



Von Gewalt zur Gewaltüberwindung in der Bibel

Günter Scholz

Theologische,
anthropologische
und ethische Aspekte



Günter Scholz: Von Gewalt zur Gewaltüberwindung in der Bibel

Günter Scholz

Von Gewalt zur Gewalt- überwindung in der Bibel

Theologische, anthropologische und ethische Aspekte

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2021, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
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.

Umschlagabbildung: Rembrandt, „Opferung Isaaks“, 1635 (Öl auf Leinwand, 193 × 133 cm),
Sammlung Staatliche Ermitage, St. Petersburg.
Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen
Satz: textformart, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-647-56555-2

„Schalom – der Friede, der allein versöhnt und stärkt,
der uns beruhigt und unser Gesichtsbild aufhellt,
uns von Unrast und von der Knechtung durch unbefriedigte
Gelüste frei macht, uns das Bewusstsein des Erreichten gibt,
das Bewusstsein der Dauer, inmitten unserer eigenen Vergänglich-
keit und aller Äußerlichkeiten.“

(Claude J. G. Montefiore: 1858–1938, jüdischer Gelehrter und
Gründer der „*World Union for Progressive Judaism*“)

Inhalt

Vorwort	17
-------------------	----

TEIL 1: ALTES TESTAMENT

Einleitung	21
----------------------	----

1. Gott und der Mensch	24
1.1 Kains Brudermord (Gen 4,1–16)	24
1.1.1 Quellenbezogener Kontext	24
1.1.2 Das Gottesbild	24
1.1.3 Ethische Implikationen	27
1.2 Die Sintflut (Gen 6,5–9,17)	29
1.2.1 Literarkritische und strukturelle Bemerkungen	29
1.2.2 Das Gottesbild von N	31
1.2.3 Die Anthropologie von N	34
1.2.4 Ethische Implikationen zum Thema Gewalt bei N	35
1.2.5 Das Gottesbild von P	36
1.2.6 Die Anthropologie von P	38
1.2.7 Ethische Implikationen zum Thema Gewalt bei P	38
1.2.8 Zusammenfassung	39
1.3 Gesetzestexte	42
1.3.1 Gen 9,5f	43
1.3.2 Vergehen gegen Leib und Leben (Ex 21,12–27)	44
1.4 Sodom und Gomorra (Gen 18,17–19,29)	53
1.4.1 Traditions- und Redaktionsgeschichtliches	53
1.4.2 Gen 19,1–11	54
1.4.3 Gen 19,12–26	58
1.4.4 Gen 18,20–33	61
1.4.5 Gen 18,17–19 und 19,27–28	64
1.4.6 Gen 19,29	65
1.5 Jakob und Esau (Gen 27–33)	65
1.5.1 Spannungsbögen als Strukturmerkmale	65
1.5.2 Literarkritische Bemerkungen	66
1.5.3 Die ethische Dimension I (Der große Spannungsbogen – Anabasis)	68

1.5.4	Die ethische Dimension II (Der kleine Spannungsbogen)	69
1.5.5	Die ethische Dimension III (Der große Spannungsbogen – Katabasis)	71
1.5.6	Die theologische Dimension	74
1.6	Die Josephsnovelle (Gen 37–50)	76
1.6.1	Allgemeine literarkritische Bemerkungen	76
1.6.2	Rettung Josephs aus der Grube (Gen 37,1–36)	77
1.6.3	Erste Reise nach Ägypten (Gen 42,1–38)	87
1.6.4	Zweite Reise nach Ägypten (Gen 43,1–44,34)	90
1.6.5	Erkennungs-, Vergebungs- und Erkenntnisszene (Gen 45,1–9.14f; 50,15–21)	91
1.6.6	Anthropologische Implikationen	95
1.6.7	Theologische Implikationen	96
1.6.8	Jakob-Laban-Esau-Sage und Josephsgeschichte im Vergleich	99
1.7	Isaaks Opferung (Gen 22,1–19)	101
1.7.1	Traditionsgeschichtliche und literarkritische Erwägungen	101
1.7.2	Das Gottesbild	102
1.7.3	Anthropologische Implikationen	109
1.7.4	Ethische Implikationen	109
1.8	Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23–33)	112
1.8.1	Literarkritische und traditionsgeschichtliche Erwägungen	112
1.8.2	Das Gottesbild	114
1.8.3	Ethische Implikationen	115
1.9	Gott will Mose sterben lassen (Ex 4,24–26)	116
1.9.1	Literarkritische und traditionsgeschichtliche Überlegungen	117
1.9.2	Das Gottesbild	118
1.9.3	Anthropologische und ethische Aspekte	119
1.10	Hiob	120
1.10.1	Literarisches	120
1.10.2	Der Rahmen (Hi 1,1–2,10; 42,10a.c–17)	122
1.10.3	Die Dichtung	126
2.	Gott und das Volk	154
2.1	Auszug aus Ägypten und Durchzug durch das Schilfmeer (Ex 13,17–14,31)	154
2.1.1	Traditions- und Literaturgeschichtliches	154
2.1.2	Das Gottesbild von NP	155
2.1.3	Das Gottesbild von P	156
2.1.4	Ergänzende Elemente	157

