also, dass die Bibel keinen »neutralen« Überbegriff kennt, wie viele andere Sprachen auch.

Gewalt war im Alten Orient genauso präsent, wie auch heute noch. So ist der Zorn<sup>10</sup> und das militärische Engagement für altorientalische Gottesbilder prägender Bestandteil der Theologie. Dies ist biblisch auch in den Gottesbezeichnungen zu erkennen. 267-mal findet sich der Gottesname JHWH mit dem Zusatz »Zebaoth« und ist damit der geläufigste Gottestitel im AT. Die Wurzel צבא bedeutet als Verb »Krieg führen«,<sup>11</sup> als Nomen »Heer«. Bemerkenswert ist, dass »Zebaoth« nie allein gebraucht wird, sondern immer in Verbindung mit einer Gottesbezeichnung steht. Für die genaue Bedeutung des Gottesepitheton werden vier grundsätzliche Möglichkeiten diskutiert: 1) Gott der Heerscharen Israels, 2) Gott der himmlischen Heere, 3) Gott der (mythischen) Naturmächte und 4) Gott als Herrscher der Welt.<sup>12</sup> In ikonographischen Darstellungen sieht man häufig, wie eng verflochten die politische und die mythische Dimension des Krieges gedacht wurden. Bernd Obermayer verweist auf eine ägyptische Darstellung, in der die Gottheit Moth den Bogen des Pharaos führt und Gottheit und König gemeinsam die Feinde/innen besiegen. Es ist bemerkenswert, dass Israel trotz der vielen militärischen Niederlagen an der Geschichtsmächtigkeit Gottes und seiner Einzigkeit und Stärke festhielt. Angesichts der altorientalischen Denkstrukturen stellt dies eine Innovation dar.<sup>13</sup>

Überblicksmäßig stellt Walter Dietrich fest: Es könne gesagt werden, dass Krieg in der Bibel umso unproblematischer bzw. positiver geschildert würden, je

9 Vgl. W. Dietrich/M. Mayordomo, Gewalt, in: F. Crüsemann (Hrsg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 210–215.

10 Näheres zum Zorn in der Bibel und im Alten Orient vgl. U. Berges, Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen, in: Bib. 85 (2004) 305–330.

11 Vgl. H. D. Preuß, Theologie des Alten Testaments. Band 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart 1991.

12 Vgl. H. J. Zobel, צבאות, in: ThWAT VII, Stuttgart 1993, 876–892.

13 Vgl. B. Obermayer, Göttliche Gewalt im Buch Jesaja. Untersuchung zur Semantik und literarischen Funktion eines theologisch herausfordernden Aspekts im Gottesbild (BBB 170), Göttingen 2014.

früher sie sich der biblischen Geschichtsdarstellung (!) nach ereignet hätten. Dabei tritt JHWH auch als Krieger auf, wie etwa im Schilfmeerlied Ex 15.<sup>14</sup> Manche Kriege werden als Zeichen des Vertrauens auf Gott gedeutet. »Praktisch alle Kriege, von denen das Buch der Richter handelt, sind zugleich Glaubensproben.«<sup>15</sup> Kritisch könnte man in Bezug auf diese Texte fragen, ob das AT als »Literatur zur Stärkung des Wehrwillens«<sup>16</sup> gesehen werden könnte. Dieser Blickwinkel blendet aber all jene Texte aus, die gerade vom Beenden der Kriege sprechen bzw. von der Vision eines messianischen Friedens. Viele Erzählungen aus dem kriegerischen Kontext zielen darauf ab, Ehrfurcht vor Gott und seiner Stärke zu wecken. Erst in den biblischen Erzählungen um die Könige Israels wird die militärische Macht des Volkes (nicht mehr nur Gottes) wichtig.

Dietrich meint, dass die Bibel viel über kriegerische Gewalt berichtet, dieser dabei aber sehr selten zustimmt. Grundsätzlich geht er von der Faustregel aus: »Je unmittelbarer die Texte reale Kriege spiegeln [...], desto distanzierter ist die Art des Berichtens.«<sup>17</sup> Diese Grundregel mag zwar stimmen, doch möchte ich ihr eine weitere Nuance hinzufügen. Meiner Ansicht nach spielt die Tatsache, ob man auf der Verlierer- oder Gewinnerseite steht, bei der Art des Berichtens von Gewalterfahrungen und Kriegen auch eine gewichtige Rolle. So kann gerade die Erfahrung, durch Gewalt Erfolg gehabt zu haben (das muss nicht unbedingt kriegerisch sein), zu einer sehr intensiven und positiven Schilderung dieser Gewalt kommen.

