

... 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

**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
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.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ 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.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ 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.ⁱⁿ Marianne Lass, Anton Lass, Mag.^a Eva Wagner, Mag.^a Dr.ⁱⁿ 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.^a Dr.ⁱⁿ 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.«¹ 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.² 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.³ 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

² Vgl. C. Carvalho, *Beauty* 2010 (s. Anm. 1).

³ E. Zenger, *Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf ¹1993 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.«⁴ 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.⁵ 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.⁶ 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 Michel⁷ 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«.⁸

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.⁹ 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 Zorn¹⁰ 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«,¹¹ 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.¹² 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.¹³

Überblicksmäßig stellt Walter Dietrich fest: Es könne gesagt werden, dass Kriege 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 15.¹⁴ Manche Kriege werden als Zeichen des Vertrauens auf Gott gedeutet. »Praktisch alle Kriege, von denen das Buch der Richter handelt, sind zugleich Glaubensproben.«¹⁵ Kritisch könnte man in Bezug auf diese Texte fragen, ob das AT als »Literatur zur Stärkung des Wehrwillens«¹⁶ 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.«¹⁷ 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.¹⁸

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.¹⁹

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.²⁰

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 **חַמַּח**. 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. Haag²¹ stellt aber fest, dass es durch den Plural zu keiner Bedeutungsverschiebung kommt.

חַמַּח hat ein weites Bedeutungsspektrum, was durch eine Vielzahl (27)²² 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 **חַמַּח** reicht von Schaden bis zur handfesten körperlichen Gewalt und zur Vernichtung des Gegners. Haag definiert **חַמַּח** 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, **חַמַּח**, in: ThWAT II, Stuttgart 1977, 1050–1061.

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

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

Kegler verweist darauf, dass חמס oft mit dem Wort שׂי (Mann) in Verbindung steht. Biblische Gewalt sieht er deshalb vor allem als männliche Gewalt verstanden.²⁴ Auch Haag räumt ein, dass חמס ein primär männliches Phänomen ist, und führt gleichzeitig immer wieder Hagar an, die auch חמס ausübt.²⁵ 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. Dietrich²⁶ 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 Arnet²⁷ 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 חַמָּס 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«. יָד 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.²⁸ und drückt so meist die Handlungsfähigkeit und Stärke in den Vordergrund.²⁹
5. כַּף: Die Handfläche ruft im Prinzip dieselben Bilder auf, wie יָד.

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, יָד, 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.³⁰

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 Handlung³¹ (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)³².

Im Wörterbuch von Arnet³³ 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.³⁴ 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.³⁵

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.³⁶

Arnet³⁷ 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«³⁸

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«³⁹

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 Kumpmann⁴⁰ 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

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

⁴⁰ 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.«⁴¹ 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.⁴²

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«⁴³ 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.⁴⁴

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.⁴⁵ 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.⁴⁶

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.⁴⁷ Einen Gott, den man als »Herr der Heere« bezeichnet, kann man sich natürlich auch mit Kriegsausrüstung vorstellen. Auch wenn die Untersuchung von Henning Fredriksson⁴⁸ 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.⁴⁹ 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.⁵⁰

חרב Schwert

»Das Schwert wird oft in Verbindung mit JHWH gebraucht.«⁵¹ 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, תַּשְׁוּת, 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).⁵² 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).⁵³

⁵² Vgl. H. Fredriksson, Jahwe 1945 (s. Anm. 48).

⁵³ Vgl. H. Fredriksson, Jahwe 1945 (s. Anm. 48).

Es gibt Ausrüstungsgegenstände, die Fredriksson in seiner Liste anführt, jedoch bei Arnet⁵⁴ nicht vorkommen bzw. nicht unter dieser Rubrik eingeordnet wurden. Hierzu zählen: שבט, מטה, מפק, מטתה, 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 Neufeld⁵⁵. 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.⁵⁶ 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).

transformierte Tradition. Die Textstelle im Epheserbrief sieht er dabei als »splendid culmination of that process within the biblical canon.«⁵⁷

Bei diesem Schnelldurchlauf durch die »Rüstkammer Gottes« wird offensichtlich, dass Gott mit den verschiedensten Waffen und Rüstgegenständen dargestellt wird. Auf eine wichtige Unterscheidung im metaphorischen Gebrauch soll hier noch hingewiesen werden, wenn ich auch nicht näher darauf eingehe. Gott »hat« diese Waffen, aber er wird nicht »als« alle diese Waffen dargestellt. Gott *hat* beispielsweise ein Schwert, aber er *ist* nicht das Schwert. Andererseits *hat* Gott einen Schild und kann auch Schild *sein* (2 Sam 22,3). Es macht meiner Ansicht in Interpretation und Umgang mit den Texten einen Unterschied, ob Gott »mein Schwert ist« oder »Gott meine Feinde mit dem Schwert schlägt«. Diese Unterscheidung sollte nicht übersehen werden.