2.2	Das Schilfmeerlied (Ex 15,1–21)	158
2.2.1	Kontext und Form	158
2.2.2	Strukturelles und Literarisches	158
2.2.3	Das Gottesbild im Miriamlied Ex 15,21	161
2.2.4	Das Gottesbild im älteren Moselied Ex 15,1–5	161
2.2.5	Das Gottesbild im ergänzten Moselied Ex 15,6–10	161
2.2.6	Das Gottesbild im ergänzten Moselied Ex 15,11–17	162
2.2.7	Neuakzentuierung durch den Schlussvers Ex 15,18	163
2.2.8	Ethische Impulse aus dem Exodusgeschehen	164
2.3	Der erste Krieg gegen die Amalekiter (Ex 17,8–16)	165
2.3.1	Die Stellung der Amalekiterkriege in der Groß-Einheit der historischen Bücher	165
2.3.2	Literarische Bemerkungen	166
2.3.3	Das Gottesbild in Ex 17,8–13	167
2.3.4	Das Gottesbild in Ex 17,14–16 (<i>Kultlegende und Erinnerungskultur</i>)	168
2.4	Amaleks Schuld darf nicht vergessen werden (Dtn 25,17–19). (<i>Traumabewältigung und Erinnerungskultur</i>)	168
2.5	Der zweite Krieg gegen die Amalekiter (1.Sam 15,1–35)	170
2.5.1	Literarkritik	170
2.5.2	Das Gottesbild der Grunderzählung (1.Sam 15,4–8.12–13.32–34)	172
2.5.3	Ethische Aspekte in der Grunderzählung	173
2.5.4	Das Gottesbild in der Parallelüberlieferung (1.Sam 15,1–3.9.13a.c–19a.b.20–23a.35a)	173
2.5.5	Ethische Konsequenzen	174
2.5.6	Die indirekte Davidsverheißung (15,27 f.30 f)	176
2.5.7	Gottesbild und Ethik in der deuteronomistischen Redaktion (1.Sam 15,10–11.23b.24–26.35b)	176
2.6	Der dritte Krieg gegen die Amalekiter (1.Sam 30,1–31)	177
2.6.1	Kontext und zeitliche Ansetzung des Textes	177
2.6.2	Literarische Bemerkungen	178
2.6.3	Das Gottesbild in 1.Sam 30,1*–9*.17–19*	179
2.6.4	Ethische Implikationen	179
2.6.5	Ethische Aspekte der ersten Fortschreibung	180
2.6.6	Ethische Aspekte der zweiten Fortschreibung	181
2.7	Der Herr als Heerführer mit verzehrendem Feuer (Dtn 9,1–6)	185
2.7.1	Strukturelle, redaktionelle und literarkritische Bemerkungen	185
2.7.2	Gott und Volk in der Grundform des Textes (9,1–4a.5a.ba.6)	186
2.7.3	Gott und Volk im erweiterten Text (9,1–4a.b.5a.b.6)	190

2.8	Kriegsgesetze (Dtn 20,1–20)	191
2.8.1	Das Gottesbild	192
2.8.2	Ethische Aspekte	193
2.9	Segen und Fluch (Dtn 28)	197
2.9.1	Dtn 28 als Komposition	197
2.9.2	Überlieferungsgeschichte	197
2.10	Moses Abschied und Josuas Einsetzung (Dtn 31,1–8)	204
2.10.1	Literarkritik	204
2.10.2	Formkritik	205
2.10.3	Das Gottesbild	206
2.10.4	Ethik des Krieges	207
2.10.5	Vergleich mit Dtn 9,1–6	207
2.11	Der Beginn des Josuabuches	209
2.12	Die Zerstörung von Jericho (Jos 5,13–6,27)	210
2.12.1	Literarische Vorentscheidungen	210
2.12.2	Das Gottesbild in der traditionellen Berufung Josuas (Jos 5,13–15)	212
2.12.3	Das Gottesbild in der Grunderzählung (Jos 6,1–3.5.11–12a.14–15.20)	214
2.12.4	Gottesbild und Ethik in der deuteronomistischen Redaktion von Jos 6	215
2.12.5	Die Verdeutlichung von Gottesbild und Ethik durch die redaktionelle Verknüpfung von Jos 5,13–15 mit Jos 6,1–27	218
2.12.6	Der Deuteronomist als Theologe seiner Zeit	219
2.12.7	Spricht der Deuteronomist nur metaphorisch von Gewalt?	220
2.13	Die Eroberung Ais (Jos 7,1–8,29)	221
2.13.1	Die missglückte Eroberung Ais (Jos 7,2–8)	221
2.13.2	Die geglückte Eroberung Ais (Jos 8,1–29)	224
2.13.3	Die Zusammengehörigkeit von Jos 7,2–8 und 8,1.3–7.8b.c.9–11.14*–17*.18–19*.20*–21*	228
2.13.4	Die Achan-Erzählung	229
2.13.5	Die Einbindung der Ai-Legende I und II in die deuteronomistische Achan-Erzählung	234
2.14	Das Buch der Richter	236
2.14.1	Die Ehud-Legende (Ri 3,15b–30a)	237
2.14.2	Die Debora-Legende (Ri 4,4–22)	239
2.14.3	Gideons Taten (Ri 6–8)	243
2.14.4	Das Abimelech-Bild im Wandel der Geschichte Israels (Ri 9)	244
2.14.5	Die Jefta-Legende (Ri 11)	252
2.14.6	Der Simson-Sagenkranz	254