Die Psalmen gehen zuversichtlich davon aus, dass Gott gut ist, darum soll er gelobt und gepriesen werden. In dieser Hinsicht sind laut Konrad Schmid »monotheistische Reflexionstexte« vorsichtiger. Er nennt Jes 45,5–7 als Beispiel, dass Gott mit positiven (Licht, Heil), wie auch mit negativen Mächten (Finsternis, Unheil) in Verbindung gebracht wird. Durch das göttliche Schöpfungsverb **ברא** wird der Zusammenhang von Gott und der Finsternis sogar besonders betont.<sup>18</sup>

In der Bibel werden geschilderte Gewalttaten kaum als solche benannt (**חמס**), reflektiert und zum Thema gemacht. Das kleine Buch Habakuk bildet hier eine Ausnahme. Das Wort **חמס** findet sich gemessen am Umfang des Buches außerordentlich oft darin, nämlich sechsmal. Habakuk geht es darum, wie sich Gott angesichts der Gewalt verhält. Er wirft Gott in seinen Reden nie vor, Gewalt (**חמס**)

14 Vgl. W. Dietrich/M. Mayordomo/C. Henne-Einsele, *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, Zürich 2005.

15 R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 31994 S. 121.

16 W. Dietrich/M. Mayordomo/C. Henne-Einsele, *Gewalt* 2005 (s. Anm. 14) S. 82.

17 W. Dietrich/M. Mayordomo/C. Henne-Einsele, *Gewalt* 2005 (s. Anm. 14) S. 88.

18 Vgl. K. Schmid, *Genealogien der Moral. Prozesse fortschreitender ethischer Qualifizierung von Mensch und Welt im Alten Testament*, in: H.-G. Nesselrath (Hrsg.), *Gut und Böse in Mensch und Welt. Philosophische und religiöse Konzeptionen vom Alten Orient bis zum frühen Islam (Orientalische Religionen in der Antike 10)*, Tübingen 2013, 83–102.

selbst zu tun; damit klagt er Gott nicht so drastisch an wie Ijob (Ijob 19,7), doch die Anschuldigung steht unausgesprochen im Raum. In der Antwort Gottes wird deutlich, dass er sehr wohl gerecht handelt, aber sein Tun erst von einem größeren historischen Blickfeld aus Sinn macht. Kurzfristig kann die Gewalt mehr werden und Gottes Handeln ungerecht erscheinen.<sup>19</sup>

Auch im Neuen Testament gibt es verschiedene Gewaltdarstellungen. In Hebr 11,32–34 findet sich z. B. ein »Siegerkatalog«, der den Eindruck erweckt, der Krieg gehöre zu den Früchten des Glaubens. Erfolgreiche Krieger werden als Glaubensvorbilder dargestellt. In apokalyptischen Vorstellungen und insbesondere in der Offenbarung des Johannes spielen Kriege und Kämpfe eine wichtige Rolle. In diesem Fall ist laut Moisés Mayordomo klar, dass es sich um symbolische Visionen handelt, die nicht zur menschlichen Nachahmung anregen wollen.<sup>20</sup>

Ich möchte betonen, dass textlich dargestellte Gewalt ein gesamtbiblisches Phänomen ist und nicht, wie manchmal vorschnell angenommen, nur das Alte Testament betrifft.

## 1 Gewaltbegriffe in der Bibel

Der wohl markanteste Gewaltbegriff des Hebräischen ist **חַמַּס**. Er ist rund 60-mal im AT belegt, das dazugehörige Verb nur 8-mal. Die Belege sind über die biblischen Bücher weit gestreut, einzig im Buch der Psalmen lässt sich eine Häufung mit 14 Belegstellen feststellen. Weiters ist bemerkenswert, dass sich der Plural, wie er in 2 Sam 22 vorliegt, nur in poetischen Texten findet. H. Haag<sup>21</sup> stellt aber fest, dass es durch den Plural zu keiner Bedeutungsverschiebung kommt.

**חַמַּס** hat ein weites Bedeutungsspektrum, was durch eine Vielzahl (27)<sup>22</sup> an Synonymen aufgezeigt werden kann. Davon ist **דָּשׁ** eines der häufigsten, diese beiden Worte werden von Haag sogar als Wortpaar bezeichnet. Nur einmal ist Gott das Subjekt der Gewalt, nämlich in Ijob 19,7; sonst ist es immer der Mensch. Die Bedeutung von **חַמַּס** reicht von Schaden bis zur handfesten körperlichen Gewalt und zur Vernichtung des Gegners. Haag definiert **חַמַּס** als kaltblütige und skrupellose Verletzung des anderen durch physische Gewalt mit oft großer Brutalität. Dabei schwingen soziale Komponenten und Erfahrungen aus dem Rechtsleben mit. Es werden falsche Anklagen und ungerechte Urteile als Gewalt

19 Vgl. G. Baumann, Ein »Hiob« unter den Propheten. Habakuks Streit mit Gott über Gewalt und Unrecht, in: BiKi 66 (2011) 144–149.