57 T. R. Neufeld, *Armour* 1997 (s. Anm. 55) S. 156.

III Textlich dargestellte Gewalt und ihre Hermeneutik

1 Einleitung

Gewalt wird in der Bibel nicht an sich thematisiert, aber sie kommt in verschiedensten Texten, verschiedensten Formen und Ausprägungen vor. Genau diese Vielzahl an Textzeugnissen lässt es nicht zu, eine klare und einfache Antwort auf die Gewaltfrage herauszufiltern. Eine solch klare Stellungnahme der Heiligen Schrift wäre vielleicht manchmal praktisch, doch sie würde zu kurz greifen. Gewalt ist ein vieldimensionales Phänomen, welches eine genauso vieldimensionale Antwort braucht, um wirklich erfasst zu werden. Die Vielzahl der biblischen Zeugnisse wird so zur Chance.⁵⁸

Diese Vielzahl an Texten, die Gewalt auf den verschiedensten Ebenen thematisieren, sind eine große Herausforderung für die Interpretation. Gewalt findet sich als menschliche und göttliche Gewalt, als menschlicher Wunsch nach der Gewalt Gottes und als Anleitung Gottes für die Kriege der Menschen. Man findet sexualisierte Gewalt, Gewalt gegen Frauen, Männer, Kinder, Alte, Fremde, Gäste etc. »Menschliche und göttliche Gewalt werden überwiegend mit der gleichen Terminologie beschrieben, wodurch menschliche Gewalt sowohl legitimiert, als auch in Frage gestellt wird und das Gottesbild kraftvoll, aber auch unheimlich erscheinen kann.«⁵⁹ Wie soll man diese Texte verstehen? Mit welcher Hermeneutik kann man an sie herangehen, ohne Gewalt zu legitimieren oder gar dazu aufzurufen? Wie können die Texte angesichts ihrer leider oft fatalen Wirkungsgeschichte heute gelesen werden? Gott und Krieg inhaltlich zusammenzubringen ist angesichts der Kreuzzüge und des Dschihad für uns heute fast unerträglich. Diese Linie zeigte Ernest Wright⁶⁰ sogar schon 1969 auf. Kriege galten in der Geschichte immer wieder als »Gottes Apokalypse, als Gottes

58 Vgl. *M. Mayordomo*, Wie wird Gewalt in Sprache gefasst? Thematische Einführung mit Lesehilfe, in: *BiKi* 66 (2011) 126–128.

59 *M. Mayordomo*, Gewalt 2011 (s. Anm. 58) S. 127.

60 Vgl. *E. G. Wright*, *The Old Testament and Theology*, New York 1969.

machtvoll-schreckliches Kommen«. Noch im ersten Weltkrieg wurde das aktuelle Geschehen als »Jüngstes Gericht« interpretiert.⁶¹ Die Texte dürfen aber gerade wegen ihrer Wirkungsgeschichte nicht vergessen werden. Sie deswegen pauschal abzulehnen oder zu streichen wäre fatal, worauf auch Irmtraud Fischer hinweist: »Die Bibel, insbesondere das AT, als gewalttätiges Buch zu brandmarken und heute so zu tun, als ob wir längst alle nur friedliebend wären, kann daher nur als gefährliche Selbsttäuschung entlarvt werden.«⁶² Ottmar Fuchs stellt richtig fest, dass unser Problem mit Gewalttexten der Bibel vor allem daher kommt, dass gegenwärtig von der Prämisse ausgegangen wird, »religiöse Offenbarungstexte keine menschliche Gewalt motivieren, legitimieren und verschärfen dürfen.«⁶³ Dieser hohe Humanitätsstandard war in früherer Zeit so noch nicht tragend gewesen, und darum wurde m.E. die biblische Gewalt nicht als drängendes Problem wahrgenommen.