2.14.7	Das deuteronomistische Geschichtsschema	258
2.14.8	Prophetisch-theologische Vorschaltungen vor die Rettergeschichten	263
2.15	Das Deboralied (Ri 5)	270
2.15.1	Literarkritik	270
2.15.2	Redaktionsgeschichte	270
2.15.3	Überlieferungsgeschichte	270
2.15.4	Zeitliche Ansetzung	271
2.15.5	Versuch einer Strukturierung	272
2.15.6	Theologie und Ethik im Deboralied	274
2.16	David und Goliath (1.Sam 17)	278
2.16.1	Rahmen und Kontext	278
2.16.2	Literarkritik	279
2.16.3	Die ethische Implikation der älteren Sagenversion	281
2.16.4	Das Gottesbild der jüngeren Sagenversion	282
2.16.5	Theologie und Ethik des Bearbeiters	283
2.16.6	Theologie und Ethik des Deuteronomisten	284
3.	Gott und die Völkerwelt	285
3.1	Die authentische Verkündigung des Propheten Jesaja	285
3.1.1	Jes 6,1–13*	287
3.1.2	Jes 7,1–17*	291
3.1.3	Jes 5,1–7	293
3.1.4	Jes 5,25; 9,7–13.16b-20*	294
3.1.5	Jes 3,1–7	294
3.2	Korrektur und Ergänzung des urjesajanischen Gottesbildes	295
3.3	Heil für Israel und die Völker bei Protojesaja	297
3.3.1	Heiligung und Bewahrung des Restes in Zion (Jes 4,2–6)	297
3.3.2	Die Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,1–5/Mi 4,1–5)	300
3.3.3	Das große Licht: Die Geburt des göttlichen Kindes (Jes 9,1–6)	315
3.3.4	Das messianische Friedensreich (Jes 11,1–9[10])	319
3.4	Die Gottesknechtlieder (Jes 42,1–7; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12)	323
3.4.1	Die literarische Funktion der Gottesknechtlieder innerhalb von Deuterojesaja	326
3.4.2	Die Gottesknechtlieder als literargeschichtliche Quelle	328
3.4.3	Der Gottesknecht – Individuum oder Kollektiv?	338
3.4.4	Die Kollektivierung des Knechts außerhalb der Gottesknechtlieder	342
3.4.5	Das Gottesbild nach Jes 42,1–7	344
3.4.6	Das Bild des Knechts nach Jes 42,1–7	345
3.4.7	Ethnologische und ethische Implikationen	347

3.4.8	Das Gottesbild nach Jes 50,4–9	348
3.4.9	Ethische Implikationen	349
3.4.10	Zur Frage der Israel-Affinität	350
3.4.11	Das Gottesbild nach Jes 49,1–6	351
3.4.12	Das Bild des Knechts nach Jes 49,1–6	352
3.4.13	Ethnologische und ethische Implikationen	353
3.4.14	Das Gottesbild von Jes 53,2–11a	354
3.4.15	Ethische Implikationen im Blick auf Jes 53,2–11a	356
3.4.16	Das Gottesbild nach Jes 52,13–15; 53,11b-12	358
3.4.17	Das Knechtsbild nach Jes 52,13–15; 53,11b-12	359
3.4.18	Selbstsicht Israels in Sein und Sollen?	361
3.5	Recht, Gerechtigkeit und Heil für Israel und die Völker bei Tritojesaja	367
3.5.1	„Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker sein“ (Jes 56,1–8)	369
3.5.2	„Die Herrlichkeit des Herrn geht auf über dir“ (Jes 60,1–22)	373
3.5.3	„Ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen“ (Jes 65,16c-25)	376
3.6	Gottesbild und Ethik im Jeremia-Buch	378
3.6.1	Die Urrolle im Licht von Jer 36,1–7	378
3.6.2	Redaktionelle Einsprengsel und kompilatorische Fortschreibungen	384
3.6.3	Jeremia, der Völkerprophet	386
3.6.4	Jahwes innergöttliches Ringen (Bund, Schmerz und Reue)	388
3.7	Gottesbild und Ethik im Trostbüchlein	389
3.7.1	Zur Frage der Entstehungsgeschichte	389
3.7.2	Zur Frage der Verfasserschaft	392
3.7.3	Absolute Wende als Thema	393
3.7.4	Gottesbild, Anthropologie und Ethik	393
3.8	Nahum – Wort des Herrn oder Propagandaschrift?	402
3.8.1	Inhalt und Aufbau	403
3.8.2	Wachstumsprozess	404
3.8.3	Das Gottesbild	405
3.8.4	Ethische Probleme	409
3.8.5	Nahum – ein Prophet?	411
3.8.6	Nahum – eine national-religiöse Propagandaschrift	413
3.8.7	Die Funktion des Hymnus Nah 1,2–8 und sein Gottesbild	414

	Inhalt	13
3.9	Der Gott des Friedens bei Protosacharja (Sachj 1–8)	416
3.9.1	Die Nachtgesichte in Tradition, Fortschreibung und Redaktion	417
3.9.2	Vom Gott des Friedens zum Gott der Völker (Sachj 8,20–22)	420
3.10	Deuterosacharja und das Kommen des Heilskönigs über Jerusalem und die Völker (<i>Sachj 9–11; 13,7–9</i>)	421
3.10.1	<i>Sachj 9–11; 13,7–9</i>	421
3.10.2	<i>Sachj 9,9f</i>	423
3.11	Tritosacharja: Jerusalem und die Völker am Ende der Zeit. Vom Kriegsgott für Jerusalem zum gnädigen Gott für die Völker (<i>Sachj 12–14</i>)	425
3.11.1	<i>Sachj 12–14</i>	425
3.11.2	<i>Sachj 14,1–21</i>	428
3.12	Heil statt Gericht für gottesfürchtige Heiden (<i>Jona 1–2,1.11; 3–4</i>)	430
3.12.1	Literarkritik	430
3.12.2	Das Gottesbild	431
3.12.3	Ethnologisch-ethische Implikationen	434
3.13	Joel – Vorläufer Jonas oder Rückfall in finstere Zeiten?	435
3.13.1	Literarisches	435
3.13.2	Gliederung	437
3.13.3	Gottesbild	437
3.13.4	Ethische Implikationen	439
3.13.5	Das Verhältnis von Joel- und Jona-Buch	440
3.14	Obadja – Prophetie oder national-religiöse Kampfschrift gegen ein verhasstes Brudervolk?	441
3.14.1	Motiv-, Form- und Literarkritik	445
3.14.2	Die Streitschrift als Menschenwort und Gotteswort (Ethik und Gottesbild in <i>Ob 1b-14.15b.17.21</i>)	447
3.15	Daniel – supra- oder posthistorische Gottesherrschaft? Gottesfriede nach letzter Schlacht gegen das Böse	450
3.15.1	Literargeschichtliches	450
3.15.2	Das Gottesbild in der Grundschrift	454
3.15.3	Ethische Implikationen der Grundschrift	456
3.15.4	Das Gottesbild in der Erweiterungsschrift (<i>Dan 1,1–3,30; 7,1–8,27a,b</i>)	457
3.15.5	Ethische Implikationen der Erweiterungsschrift	461
3.15.6	Das Gottesbild in der zweiten Erweiterungsschrift	462
3.15.7	Zusammenfassung	465
Fazit	468