20 Vgl. W. Dietrich/M. Mayordomo/C. Henne-Einsele, Gewalt 2005 (s. Anm. 14).

21 Vgl. H. Haag, **חַמַּס**, in: ThWAT II, Stuttgart 1977, 1050–1061.

22 H. Haag, **חַמַּס** 1977 (s. Anm. 21) S. 1053.

bezeichnet. Aber auch in diesen Feldern kann sich die Gewalt bis zum Blutvergießen steigern.<sup>23</sup>

Kegler verweist darauf, dass *חמס* oft mit dem Wort *איש* (Mann) in Verbindung steht. Biblische Gewalt sieht er deshalb vor allem als männliche Gewalt verstanden.<sup>24</sup> Auch Haag räumt ein, dass *חמס* ein primär männliches Phänomen ist, und führt gleichzeitig immer wieder Hagar an, die auch *חמס* ausübt.<sup>25</sup> Ich möchte in diesem Zusammenhang nicht Geschlechterzuschreibungen Vorschub leisten, sondern betonen, dass Gewalt ein zutiefst menschliches Phänomen ist. Auch wenn nur in Bezug auf Hagar das Wort *חמס* gebraucht wird, so gibt es biblisch doch einige Frauen, die gewalttätig agieren (Judith, Jael, Frau von Abel Beth Maacha, Isebel, ...).

*חמס* ist aber nicht der einzige Begriff für Gewalt. Dietrich<sup>26</sup> stellt fest, dass es acht Nomen gibt, die Gewalt bezeichnen. Alle diese Begriffe benennen verschiedene Facetten, ohne aber ein genereller Überbegriff für das Phänomen zu sein.

1. *אָל*: Die Gottesbezeichnung wird an manchen Bibelstellen zur Verstärkung gebraucht bzw. bezeichnet »Stärke« oder »Gewalt« (vgl. Gen 31,29; Mi 2,1). Laut Samuel Arnet<sup>27</sup> gib es aber nur fünf Belegstellen für diese Bedeutung.
2. *חִזְקָה*: Dieser Begriff drückt eine gewisse Heftigkeit aus, die physisch, aber auch verbal sein kann (vgl. Ri 8,1 heftig schimpfen).
3. *חַמָּס*: benennt zu Unrecht verübte Gewalt vor allem im sozialen Bereich. Die hebräischen Begriffe für Gewalt haben meist eine positive und eine negative Seite, einzig *חמס* wird nur negativ gebraucht.
4. *יָד*: Die Hand hat natürlich nicht immer eine gewalttätige Bedeutung, aber durch sie werden auch gewalthaltige Bilder ausgedrückt, wie z. B. »jemanden in die Hand fallen« oder wie in 2 Sam 22,1 »aus der Hand (= Gewalt) der Feinde gerettet werden«. *יד* bezeichnet also nicht nur die Hand als Körperteil, sondern wird auch als Metapher für Macht und Gewalt gebraucht. »Hand« kann sowohl Macht über jemanden ausdrücken, als auch Besitz. Oft steht der Begriff als »pars pro toto« für die ganze Person.<sup>28</sup> und drückt so meist die Handlungsfähigkeit und Stärke in den Vordergrund.<sup>29</sup>
5. *כַּף*: Die Handfläche ruft im Prinzip dieselben Bilder auf, wie *יד*.

23 Vgl. H. Haag, *חמס* 1977 (s. Anm. 21).

24 Vgl. J. Kegler, Gewaltverherrlichung und Gewaltkritik im Alten Testament, in: F. Crüsemann/L. Schottroff (Hrsg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag, Gütersloh 2004, 233–250.

25 Vgl. H. Haag, *חמס* 1977 (s. Anm. 21).

26 Vgl. W. Dietrich/M. Mayordomo/C. Henne-Einsele, Gewalt 2005 (s. Anm. 14).

27 Vgl. S. Arnet, Wortschatz der hebräischen Bibel. Zweieinhalbtausend Vokabeln alphabetisch und thematisch geordnet, Zürich 2006.

28 Vgl. P. Ackroyd, *יד*, in: ThWAT III 1982, 421–455.

29 Vgl. A. Wagner, Beten und Bekennen. Über Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2008.

6. כח: meint Vermögen, Macht und Gewalt.
7. עז: Auch dieser Begriff ist vielschichtig und meint Gewalt genauso wie Macht, Festigkeit und Schutz.
8. תקף: Dieses Wort wird nur in Ester verwendet, und zwar in den Bedeutungen: Stärke, Gewalt, Nachdruck und Energie.

Dietrich findet es irritierend, dass einige dieser Begriffe für göttliches und menschliches Handeln gebraucht werden. Er stellt sich die Frage, ob dadurch der Begriff positiv zu werten ist oder ob sozusagen ein dunkler Schatten über das Gottesbild fällt.<sup>30</sup>

Meiner Ansicht nach entspricht es der Erfahrung der Menschen, dass die göttliche Gewalt nicht immer als rettend erfahren wird bzw. auch menschliche Gewalt zu einer guten Ordnung führen kann. Bemerkenswert finde ich die Tatsache, dass zwei Begriffe für Hand auch Gewalt bezeichnen. Einerseits wird dadurch die Körperlichkeit und Konkretheit der Gewalt unterstrichen und andererseits durch ein Körperteil der Handlung<sup>31</sup> (nicht der Kommunikation) ausgedrückt, dass es um ein Vermögen geht und nicht um gelungene Interaktion.