Laut dem Schreiben der päpstlichen Bibelkommission »Die Interpretation der Bibel in der Kirche«⁶⁴ ist es Aufgabe und Ziel der Exeget/inn/en, die Texte zu erforschen, um sie für die Seelsorge zugänglich zu machen und der Vertiefung des Glaubens zu dienen. Um diesem Anspruch gerecht zu werden, möchte ich dieses Kapitel mit den Anfragen aus Pastoral und Gesellschaft beginnen.

1.1 Anfragen aus Pastoral und Gesellschaft

»Kennen Sie das auch? Da zitiere ich einen wunderbaren Bibeltext, um mit ihm etwas zu zeigen. Und die, die mir zuhören, sind irgendwie beeindruckt, haben etwas gelernt, fühlen sich in manchem bestätigt und in anderem kritisch in Frage gestellt, denken weiter und nennen mögliche Konsequenzen für ihr Leben, ihre Praxis, ... kurz: es ist so schön, wie es nur sein kann nach einem Referat ... und ich denke: Hoffentlich lesen sie nicht weiter. Hoffentlich lesen sie nicht, z.B. dass der wunderbare Psalm 137 (An den Wasserflüssen Babylons), wo so viel Schönes und Trauriges steht über Heimat und Erinnerung ... endet mit dem Glückwunsch für die, die babylonische Kinder am Felsen zerschmettern.«⁶⁵

61 Vgl. J. Werbick, *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992.

62 I. Fischer, Thematische Hinführung, in: Dies. (Hrsg.), *Macht, Gewalt, Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (QD 254)* 2013, 7–28 S. 13.

63 O. Fuchs, »Alles ist zu unserer Belehrung geschrieben« (Röm 15,4) – auch die biblischen Gewalttexte?, in: *BiKi* 66 (2011) 129–137 S. 130.

64 Vgl. *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Ansprache Seiner Heiligkeit Johannes Paul II. und Dokument der Päpstlichen Bibelkommission (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn 1993.

65 J. Ebach, Und dennoch: Die Last der Gewalt, unveröffentlichter Vortrag, zitiert nach G. Bauermann, *Gewalt im Alten Testament. Grundlinien der Forschung – hermeneutische Überlegungen – Anregungen*, in: I. Fischer (Hrsg.), *Macht, Gewalt, Krieg im Alten Testament*.

Dieses Zitat eines Vortrages von Jürgen Ebach zeigt pointiert unsere pastorale Praxis. Wir verschweigen Gewalt im Kontext der Verkündigung in Schule und Pfarre. Es wird meistens versucht, Antworten und Lösungen zu zeigen und eine »heile Welt« zu zeichnen. Doch eine »unheile Welt« ist unser Alltag, und die Gewalt bleibt aktuell. Immer wieder beginnen Artikel und Texte zu Gewalt in der Bibel mit dem Hinweis auf deren Aktualität angesichts von 9/11. Mittlerweile könnte man weitere Anschläge, Kriege und Gewaltausbrüche ergänzen. Immer wieder kommt es vor, dass Gewalttaten mit religiösen Motiven gerechtfertigt oder rituell überformt werden.⁶⁶ Das AT hat immer noch den Ruf gewalttätig zu sein,⁶⁷ während die landläufige Meinung dem NT einen (nur) liebenden Gott zuschreibt. Dieser Ansicht war auch schon Markion, einer der ersten, der als christlicher Häretiker verurteilt wurde. Wer diese oberflächliche Einteilung trifft, sollte sich allerdings fragen, warum die christliche Geschichte um so vieles gewalttätiger verlief als die jüdische.⁶⁸ Dass die biblischen Texte auch legitimierend und motivierend verwendet wurden und werden, lässt sich leider bis in unsere Zeit verfolgen. So wurde beispielsweise die gewalttätige Apartheid bis 1986 von der United Reformed Church biblisch legitimiert. Auch die Politik von fundamentalistischen jüdischen Gruppen verwendet diese Texte, um ihre Vorgehensweise zu rechtfertigen.⁶⁹ Diese Beobachtungen sind m. E. zwar richtig und wichtig, doch vermute ich, dass es für die Aktualität des Gewaltthemas auch noch andere Gründe gibt, denn keine dieser Katastrophen hat uns hier in Europa oder hier in Österreich direkt betroffen. Die Alltagserfahrung⁷⁰ von Gewalt ist weitaus geringer als in manch anderen Teilen der Welt bzw. als zu anderen Zeiten der Geschichte. Und trotzdem, oder vielleicht gerade deswegen bricht dieses Thema immer wieder auf, im akademischen wie auch im pastoralen Umfeld.