TEIL 2: NEUES TESTAMENT

Einleitung	475
1. Die Gottesherrschaft als Garant universalen Friedens im Neuen Testament	476
2. Bergpredigt/Feldrede: Seligpreisungen und Aufruf zur Feindesliebe (Mt 5,3–12/Lk 6,20–23; Mt 5,21–48/Lk 6,27–36)	478
2.1 Erste literarische Beobachtungen	478
2.2 Das Gottesbild in den jesuanischen Seligpreisungen (Q)	480
2.3 „Selig“: eine anthropologische Bestimmung?	482
2.4 Ethische Implikationen der jesuanischen Seligpreisungen (Q)	482
3. Die Seligpreisungen als Teil des Lukasevangeliums (Lk 6,20–23)	486
4. Die Seligpreisungen als Teil des Matthäusevangeliums (Mt 5,3–12)	488
4.1 Der ethische Kern der Seligpreisungen	488
4.2 Die Kontur Gottes in den matthäischen Seligpreisungen	501
5. Die „Antithesen“ oder der Aufruf zu entwaffnender Kreativität	502
5.1 Jesu Ethik (Q ₁)	508
5.2 Anthropologische Aspekte (Q ₁)	509
5.3 Zum Gottesbild (Q ₁)	510
5.4 Jesu Ethik (Q ₂)	511
5.5 Weitere Reflexionsstufe (Q ₃)	512
5.5.1 Gottesbild	512
5.5.2 Ethische Implikationen	513
5.6 Q-Redaktion (Q ₄)	513
5.7 Aufruf zu entwaffnender Kreativität (LkRed)	515
5.8 Antithesen (MtRed)	515
5.8.1 Die Ethik der 5. und 6. Antithese	516
5.8.2 Theologische Aspekte der 5. und 6. Antithese	520
6. Markus als Quelle von Jesusworten?	522
6.1 Das Wort vom Salz und vom Frieden (Mk 9,50)	522
6.1.1 Kontext und literarische Aspekte	522
6.1.2 Markinische Friedensethik	523
6.2 Das Wort vom Herrschen und vom Dienen (Mk 10,41–45)	524
6.2.1 Kontext und literarkritische Aspekte	524
6.2.2 Markinische Dienstethik	525

Inhalt	15
6.3 Das Doppelgebot der Liebe (Mk 12,28–31 parr)	526
6.3.1 Literarisches	526
6.3.2 Die markinisch-jesuanische Liebesethik	527
6.4 Die Barmherzigkeit Jesu als Rückseite des Gerichts	529
6.5 Jesu Endzeitrede nach Markus als Offenbarung von Gottes Gericht und Barmherzigkeit	534
7. Die Kreuzigung und das Kreuz. Das gewaltsame Ende des Gottessohnes	546
7.1 Die Wertung der Kreuzigung Jesu	547
7.2 Traditions- und literargeschichtliche Bemerkungen zur Passionsgeschichte	550
7.3 Anthropologische Aspekte in der älteren Passionsgeschichte	554
7.3.1 Judas	555
7.3.2 Der Hoherat	555
7.3.3 Weitere Prozessteilnehmer	556
7.3.4 Petrus	556
7.3.5 Pilatus	556
7.3.6 Die Soldaten	557
7.3.7 Die Getreue von Bethanien und Joseph von Arimathäa	557
7.3.8 Jesus, der neue Mensch	558
7.4 Das Gottesbild in der älteren Passionsgeschichte	559
7.5 Die Abendmahlsworte als soteriologische Ergänzung der älteren Passionsgeschichte	561
7.5.1 Die markinische Tradition	564
7.5.2 Die paulinisch-lukanische Tradition	578
7.6 Ethische Implikationen der Abendmahlstradition	580
8. Der Römerbrief	584
8.1 Gottesbild und Menschenbild (Röm 1–3)	585
8.2 Christologie und Soteriologie (Röm 4–7)	590
8.3 Soteriologie und Anthropologie (Röm 8)	595
8.4 Gottesbild und Ethik (Röm 12–15)	599
9. Gottes Macht und christliche Ethik in der Offenbarung des Johannes	604
9.1 Literarische Integrität	605
9.2 Gliederung	609
9.3 Das Gottesbild	613
9.3.1 κράτος/kratos	613
9.3.2 δύναμις/dynamis	616
9.3.3 ἐξουσία/exousia	619
9.3.4 Gottes präfinale Gewalt	629

9.3.5	Gott als Krieger	630
9.3.6	Die Parteinahme Gottes	632
9.3.7	Gottes Ambiguität	633
9.3.8	Gottes Macht, die Böses in Gutes wandelt	636
9.4	Ethische Implikationen	637
Zusammenfassung: Gottesbild, Menschenbild und Handlungsorientierung im Blick auf die Gewaltfrage im AT und NT		644
Literatur		672
Stellenregister		685

Vorwort

Der Bibel wird von manchen Kritikern vorgeworfen, sie rechtfertige und verherrliche gar Gewalt und sei als religionsbegründende Urkunde daher ungeeignet, den Weltfrieden zu fördern. Allzu leicht fällt dabei auch der Verweis auf die Kirchengeschichte.