Zugleich möchte ich aber auch die Auswahl der Begriffe anfragen und ergänzen. Dass beispielsweise das Wort שד fehlt, fällt besonders auf, da es oft mit חמס gemeinsam gebraucht wird. Das Nomen ist 25-mal belegt, das Verb in den verschiedenen Stämmen insgesamt weitaus öfter. Auffällig ist die ausschließlich poetische Verbreitung. Das Wort hat gerade bei den Propheten klare kriegerische Assoziationen und steht oft gemeinsam mit dem Wort שבר (Zusammenbruch)<sup>32</sup>.

Im Wörterbuch von Arnet<sup>33</sup> findet man bei der thematischen Sortierung insgesamt 35 Einträge unter Gewalt und Zerstörung. Für das Gewaltverständnis des AT wären aus dieser Sammlung ebenfalls relevant:

Kraft (Gottes kraftvolle Taten) 61-mal	גבורה
Gewalttätigkeit, Schinderei 6-mal	פרך
Gewalttätigkeit, Bedrückung, Verheerung 25-mal	שד
Bedrückung, Gewalttätigkeit, Erpressung 15-mal	עשק
Vernichtung 21-mal	כלה
Berührung, Plage, Schlag, Gewalttat 78-mal	נגע
Schlag, Wunde, Plage, Niederlage 48-mal	מכה

30 Vgl. W. Dietrich/M. Mayordomo/C. Henne-Einsele, *Gewalt* 2005 (s. Anm. 14).

31 Vgl. A. Wagner, *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*, Gütersloh 12010.

32 Vgl. D. N. Freedman/A. S. Welch, שד, in: ThWAT VII, Stuttgart 1993, 1072–1078.

33 Vgl. S. Arnet, *Wortschatz* 2006 (s. Anm. 27).

## 2 Gewaltverben in der Bibel

Dietrich wirft auch einen Blick auf die hebräischen Gewaltverben. Zu den angeführten Nomina gibt es drei dazugehörige Verben. חָמַס ist eindeutig mit Unrecht konnotiert, חָזַק bedeutet »fest bzw. stark sein« und עָוָו bezeichnet eine Machtausübung. Eine Beobachtung zu den drei Tötungsverben des Hebräischen ergibt, dass nur einer dieser drei Begriffe, nämlich רָצַח, die Handlung klar als negativ wertet, während מוֹת und נָכַח oft ambivalente Taten benennen, wie etwa die Notwehr oder die Todesstrafe. Einige Verben bezeichnen eher die strukturelle Gewalt bzw. eine allgemeinere Gewalterfahrung als die konkrete körperliche Verletzung. Dazu zählt Dietrich עָשַׁק (bedrücken, ausbeuten), צָרַר (bedrängen, einschnüren), רָדָה (herrschen), כָּבַשׁ (versklaven), עָנָה (erniedrigen, demütigen, vergewaltigen). Weitere Verben, die ein kraftvolles Handeln ausdrücken, können in bestimmten Kontexten zu Gewaltverben werden. Hier führt er שָׁבַר (zerbrechen, zerschlagen), שָׁחַת (verderben, vernichten), שָׁמַם (veröden, verstören), נָתַץ (niederreißen), רָמַס (zertreten), פָּרַץ (einschneiden, durchbrechen) und בָּקַע (spalten, aufschlitzen) an. Weiters ist auf verschiedene Wortfelder rund um die Kriegsführung und den Waffengebrauch hinzuweisen.<sup>34</sup> Rüdiger Jungbluth hebt hervor, dass an 14 Stellen (von 167) davon die Rede ist, dass Gott kämpft (לָחַם), dabei handelt er sowohl für, als auch gegen Israel.<sup>35</sup>

Auch das »Rächen«, sei es nun göttlich oder menschlich, gehört in das Feld der Gewalt. Dieser Begriff macht uns heute durch seine emotionale Dimension im Deutschen oft Probleme. Mendenhall zeigt durch seine Untersuchungen zu נָקַם, dass Rache im AT nie als persönliche Vergeltung, sondern immer als legitime Gewalthandlung zur Wiederherstellung der Gerechtigkeit gesehen wurde. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch Dietrich, der נָקַם und verwandte Begriffe untersucht. Das Rächen soll somit positiv verstanden werden, als gerechte Wiederherstellung der Ordnung. Rachewünsche an Gott delegieren die Gewalt an ihn und bringen somit Gewaltverzicht.<sup>36</sup>

Arnet<sup>37</sup> führt 45 Verben unter der Rubrik »Gewalt und Zerstörung« an, dabei ist am häufigsten נָכַח »schlagen, erschlagen« mit 500 Belegen. Eine bemerkenswert ausführliche Sammlung und Kategorisierung von Gewaltverben hat Michel in seiner Untersuchung zu »Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament«<sup>38</sup>

34 Vgl. W. Dietrich/M. Mayordomo/C. Henne-Einsele, *Gewalt* 2005 (s. Anm. 14).

35 Vgl. R. Jungbluth, *Im Himmel und auf Erden. Dimensionen von Königsherrschaft im Alten Testament* (Zugl.: Marburg, Univ., Diss., 2010) (BWANT 196), Stuttgart 2011.