Diese Beobachtung macht auch Irmtraud Fischer. Angestoßen von der österlichen Lesung des Schilfmeeresgeschehens und des Unverständnisses von den Anfragen mancher Hörenden, »warum man sich gerade zu Ostern einen so schlimmen Text anhören muss«, versucht sie die Aussageabsicht des Textes noch

Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (QD 254) 2013, 29–52 S. 45.

66 Vgl. I. Fischer, Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen? Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung, in: BiKi 66 (2011) 138–143.

67 Vgl. R. Kessler, »Die Sprache der Vergeltung erhielt einen alttestamentarischen Klang«. Zu einer Bemerkung von Jürgen Habermas, in: I. Nord/Y. Spiegel (Hrsg.), An den Rändern. Theologische Lernprozesse mit Yorick Spiegel, Festschrift zum 70. Geburtstag, Münster 2005, 273–280.

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

69 Vgl. O. Fuchs, Belehrung 2011 (s. Anm. 63).

70 Die Generation, die den ersten oder zweiten Weltkrieg bewusst miterlebt hat, ist im Schwinden. Auch wenn seitdem viele weitere Kriege geführt wurden, so blieb doch der deutschsprachige Raum vom direkten Kriegsgeschehen verschont. Kriegerische Gewalt wird nur medial wahrgenommen, bzw. durch die Auswirkungen der Flüchtlingsströme.

einmal klar zu stellen. Offensichtlich ist, dass sich manche entgegen der Lenkung des Textes mit den Ägyptern identifizieren, die vernichtend geschlagen werden. Hinter den kritischen Anfragen gegenüber alttestamentlichen Texten steht leider noch oft eine antijüdische Tendenz. Dabei stellt sie prägnant heraus, dass es andererseits für dieselben Menschen anscheinend kein Problem ist zu bekennen, dass der grausame Tod, den Jesu erleiden musste, im Heilsplan des liebenden Vaters war. Diese Tatsache wird nicht im Problemfeld Gewalt wahrgenommen.⁷¹

Die Fronten sind im Exodusgeschehen klar gezeichnet: »Militärische Supermacht gegen ziviles Barfußvolk«. ⁷² Dennoch stellt sich die Leserschaft heute oft empört auf die Seite der Ägypter. Gott und Gewalt geht für die meisten Menschen in unserer Gesellschaft heute nicht zusammen. Viele sind der Meinung, dass ja gerade der allmächtige Gott in der Lage sei, jede Situation ohne Gewalt zu meistern. Diesen Eindruck bekam Irmtraud Fischer zumindest durch die vielen Reaktionen auf ihren Artikel in »Bibel und Kirche« zu der Schilfmeererzählung.⁷³ Deshalb ist es immer, aber gerade auch im Bezug auf Gewalttexte wichtig, den eigenen Standpunktes zu reflektieren. Ein und derselbe Text kann, wie Ulrike Bechmann plakativ aufzeigt, sowohl Froh- als auch Drohbotschaft sein. »Das Amosbuch gelesen aus der Perspektive brasilianischer verarmter Basisgemeinden, hält für diese Menschen eine andere Botschaft bereit, als wenn es von den Großgrundbesitzern und Mächtigen in Brasilien gelesen wird.«⁷⁴ Meiner Ansicht nach stehen die Reaktionen auf Fischers Artikel enger mit dem Gottesbild und den dazugehörigen Prämissen, als mit aktuellen Gewaltverbrechen auf der Welt in Verbindung. Fischer formuliert sehr einprägsam, was es bedeutet, sich im Wissen um die ganze Geschichte der Exodustradition auf die Seite der Ägypter zu stellen. Man würde sich auf die Seite derer stellen, die versklaven und einen Genozid anordnen. »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.«⁷⁵ Gerechtigkeit muss geschaffen werden. Und dort, wo Worte dabei nicht mehr helfen, braucht es eine befreiende Handlung. Alles andere wäre ein stummes Zusehen und würde den Gewalttätern und Gewalttäterinnen auch noch Recht geben.⁷⁶

71 Vgl. I. Fischer, Wieso 2011 (s. Anm. 66).

72 I. Fischer, Wieso 2011 (s. Anm. 66) S. 141.

73 Vgl. I. Fischer, Wieso 2011 (s. Anm. 66).

74 U. Bechmann, Bibel und Gewalt. Auf der Suche nach neuen Wegen im Umgang mit der Heiligen Schrift, in: J. Kügler/W. H. Ritter/R. Ebner (Hrsg.), Auf Leben und Tod oder völlig egal. Kritisches und Nachdenkliches zur Bedeutung der Bibel, Festschrift für Robert Ebner zum 65. Geburtstag (Bayreuther Forum Transit 3), Münster 2005, 105–122 S. 108.