Nun sind Gewalt rechtfertigende und verherrlichende Texte vor allem im Alten Testament nicht zu bestreiten. Besonders brisant wird es, wenn Gott selbst aktiv in die Gewalttätigkeit eingebunden ist. Selbstverständlich sind solche Texte deutlich zu markieren und distanziert zu betrachten. Die Distanz ergibt sich aus der Berücksichtigung der geschichtlichen Situation, speziell des antik-vorderorientalischen Denkens, und aus der Perspektive des neutestamentlichen Friedenskerymas.

Insgesamt gesehen allerdings greift der Vorwurf der Gewaltförderung zu kurz. Im Gegenteil: Die Bibel entwirft auch Strategien der Gewaltminderung, der Gewaltvermeidung und der Gewaltüberwindung. Das geht einher mit einem Gottesverständnis, das Gott nicht nur als den Herrn Israels, sondern aller Völker sieht, nicht im Sinne einer Kolonialisierung derselben, sondern als ein Aufgehobensein der Völker unter einem neuen Himmel und auf einer neuen Erde.

Das ist das Globalkeryma der Bibel, innerhalb der Bibel immer wieder neu zur Disposition gestellt und diskutiert.

Die Arbeit möchte das Globalthema herausheben und, in literargeschichtlicher Betrachtung der einzelnen Texte, gelegentlich auch den intra- und intertextuellen Diskussionsprozess aufzeigen.

Dabei kommen narrative Passagen und Gesetzestexte ebenso zum Zuge wie poetische und prophetische Texte. Die Psalmen lasse ich unberücksichtigt. Sie haben eine gute Bearbeitung bereits erfahren sowohl in der Monographie von E. Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg 1994 als auch in dem Aufsatzband von K. Liess, J. Schnocks (Hg.), *Gegner im Gebet. Studien zu Feindschaft und Entfeindung in den Psalmen*, Freiburg 2018.

Die Arbeit ist ein Produkt der Friedensdekade 2000–2010, und hier besonders aus der Gemeindeforschung in meiner damaligen Kirchengemeinde Elstorf heraus entstanden. Intensive Gespräche und motivierende Ermutigungen haben mich veranlasst, den Komplex tiefgehend zu bearbeiten und meine Gedanken zu Papier zu bringen.

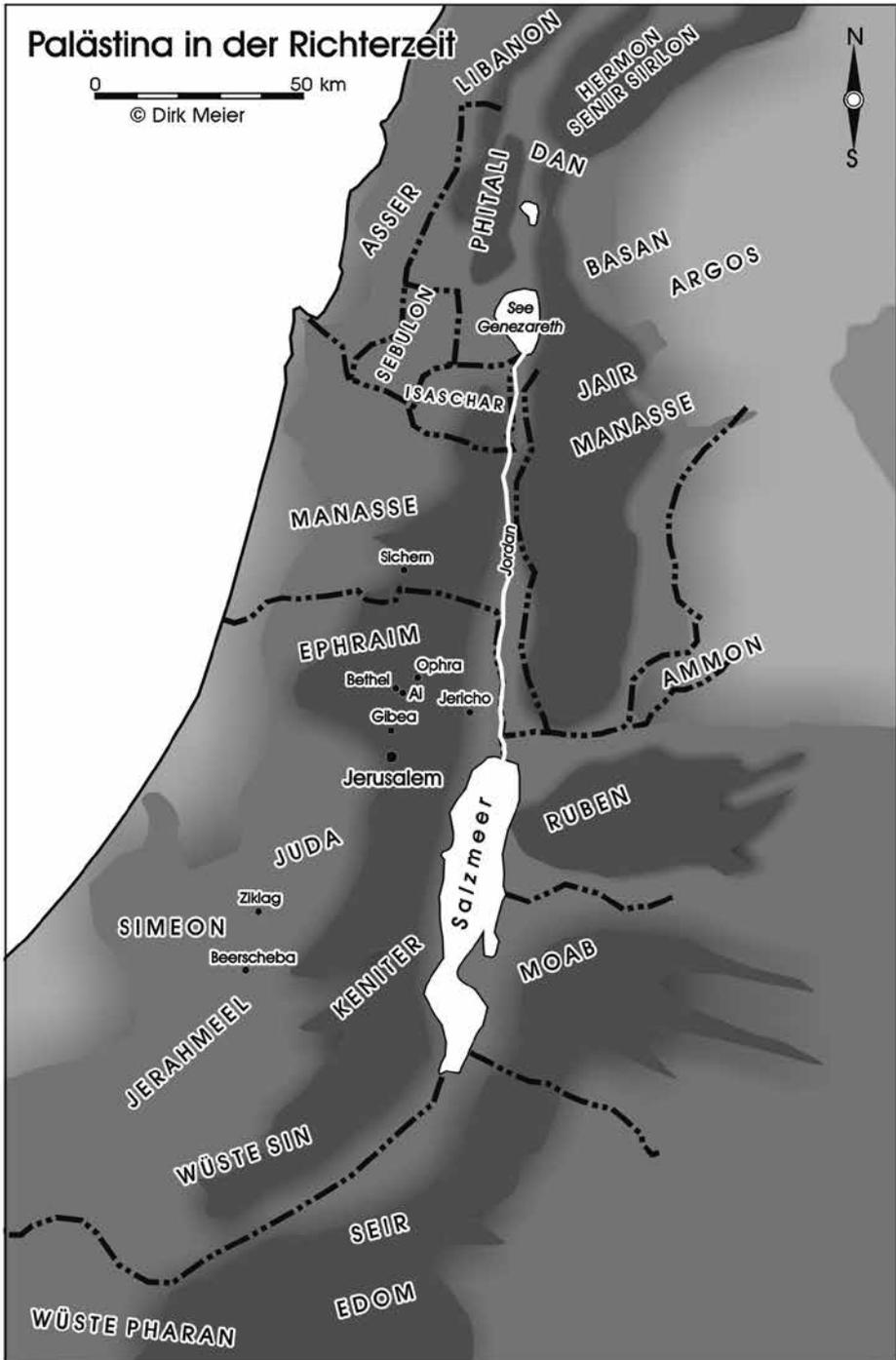
Zu danken habe ich dem Verlag Vandenhoeck und Ruprecht für die Aufnahme der Studie in sein Programm. Besonders verbunden bin ich dem Programmleiter für Theologie und Religionswissenschaften, Herrn PD Dr. theol. habil. Izaak de Hulster, der, von der Wichtigkeit des Problemkreises überzeugt, mich immer wie-