36 Vgl. N. Lohfink, »Gewalt« als Thema alttestamentlicher Forschung, in: Ders. (Hrsg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*. [Vinzenz Hamp zur Vollendung seines fünfundsiebzigsten Lebensjahres] (QD 96), Freiburg im Breisgau 1983, 15–50.

37 Vgl. S. Arnet, *Wortschatz* 2006 (s. Anm. 27) S. 190f.

38 Vgl. A. Michel, *Gott* 2003 (s. Anm. 7).



erstellt. Er fokussiert hierbei auf negativ konnotierte Verben mit göttlichem Subjekt. Trotz der Ausführlichkeit nimmt er keinen Bezug auf die Verwendung von »Allerweltswurzeln« zur Beschreibung von Gewalthandlungen. Dies würde einerseits den Rahmen sprengen, und andererseits weist er darauf hin, dass in diesen Fällen meist komplexere Verbindungen vorliegen, bei denen vor allem das zugehörige Nomen bzw. Ergänzungen die Negativbedeutung tragen.

Er kategorisiert die 353 Verben in 14 Gruppen:

1. Gott rottet aus, vernichtet, reißt nieder (allgemeine Verben der Vernichtung)
2. Gott schlägt, zerschmettert, durchbohrt, stößt, schießt, wirft, haut, tritt
3. Gott tötet, schlachtet, macht kinderlos (Verben des Tötens)
4. Gott frisst, verschlingt, zerreißt
5. Gott macht krank, lässt schmerzen, hungern
6. Gott stachelt zum Kampf an, kämpft selber, greift an und feindet an, packt zu, sperrt ein, verfolgt und jagt (militärische und kämpferische Verben ohne Anzeige körperlicher Verletzung)
7. Gott zerstreut, vertreibt, führt ins Exil
8. Gott verwirft, wirft weg und nieder, verlässt, lässt fallen und gibt preis
9. Gott erschreckt, verwirrt, macht trunken, verhärtet, verachtet, vergisst, hasst, täuscht, bedrückt, demütigt und verspottet (»psychische« Gewalt)
10. Gott vermindert, entblößt, schert, entzieht, beraubt, verbirgt (privative Verben)
11. Gott als Brandstifter
12. Gott als (züchtigender) Erzieher
13. Gott verflucht und verwünscht
14. Gott vergilt und sucht heim, spricht schuldig, handelt »böse« und »negativ«<sup>39</sup>

Allein die beeindruckende Liste der Kategorien göttlicher Gewaltverben und die Auflistung der über 300 Verbwurzeln zeigen, dass man Gewalthandlungen Gottes nicht als marginale Erscheinung der Bibel qualifizieren kann. Trotzdem überwiegen (zumindest im Psalter) Gottes Rettungstaten. Christina Kumpmann<sup>40</sup> stellt fest, dass Aussagen von Gott, die nicht so häufig vorkommen, gerade aus diesem Grund Lesenden besonders auffallen. So erklärt sie das Phänomen, dass Gott in den Psalmen als gewalttätig wahrgenommen wird, obwohl die Rettungsverben im Psalter viel häufiger sind als die Gewaltverben.

Michel befasst sich mit dem Subjekt der Gewaltverben und macht dabei interessante Beobachtungen. Es gibt Verbwurzeln die (fast) nur mit göttlichem Subjekt verwendet werden, aber auch umgekehrt Wurzeln, die nie mit Gott in

<sup>39</sup> A. Michel, Gott 2003 (s. Anm. 7) S. 74–106.

<sup>40</sup> Vgl. C. Kumpmann, Schöpfen, Schlagen, Schützen. Eine semantische, thematische und theologische Untersuchung des Handelns Gottes in den Psalmen (BBB 177), Göttingen 2016.

Verbindungen gebracht werden. Dabei, so zeigt Michel auf, geht es nicht darum, dass Gott gewisse Dinge nicht tut, sondern um eine sehr bewusste Wortwahl. Man kann beispielsweise nicht behaupten, Gott raubt nicht, nur weil die Wurzel נגב nicht auf ihn angewandt wird, denn עֲבָרָה wird sehr wohl gebraucht. Michel stellt die Theorie auf, dass der Wortgebrauch nicht von der Sache her bestimmt ist, sondern von der Form. Der Vergleich mit einigen Prohibitivketten (Hos 4,2; Lev 19,11–14; Lev 5,21–22 und Ex 20,13–17) bringt ihn zu dem Schluss, dass es um die Form, also das genaue Vokabel geht, nicht um den Inhalt, die der göttlichen Gewalt Grenzen setzt. »[...] YHWH kann nicht selbst als derjenige auftreten, der die wichtigsten und wiederholten Grundsätze menschlichen Ethos verletzt.«<sup>41</sup> Diese Beobachtung zeigt, dass sich biblische Autoren und Autorinnen der Verbindung zwischen menschlichem Ethos und Gottesbild durchaus bewusst waren und ihre Ausdrucksweise nicht beliebig ist. Es wurden anscheinend wirklich gezielt Wortwurzeln, die das menschliche Zusammenleben regeln, nicht verwendet.<sup>42</sup>