75 I. Fischer, Wieso 2011 (s. Anm. 66) S. 142.

76 Vgl. I. Fischer, Wieso 2011 (s. Anm. 66).

Dass Gerechtigkeit geschaffen werden soll, entspricht unserer Denkweise; dass Gott dies allerdings mit Gewalt und dem Tod von Menschen verwirklicht, läuft unserem Gottesbild und unserer Idealvorstellung der Welt zuwider.

Friedrich Schweitzer⁷⁷ betrachtet aus religionspädagogischer Sicht das Thema Gewalt und Bibel und weist darauf hin, dass in der Religionspädagogik lange Zeit vor den »bösen« Gottesbildern gewarnt wurde und nur noch der »liebe« Gott in Schulbüchern und Lehrplänen Platz gefunden hat.⁷⁸ Auch Werbick⁷⁹ fragt danach, wie wir das, was wir mit »Gott« meinen, überhaupt beispielsweise an Schüler/innen weitergeben können. Wie wissen wir überhaupt, wie das Wörtchen »Gott« für unser Gegenüber inhaltlich gefüllt ist. Oder sollte man angesichts des »beladensten aller Menschenworte«, wie Martin Buber⁸⁰ es ausdrückt, überhaupt über Gott schweigen? »Bilder sind Wege« ist ein Versuch die biblischen Gottesbilder, die systematische Theologie und die konkreten Erfahrungen im persönlichen Leben zusammen zu bringen.⁸¹ So problematisch es ist, dass strafende Gottesbilder früher in der Erziehung funktionalisiert wurden, so wenig tragfähig ist ein *nur* »lieber« Gott. Einseitige Gottesbilder entsprechen nicht unserer ambivalenten Lebenserfahrung. Dabei ist beachtenswert, dass Gottesbild und Form der Erziehung eng zusammenhängen. Jede Zeit hat »ihre Erziehungsform«, und jede Erziehung fördert ein bestimmtes Gottesbild. Im Buch »Gottesvergiftung« von Tilmann Moser⁸² wird eindrucksvoll aufgezeigt, welche fatalen Folgen die Funktionalisierung Gottes in der Erziehung haben kann. Es ist eine sehr persönliche Anklageschrift und Abrechnung mit Gott, einem kontrollierenden, nicht zufrieden zu stellenden Gott. Er nimmt Gott als Krankheit wahr, die sich wie ein Geschwür in seinem Inneren ausbreitet und Ängste und Scham auslöst. Mit den Worten »Jede Nähe und Intimität war gottesverseucht [...]«⁸³ bringt er drastisch zum Ausdruck, wie sehr die engsten Beziehungen unter dieser »Gotteskrankheit« litten. Durch diese sehr persönliche Schrift wird deutlich, dass Gott als Verstärkung der elterlichen Macht zerstörerisch wirkt. In der religionspädagogischen Praxis ist mittlerweile ein bestärkenderes Gottesbild angekommen, wie schon eine Studie aus den 1990er-Jahren zeigt. Dabei wurde die Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen (7–16 Jahre) untersucht und festgestellt, dass Gott mit Sicherheit, Geborgenheit und Angenommen-Sein as-

77 Vgl. F. Schweitzer, Brauchen Kinder einen bösen oder einen lieben Gott? Plädoyer für eine differenzierte Debatte, in: M. Ebner/I. Fischer/u. a. (Hrsg.), Das Böse (JBTh 26), Neukirchen-Vluyn 2011, 371–384.