der ermutigt hat, die Veröffentlichung voranzubringen. Mein Dank gilt auch der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers, hier Herrn Oberlandeskirchenrat Dr. habil. Klaus Grünwaldt und Herrn Träger, für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses, zeigt sie doch die Verbundenheit im Dienst des Wortes, das sowohl predigend wie auch lehrend seinen Weg nimmt.

Magdeburg, am Reformationstag 2020

Günter Scholz

Teil 1: Altes Testament



Einleitung

Die Frage von Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel ist eine Frage der Theologie, Anthropologie und Ethik des Alten und des Neuen Testaments. Dass *ethische Maximen* nicht ein für allemal festliegen, sondern einem historischen Wandlungsprozess unterworfen sind, versteht sich. Das gilt insbesondere für das Alte Testament mit seiner Überlieferungsgeschichte, weniger für das Neue Testament mit seiner Verschriftlichung von knapp 100 Jahren. Wenn der Ethik also nichts Statisches, sondern etwas Dynamisches eigen ist, ist sie damit freilich nicht beliebig. Biblische Ethik ist orientiert am Gottesbild¹. Der Gottesbezug der Ethik ist an den zehn Geboten („Ich bin der Herr, dein Gott: Du sollst ...“) ebenso abzulesen wie am Heiligkeitsgesetz („Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott“) und an der Verkündigung Jesu: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium.“ Er ist in der prophetischen Verkündigung (Jer 9,23: „... wer sich rühmen will, der rühme sich dessen, dass er klug sei und mich kenne, dass ich der Herr bin, der Barmherzigkeit, Recht und Gerechtigkeit übt auf Erden; denn solches gefällt mir, spricht der Herr.“) ebenso vorhanden wie in der Predigt der Apostel (1.Thess 4,3: „... das ist der Wille Gottes, eure Heiligung ...“; 1.Tim 2,3f: „... wohlgefällig vor Gott ..., welcher will, dass alle Menschen gerettet werden ...“).

Natürlich ist auch das *Gottesbild* nicht statisch. Zwischen Moses' Lobgesang nach dem Durchzug durchs Schilfmeer (Ex 15,3: „Der Herr ist der rechte Kriegsmann“) und dem „Gott des Friedens“ der Paulusbriefe (Röm 15,33; 2.Kor 13,11; Phil 4,9; 1.Thess 5,23), der der Grund des Friedenshandelns in der Gemeinde (Röm 14,19) und darüber hinaus ist (Röm 12,18), liegen Welten. Und doch ist die Botschaft der Bibel, dass es ein und derselbe Gott ist; dass der Gott Abrahams auch der Gott Jesu ist; dass er in vielen Bildern *ein* Gesicht hat und sich durch die Zeiten hindurch treu bleibt². Die Bilder in ihrer Zusammenschau lassen Kontu-

1 Das gilt unabhängig von der Frage, ob man profane Rechtsprechung mit Sanktionen als Ursprung aller späteren, auf Überwindung gesellschaftlicher Verwerfungen zielenden Ethik ansieht (E. Otto in seiner Theologischen Ethik des Alten Testaments). Spätestens wenn dieses Ethos „zum Einfallstor der theologischen Legitimation“ der Rechtsüberlieferungen wird (a. a. O., S. 103), ist der Gottesbezug gegeben und nicht mehr wegzudenken.

2 F. Hartenstein spricht im Anschluss an W. Zimmerlis Begriff der „Selbigkeit“ Jahwes von „Gottes erwiesener Identität im Wandel“ („JHWHs Wesen im Wandel“ in: ThLZ 137/2012, Sp. 11). Vgl. auch Chr. Frevel, „Der Gott Abrahams ist der Vater Jesu Christi. Zur Kontinuität und Diskontinuität biblischer Gottesbilder“ in: Ders., Gottesbilder und Menschenbilder. Studien zur Anthropologie und Theologie im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 2016, S. 75–96, bes. S. 84 (= Ders., desgl. in: R. Göllner (Hg.), Das Ringen um Gott. Gottesbilder im Spannungsfeld von subjektivem Glauben und religiöser Tradition, Münster 2008, S. 27–48).

ren des Gesichtes Gottes hervortreten, das sich dann in Jesus Christus vollständig offenbaren wird. Ziel dieser Untersuchung ist ein Nachzeichnen der Konturen des einen Gesichtes Gottes, wie es sich aus den Bildern ergibt; anders ausgedrückt: eine theologische Durchdringung der Gewalt-Tätigkeit Gottes³ in Verbindung mit entsprechenden ethischen Implikationen.