Aus dem Überblick über die lexikalische Vielfalt ergeben sich für Dietrich fünf Erkenntnisse:

1. Seiner Ansicht nach spiegelt sich in der großen sprachlichen Streuung der Begriffe die Allgegenwart der Gewalt wider.
2. Es gibt keinen allgemeinen Gewaltbegriff, unter dem man die anderen subsumieren könnte.
3. Es ist im Hebräischen sprachlich nicht möglich, zwischen legitimer Macht (potestas) und illegitimer Gewalt (violentia) zu unterscheiden.
4. Daraus folgt auch, dass einzelne Lexeme im Hebräischen sehr unterschiedlich bewertete Gewalt bezeichnen können. »[...] vom verabscheuungswürdigen Gewaltexzess über ambivalente Machtausübung und unvermeidlichem Energieaufwand bis hin zur bewundernswerten Krafttat«<sup>43</sup> ist alles möglich.
5. Es gibt keine unterschiedliche Terminologie für menschliche und göttliche Gewalt. Durch diese Tatsache wird Gewalt in Frage gestellt aber auch legitimiert. Gott erscheint machtvoll, aber auch unberechenbar.<sup>44</sup>

Die Schlussfolgerungen von Dietrich möchte ich anfragen und ergänzen. In der deutschen Sprache und vermutlich in vielen anderen gibt es eine weite Streuung der Gewaltbegriffe, die je nach Kontext und Verwendung zu sehr unterschiedlichen Bewertungen der Gewalt führen können. Obwohl die klare Unterscheidung von violentia und potestas im Hebräischen nicht gegeben ist, so gibt es doch

41 A. Michel, Gott 2003 (s. Anm. 7) S. 112.

42 Vgl. A. Michel, Gott 2003 (s. Anm. 7).

43 W. Dietrich/M. Mayordomo/C. Henne-Einsele, Gewalt 2005 (s. Anm. 14) S. 19.

44 Vgl. W. Dietrich/M. Mayordomo/C. Henne-Einsele, Gewalt 2005 (s. Anm. 14).

einen Begriff, der zumindest die *violentia*, die negative Form der Gewalt fasst: **סמח**. Auch wenn viele Termini für göttliche und menschliche Gewalt verwendet werden, so hat doch die Studie von Michel gezeigt, dass manche Begriffe ganz bewusst nicht für Gott verwendet werden, es also eine gezielte Wortwahl für göttliche Gewalt gibt.

Schwienhorst-Schönberger meint, dass das AT sachlich und terminologisch zwischen legitimer und illegitimer Gewalt unterscheidet.<sup>45</sup> Das möchte ich teilweise in Frage stellen. Es gibt im Hebräischen zwar einen Begriff, der eindeutig Gewalt negativ bewertet (**סמח**), doch alle anderen Begrifflichkeiten im Bereich der Gewalt können sowohl positive als auch negative Konnotationen haben. Deshalb gehe ich nicht von einer klaren »begrifflichen« Unterscheidung im Hebräischen aus.

Mayordomo zeigt auf, dass der griechische Sprachgebrauch des NT dem Befund des AT durchaus ähnlich ist. Das Griechische kennt zwar einen Überbegriff für Gewalt, dieser wird aber im NT kaum (nur sieben Belegstellen) verwendet. Gewalt kommt als konkrete, schädigende Handlung vor, nicht aber als abstrakte Größe.<sup>46</sup>

### 3 Gottes Kriegsausrüstung

Der häufigste Gottestitel ist »Herr der Heere«. Egal wie man im Einzelnen diesen Titel füllen mag, er betont in jedem Fall die Mächtigkeit Gottes, seine Würde und seine kriegerische Heerkraft.<sup>47</sup> Einen Gott, den man als »Herr der Heere« bezeichnet, kann man sich natürlich auch mit Kriegsausrüstung vorstellen. Auch wenn die Untersuchung von Henning Fredriksson<sup>48</sup> schon einige Zeit zurückliegt, bietet sie doch einen guten Überblick über die Bewaffnung Gottes in der Hebräischen Bibel, welche ich im Folgenden kurz skizzieren möchte.

יָרֵךְ, קֶשֶׁת Bogen

Wenn Gott als Bogenschütze beschrieben wird, so erfolgt dies meist gemeinsam mit Naturschilderungen oder zeigt laut Fredriksson die dämonische Seite JHWHs. Seiner Einschätzung nach gehört das Bild des »Pfeile schickenden Gottes« wesentlich zur Sinaitheophanie. In diese Tradition gehören auch Ps 18,15, 2 Sam 22,15, Ps 77,18 und Ps 144,6. Daneben stellt er die Tradition des Noahbundes, in der Gott den Regenbogen, seinen Kriegsbogen in die Wolken

45 Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, *Recht* 2013 (s. Anm. 6).