78 Vgl. F. Schweitzer, Kinder 2011 (s. Anm. 77).

79 Vgl. J. Werbick, Bilder 1992 (s. Anm. 61).

80 Vgl. M. Buber, Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, Zürich 1953.

81 Vgl. J. Werbick, Bilder 1992 (s. Anm. 61).

82 Vgl. T. Moser, Gottesvergiftung (Suhrkamp-Taschenbuch 533), Frankfurt am Main ³1984.

83 T. Moser, Gottesvergiftung 1984 (s. Anm. 82) S. 30.

soziiert wird. Dieses Ergebnis scheint vielversprechend zu sein, doch gerade im Jugendalter hilft dieses nur »liebe« Gottesbild nicht weiter. Deshalb stellt sich Schweitzer die Frage, warum in Märchen das Böse ganz selbstverständlich vorkommen darf, aber aus jeder Kinderbibel soweit es geht getilgt wird. Dass die dunkle Seite Gottes allein vom biblischen Befund her nicht wegzudeuten ist und die Gottesrede nicht verharmlost werden darf, ist klar, doch diese Einsicht in die Praxis umzusetzen, ist nicht einfach. Um weder die eine noch die andere Seite Gottes überzubetonen, braucht es ein differenziertes Verständnis. Alle unterschiedlichen Facetten Gottes sollen in ein Gottesbild integriert werden.

Das gegenseitige »Ausspielen« vom guten und bösen Gott geht sowohl an den biblischen Quellen als auch an den psychologischen und pädagogischen Erkenntnissen vorbei. Ein angemessenes Gottesbild vereint beide Aspekte in sich. Deshalb sollte man Kindern und Jugendlichen (und auch Erwachsenen!) nicht immer nur dieselben Geschichten und Gleichnisse (Zachäus, barmherziger Samariter, verlorener Sohn) anbieten, sondern auf ein breites Spektrum der Gottesbilder achten.⁸⁴ Werbeck merkt an, dass im Unterricht und in der Verkündigung im Allgemeinen die Gottesmetaphern zum Weiterfragen anregen. Deswegen sollten sie schon in der Grundschule vorkommen und Sprachmöglichkeiten aufzeigen bzw. Neugierde wecken. Dieses neugierige Weiterfragen, welches dadurch ausgelöst wird, sieht er nicht so sehr als Infragestellung Gottes, sondern vielmehr im Modus des Kennenlernens.⁸⁵ Zur Ausbildung einer differenzierten Gottesvorstellung merkt Schweitzer positiv an, dass Ijob bereits zu den Standardthemen in der Pädagogik für Jugendliche gehört. Aber auch bei den üblichen Geschichten der Kinderbibel können ambivalente Fragen gestellt werden. So beschäftigt viele Kinder, warum Gott nicht alle Tiere vor der Sintflut gerettet hat, bzw. warum die Pferde der Ägypter im Meer ertrinken mussten. Diesen Fragen wird leider oft ausgewichen, anstatt sie als willkommene Herausforderung anzunehmen. Nur durch Texte, die solche Fragen auslösen, ermöglicht man Kindern die gegensätzlichen Gottesbilder zu integrieren.⁸⁶ Wie die Reaktionen auf die Osterlesung des Schilfmeergeschehens und auf den Artikel von Fischer zeigen, werden diese Fragen auch bei Erwachsenen ausgelöst. Gerade diese Texte sollten daher besondere Beachtung finden, da sie jeder Altersgruppe helfen, ein differenziertes Gottesbild auszubilden. Es sind auch genau die schwierigen, oft auch gewaltsamen Texte, die unverzichtbar und wertvoll für Belehrung und Erziehung sind. Diese Texte müssen thematisiert, erklärt und gedeutet werden. Das Schlimmste wäre, sie zu streichen oder zu ignorieren, wie es leider oft geschieht.⁸⁷

84 Vgl. F. Schweitzer, *Kinder* 2011 (s. Anm. 77).

85 Vgl. J. Werbeck, *Bilder* 1992 (s. Anm. 61).

86 Vgl. F. Schweitzer, *Kinder* 2011 (s. Anm. 77).

87 Vgl. Streichungen im liturgischen Gebrauch und vgl. *Verlautbarungen des Apostolischen*

Deshalb schlieÙe ich mich der Ansicht Schweitzers an, dass es für wichtig erachtet werden muss, exegetische Klärungen auf der Grundlage von psychologischen Erkenntnissen zu forcieren.⁸⁸