Aus der Perspektive der *Ethik* heißt das: Wenn es um die Frage von Gewalt, Gewaltbegrenzung und Gewaltüberwindung in der Bibel geht, ist das Gottesbild als ethischer Bezugspunkt explizit oder implizit immer mitgegeben. Dem Gottesbild korrespondiert ein Menschenbild. Der Mensch als Handelnder ist festgelegt durch seine Bestimmtheit (durch die Sünde) und durch seine Bestimmung (zur Freiheit der Kinder Gottes)⁴. Wenn christliche Ethik sich als „handlungsorientierter Glaube“ (G. Strecker) versteht, bewegt sie sich im Raum der theologischen *Anthropologie*, d. h. im Raum dessen, was dem Menschen aufgrund seiner Beschaffenheit möglich ist, und dem, was er nach dem Willen Gottes sein kann bzw. tun soll. In diesem Raum artikuliert sich auch das Verhältnis zur Gewalt.

So greifen Theologie, Anthropologie und Ethik ineinander, wiewohl sie in den einzelnen Texten nicht immer gleichermaßen gewichtet werden und zum Ausdruck kommen.

In jüngerer Zeit hat Johannes Schnocks eine Untersuchung mit ähnlicher Zielrichtung vorgelegt: *Das Alte Testament und die Gewalt – Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen* (2014). Wie der Titel zeigt, liegt der Schwerpunkt bei ihm auf der innerbiblischen und frühjüdischen Rezeption der Texte in ihrer Endgestalt. Auch unter dieser Perspektive ergeben sich teils heilsame, teils verstörende Gottesbilder und entsprechend unterschiedliche Handlungsorientierungen. In meiner Arbeit möchte ich nicht in die Weite der Rezeption ausgreifen, sondern in die „archäologische“ Tiefe der Texte einsteigen, um auch hier verschiedene Gottesbilder und Handlungsorientierungen ans Tageslicht zu holen.

Der Aufbau erfolgt, um einer schwierigen literaturgeschichtlichen Debatte zu entgehen⁵, nach systematischen Gesichtspunkten. Datierungen werden nur, wo notwendig und gesichert, vorgenommen. Zu Beginn geht es um *Gott und den*

3 Ich spreche von Gewalt als einem Tätigkeitsmerkmal Gottes – sei es power, violence oder arbitrariness –, das sich jeder Verurteilung entzieht; daher „Gewalt-Tat“. Es gibt auch die gegenläufige Bewegung: Sich-in-den-Arm-Fallen.

4 In der Unterscheidung zwischen (ursprünglicher und eschatologischer) *Bestimmung* des Menschen und seiner realen *Bestimmtheit* durch die Sünde folge ich W. Härle, *Dogmatik*, Berlin, New York 2000, S. 477–480. Ich habe die Dialektik von Bestimmung und Bestimmtheit des Menschen entfaltet im Zusammenhang mit meinen Überlegungen zur Grundlegung des modernen Freiheitsgedankens (G. Scholz, „Zur Freiheit berufen. Eine biblische Grundlegung des modernen Freiheitsgedankens“ in: J. Grešo, M. Klátik [Hg.], *Radost' z teológie* [Freude an Theologie] [FS Igor Kišš zum 70. Geb.], Bratislava 2004, S. 196 ff).

5 Vgl. dazu K. Schmid, „Literaturgeschichte des Alten Testaments“ in: *ThLZ* 136/2011, S. 244 ff.

Menschen im Lichte der Gewalt, danach wende ich mich dem Thema „*Gott und das Volk*“ zu, und schließlich geht es unter dem Thema „*Gott und die Völker*“ um globale Konsequenzen. – Neben kursorischer Lektüre empfiehlt sich alternativ auch das Lesen einzelner Kapitel.

1. Gott und der Mensch

1.1 Kains Brudermord (Gen 4,1–16)

1.1.1 Quellenbezogener Kontext

Die Geschichte von Kain und Abel fügt sich als eigene, in sich geschlossene Erzählung dem narrativen Kontext der Urgeschichte ein¹. In deren narrativen Teilen ist die Komplementarität von Theologie und Anthropologie besonders gut zu erkennen: Leben als *Gabe Gottes* (Gen 2,7), Aufgabe als Gottes Auftrag (Gen 2,15), Ordnen und Beherrschen der Tierwelt im Namen Gottes (Gen 2,19f), Geborgenheit unter dem Gebot und in der Fürsorge Gottes (Gen 2,16f.18.21f); in der Geschichte vom Sündenfall wird die *Freiheit des Menschen* Gegenstand der Reflexion. Freiheit wird beschrieben als Möglichkeit der Entscheidung für oder gegen Gott. Durch die Emanzipation von Gott wird die ursprüngliche Bestimmung zur Freiheit verdunkelt, weil die Sünde Platz gegriffen hat und von nun an den Menschen bestimmt. Dennoch bleibt Gottes Fürsorge (Gen 3,21) und sein lebensdienliches Gebot (Gen 3,22) erhalten.

In diesen theologisch-anthropologischen Kontext gehört auch die Erzählung von Kains Brudermord. Hier geht es um die Auswirkung der Sünde, um Gewalt.