46 Vgl. W. Dietrich/M. Mayordomo/C. Henne-Einsele, *Gewalt* 2005 (s. Anm. 14).

47 Vgl. H. J. Zobel, *צבאות* 1989 (s. Anm. 12).

48 Vgl. H. Fredriksson, *Jahwe als Krieger. Studien zum alttestamentlichen Gottesbild* (Zugl.: Lund, Univ., Diss., 1945), Lund 1945.

hängt. Dämonische Züge, die an den altorientalischen Pest- und Kriegsgott Reschef erinnern, erhält JHWH, wenn er mit vergifteten Pfeilen Krankheit und Unheil schickt. Beispiele dafür finden sich in Ijob 6,4 und 16,12, sowie Dtn 32,23, Ps 38,3, Klg 3,12, usw.<sup>49</sup> Kronholm weist darauf hin, dass Bogen und Kurzschrift oft parallel stehen, um Waffen insgesamt zu bezeichnen. Weiters zeigt er auf, dass der Kriegsbogen oft »den Krieg« generell bezeichnet. In Jes 21,16f und Ijob 29,20 wird er außerdem mit Macht (כבוד) parallelisiert. Da der Kriegsbogen oft als Bild von Stärke und militärischer Macht gebraucht wird, findet sich auch die Hoffnung, dass Gott diesen Bogen zerbrechen wird.<sup>50</sup>

### חרב Schwert

»Das Schwert wird oft in Verbindung mit JHWH gebraucht.«<sup>51</sup> Und dennoch kommt Fredriksson zu dem Ergebnis, dass JHWH relativ selten mit Schwert beschrieben wird und wenn, dann nicht in der Rolle des Kriegers, sondern der des Richters. Seine Grenzziehung möchte ich hier in Frage stellen. Es ist offensichtlich, wie Fredriksson auch aufzeigt, dass Gott mit Schwert in der Erzählliteratur fehlt, aber in poetischen Texten vorkommt.

Das Schwert Gottes begegnet uns in einigen Texten als eigenes Wesen, das von JHWH befohlen wird (vgl. Jer 47,6f, Ez 21,8ff, Sach 13,7ff, ...). In diesen Textstellen beurteilt Fredriksson das Schwert nicht als Kriegsausrüstung Gottes. In Dtn 33,29 ist das »Schwert des Sieges« ein Bild für JHWH selbst. Einige weitere Textstellen berichten zwar vom Schwert Gottes und drohen Gewalt an, doch da in diesen Versen »keine real gedachte Gewaltschilderung« vorliegt, scheidet er sie ebenfalls aus. Er zählt aber auch einige Stellen auf (Lev 26,33; Dtn 32,41 f; Jes 27,1; 66,16; Zef 2,12; Ez 5,2,12; 12,14; 32,10; Ps 7,12ff; 17,13), in denen Gott als Krieger mit einem Schwert bewaffnet gezeichnet wird. Diese ordnet er teilweise dem Chaoskampfmotiv (Marduk als Vorbild für JHWHs Ausrüstung), teilweise dem Gerichtsmotiv zu. Dabei ist das Schwert Gottes Instrument der Strafe und wird so auch zum Symbol für Gottes Strafgericht.

### הנית Speer

Obwohl der Speer zu den ältesten Waffen der Menschheit zählt, ist er nur zweimal als Waffe Gottes bezeugt. In Hab 3,11 liegt ein Naturvergleich vor, und in Ps 35,3 soll Gott seinen Speer ziehen, um den Betenden zu schützen.

49 Vgl. H. Fredriksson, *Jahwe 1945* (s. Anm. 48).

50 Vgl. T. Kronholm, תַּשְׁוֶה, in: ThWAT VII, Stuttgart 1993, 218–225.

51 H. Fredriksson, *Jahwe 1945* (s. Anm. 48) S. 95.

### מגן Schild

Der kleine Rundschild wird gerade in poetischen Texten häufig als Bild für oder Attribut von JHWH gebraucht. In fast allen Fällen ist Gott Schild für einzelne oder Gruppen, nur in Dtn 33,29 wird er als Schild für ganz Israel bezeichnet. Fredriksson weist weiters darauf hin, dass in manchen Bildern Gott nicht Schild ist, sondern der Schildträger. Dies trifft etwa auf Ps 7,11 («mein Schild ist bei Gott») oder Ps 35,2 (Ergreife Schild ... um mir zu helfen) zu. Auch der größere Schild ist Ausrüstung Gottes (Ps 5,13; 35,2 und 91,4).<sup>52</sup> Hierbei möchte ich noch ergänzen, dass der große Schild, im Unterschied zum kleinen Rundschild, nie als Bild für Gott gebraucht wird.

### שבט Stab

Laut Fredriksson herrscht Uneinigkeit, worum es sich dabei genau handelt, und auch im AT selbst finden sich fünf Bedeutungen, nämlich: Hirtenstab (Mi 7,14; Ez 20,37), Wurfwaffe, Zepter (Ps 45,7), Stock zur Züchtigung (2 Sam 7,14), Schlagstock bzw. Keule (Jes 10,5; 30,31). Fredriksson weist darauf hin, dass die Keule in Assyrien und in Babylonien eine militärische Waffe war.

### מטה Stab, Pfeil

Dieser Begriff ist eng verwandt mit dem obigen (שבט Stab). In Jes 10,5 und 30,32 finden wir die Bedeutung einer Schlagwaffe vor, in Hab 3,9.14 die eines Pfeiles.

### מפץ Streitkeule

Diese Waffe gehört nur in Jer 51,20 zur Ausrüstung Gottes.

### קלע Schleuder

Im Segen Abigails (1 Sam 25,29) möge Gott mit seiner Schleuder das Leben der Feinde/innen Davids fort schleudern. In Jer 10,18 schleudert Gott zwar, doch die Schleuder kommt als Gegenstand nicht vor.

### רשת Netz

Zur Ausrüstung eines Kriegers gehörte manchmal auch ein Netz. So wird der Kriegsgott Assur oft mit Netz dargestellt, und Marduk überwältigte Tiamat mithilfe eines Netzes. In Klg 1,13; Ez 12,13; 17,20 und 32,3 ist das Netz auch Instrument JHWHs, um sich seiner Feinde/innen zu bemächtigen.

### שריון, כובע Rüstung und Helm

Gott ist mit Gerechtigkeit gepanzert und mit Sieg behelmt (Jes 59,17).<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Vgl. H. Fredriksson, Jahwe 1945 (s. Anm. 48).

<sup>53</sup> Vgl. H. Fredriksson, Jahwe 1945 (s. Anm. 48).

Es gibt Ausrüstungsgegenstände, die Fredriksson in seiner Liste anführt, jedoch bei Arnet<sup>54</sup> nicht vorkommen bzw. nicht unter dieser Rubrik eingeordnet wurden. Hierzu zählen: שבט, מפתח, מטת, רשת. Im Vergleich mit der thematischen Sammlung der Kriegsausrüstung bei Arnet fällt auf, dass einige Gegenstände in Bezug auf Gott fehlen. So wird in Verbindung mit Gott nie von folgenden Kriegsgegenständen gesprochen:

Köcher, Bogenkasten	שלט
Köcher	אשפה
Lanze	רמח
Waffe	שלח
Fesseln	מוסרה
Rüstzeug, Waffen, Schlacht	נשק
Signalstange, Feldzeichen	נס
Feldzeichen, Stammesabteilung	דגל

Einen interessanten Blick auf die Kriegsausrüstung Gottes im Neuen Testament bietet Thomas Neufeld<sup>55</sup>. Er vergleicht dazu vier Textstellen miteinander: Jes 59, Weish 5, 1 Thess 5 und Eph 6. Diese Texte stehen in der Tradition des göttlichen Kriegers, der voll ausgerüstet ist für den Kampf. Bei den Metaphern sind die Gegensätze Licht und Dunkelheit, Gottlosigkeit und Gerechtigkeit, sowie Gericht und Erlösung wesentlich. Jeder der vorgestellten Texte greift das Bild des Kriegers auf, um die Stärke und Zielgerichtetheit von Gottes Handlungen zu zeigen. Dabei kann es sich sowohl um Gericht wie auch um Rettung handeln. Während die beiden AT-Stellen Gott mit seiner Ausrüstung für den Kampf beschreiben, verändert Paulus das Motiv in 1 Thess 5 wesentlich, indem er die Rüstung den verängstigten Menschen anlegt. Diesen Schritt hat der Epheserbrief schon vorbereitet, indem die Gemeinschaft mit dem Evangelium des Friedens bewaffnet wird. In 1 Thess 5 wird fast schon ironisch der Krieg der Liebe geführt. Das Bild von den Waffen Gottes hat sich also in den beiden vorgestellten neutestamentlichen Stellen wesentlich verändert, wenn man es mit den vorgestellten alttestamentlichen Stellen vergleicht.<sup>56</sup> Ich möchte hier die Auswahl der Stellen hinterfragen. Es fehlt ein Überblick über das Vorkommen der Rüstung bzw. der Waffen Gottes, um die vier Textstellen im gesamtbiblischen Phänomen richtig einordnen zu können.

Das Motiv des göttlichen Kriegers, so konnte in Neufelds Studie gezeigt werden, hat eine reiche, weisheitlich kreativ verarbeitete und immer wieder

54 Vgl. S. Arnet, Wortschatz 2006 (s. Anm. 27).

55 Vgl. T. R. Neufeld, Put on the Armour of God. The Divine Warrior from Isaiah to Ephesians (JSNT 140), Sheffield 1997.

56 Vgl. T. R. Neufeld, Armour 1997 (s. Anm. 55).