1.1.2 Das Gottesbild

Die Geschichte von Kain und Abel ist, auch im Blick auf die Tätigkeit Gottes, eine Entscheidungsgeschichte. Mit der ersten Entscheidung in dieser Erzählung, die bezeichnenderweise eine Entscheidung Gottes ist, beginnt die Spannung: „Und der Herr sah gnädig an Abel und sein Opfer, aber Kain und sein Opfer sah er nicht gnädig an“ (4,4b.5a). Mit dieser Entscheidung des Herrn ist kein Werturteil über den einen oder anderen getroffen. Was hier theologisch gesagt wird, ist dies: Bei Gott ist absolute Freiheit. Gott ist absolut frei in seinen Entscheidungen. Sie sind nicht hinterfragbar, erklärbar oder deutbar im Sinne einer Reaktion oder eines Werturteils². Bei Gott ist Gnade und Ungnade. Er verbindet beides in sich. Und

1 Ich spreche vom narrativen Kontext im Unterschied zu P. Dabei sei dahingestellt, ob wir es mit Einzeltraditionen zu tun haben oder mit einer bereits redigierten Quellenschrift. Vieles spricht für Letzteres.

2 Das jeweilige Opfer entspricht in der Erzählung ganz der Art der jeweiligen Landwirtschaft. Abel opfert als Schäfer „von den Erträgen seiner Herde“, Kain als Ackerbauer „von den Früchten des Feldes“. Es trifft nicht die Intention der Erzählung, im unblutigen Opfer Kains

er verteilt das eine wie das andere aus sich heraus absolut frei und unhinterfragbar. Dieses Gottesbild gehört zu seinem unverwechselbaren Gesicht; es zieht sich durch den Pentateuch: in Ex 3,14 die Vereinigung der Gegensätze in der Selbstvorstellung Gottes: „Ich bin, der ich bin“; in Ex 33,19 (P) lässt der Herr Mose wissen: „Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich“.³

Kains Gesicht sieht demgegenüber anders aus: „Da ergrimmte Kain sehr und senkte finster seinen Blick“ (4,5b). Es ist die Finsternis, die sich in ihm ausbreitet und in seinem Gesicht ihren Ausdruck findet. Es ist die Verdunkelung seiner Bestimmung durch die „Sünde“, die stets „vor der Tür lauert“ (4,7), um ihn zu besetzen und zu bestimmen. Kain ist frei, sich zu entscheiden. Ist Freiheit eine anthropologische Kategorie, so wird doch auch hier wieder deutlich, dass sie mit der theologischen Kategorie des Zuspruchs und Anspruchs Gottes auf Kains Leben verbunden ist. Gott lässt Kain nicht allein in der Entscheidung, er spricht ihn an. Er spricht ihn an auf seine Bestimmung, frei zu sein. Diese Bestimmung kann er leben in der Bindung an Gott („Wenn du fromm bist ...“ [4,7]). Es ist Zuspruch: Kain kann es, wenn er will. Gottes Mit-Sorge in dieser Situation schließt die Warnung vor der Fremd-Bestimmtheit durch die Sünde ein („Bist du aber nicht fromm ...“ [ebd.]). Die Sünde *will* Kain beherrschen, sie hat „Verlangen“ nach ihm (ebd.). Auch sie erhebt Anspruch auf sein Leben. Anspruch und Zuspruch Gottes kommen zusammen in seiner Weisung: „Du aber herrsche über sie.“ Damit betont Gott auch die fortdauernde Bestimmung Kains zur Freiheit⁴.

Die zweite Entscheidung in dieser Geschichte trifft Kain. Er öffnet der Sünde die Tür. Nun ist er nicht mehr frei, sondern von der Sünde besetzt und bestimmt: Die Tötungsabsicht setzt Täuschung voraus, dann erfolgt der Tötungsakt Kains, und dieser zieht wiederum Auflehnung gegen Gott bzw. gegen den von ihm ge-

bereits dessen „ganz und gar unableitbare Sünde“ zu finden (gegen K.-P. Jörns, „Religiöse Unverzichtbarkeit des Opfergedankens?“ in: B. Janowski, M. Welker [Hg.], *Opfer*, Frankfurt 2000, S. 316). Diese Fehldeutung ruht letztlich auf der Gesellschaftstheorie René Girards auf, wonach Rivalität ein menschliches und damit auch gesellschaftliches Existential sei, das in der Fixierung eines Sündenbocks und dessen Opferung die Rivalität transzendiere hin zu einem geeinten Kollektiv (*Das Ende der Gewalt*, Freiburg 1983, S. 37–41). N. Lohfink trägt Girards Hermeneutik an die Geschichte von Kain und Abel heran und kommt so zu sachfremden Thesen: Er stellt die Brüder per se als „Rivalen“ dar, was sie in der Geschichte aber nicht sind. Und *wenn* sie es wären, wo ist der Sündenbock? – Nach Girard wird Rivalität durch das *Blut* des Sündenbocks gedämpft. Weil Abels Opfer blutig sei, erreiche es sein Ziel, so folgert Lohfink in Anlehnung an Girard. „Abel wird friedfertig und verträglich. Auf Kain und sein Opfer schaut Gott nicht. Hier ist kein Blut geflossen ...“ (N. Lohfink, „Das Alte Testament: Aufdeckung und Krise der Gewalt“ in: *Bibel und Kirche* 37/1982, S. 41).

3 Auf die absolute Freiheit in Gottes Wesen weist anhand der genannten Bibelstellen auch C. den Hertog hin (*The Other Face of God*, Sheffield 2012, S. 320; vgl. auch die Rezension von R. Albertz in: *ThLZ* 138/2013, Sp. 945 ff).

4 „Herrschen“ ist Zeichen verantwortungsgeleiteter Freiheit (vgl. Gen 1,28 [P]; 2,19f [in narrativer Form]).