Meiner Auffassung nach stellt dieses in unseren westlichen Gesellschaft weit verbreitete Gottesbild eine (wenn auch nicht die einzige) Quelle für unsere Schwierigkeiten mit den Gewalttexten dar. Gewalt wird heute grundsätzlich als negativ und inakzeptabel bewertet, während manche Formen der Gewalt für frühere Generationen als legitim angesehen wurden (Züchtigung, Gewalt gegen Frauen, Krieg, ...). Die Gewalt in biblischen Texten fordert die Lesenden heute heraus, sich zu positionieren. Es ergeben sich die Fragen nach dem Verhältnis Gottes zur Gewalt, aber auch nach der eigenen Position zur textlich dargestellten ebenso wie zur realen Gewalt. Diese Schwierigkeiten tauchen aber nicht nur in der pastoralen Beschäftigung mit den Texten auf, sondern auch in der wissenschaftlichen. Gerlinde Baumann zeigt, dass es gerade in diesem Themenbereich ein »neutrales Lesen« kaum gibt.⁸⁹ Diese vielfältigen Herausforderungen können nach Obermayer Aufgabe, aber eben auch Gabe sein.⁹⁰ Sie können Möglichkeit sein ein differenziertes und tragfähiges Gottesbild auszubilden.

Diese Gabe/Aufgabe der Rezeption der Bibel geschieht oft völlig unterschiedlich. So kann, wie eine Anekdote erzählt, beispielsweise der eine nicht schlafen, ohne noch zuvor in der Bibel gelesen zu haben, und der nächste könnte nicht schlafen, wenn er abends noch die Heilige Schrift aufschlagen würde. »Die Bibel ordnet nicht an, sondern regt an, sie sorgt nicht für Ruhe, sondern für Unruhe, sie ersetzt nicht eigenes Denken, sondern fordert es heraus.«⁹¹

Meines Erachtens fordern uns Gewalttexte aus zwei Gründen so besonders: Einerseits weil wir uns bewusst sind, dass wir jederzeit zu Opfern werden können, und andererseits, weil wir uns auch im Klaren darüber sind, selbst zu Gewalt fähig zu sein. Die Pluralität der Bibel allgemein und im Besonderen auch im Bezug auf das Thema Gewalt sollte als Bereicherung gesehen werden. Die Vielstimmigkeit der biblischen Texte regt zum Diskutieren und eigenen Weiterdenken an. Man sollte sich fragen, ob man sich wirklich *eine* autoritative Antwort der Bibel zum Thema Gewalt wünscht, oder ob man nicht doch lieber in die facettenreiche Diskussion einsteigt und sich selbst positioniert.

Stuhls, Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift. Das Wort, das von Gott kommt und von Gott spricht, um die Welt zu retten (22. Februar 2014) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 196), Bonn 2014.

88 Vgl. F. Schweitzer, *Kinder* 2011 (s. Anm. 77).

89 Vgl. G. Baumann, *Gewalt* 2013 (s. Anm. 65).

90 Vgl. B. Obermayer, *Göttliche* 2014 (s. Anm. 13).

91 W. Dietrich/M. Mayordomo/C. Henne-Einsele, *Gewalt* 2005 (s. Anm. 14) S. 23.

1.2 Grundlegende Gedanken zur Gewalthermeneutik

Eine Definition von Gewalt ist philosophisch, soziologisch, ... und auch biblisch kaum machbar. Das Phänomen Gewalt ist zu stark von historischen und soziokulturellen Faktoren abhängig, als dass eine universale Bestimmung möglich wäre. So lässt sich auch das Gewaltverständnis des alten Israel nicht rekonstruieren. Man kann aber davon ausgehen, dass es doch gewichtige Unterschiede zum heutigen Verständnis gibt.⁹²

Julius Wellhausen sah im Kriegslager und somit im Kontext kriegerischer Gewalt die Wiege des Glaubens, den Ursprung des Volkes Israel. Der Gedanke war für ihn (und seine Zeit) nicht anstößig oder problematisch. Bis ins 20. Jh. wurde die Gewalt in biblischen Texten als »etwas Normales« wahrgenommen. Die beiden Weltkriege, besonders der zweite mit der Erfahrung der Schoah, führten zu einem neuen Blick auf die Gewalttexte der Bibel und zu einer neuen Bewertung von Gewalttaten generell.⁹³

Hannelore Niedermayer weist darauf hin, dass Gewalt auch positiv gesehen werden kann. Mit Derrida zeigt sie auf, dass Gewalt nicht nur das moralisch verwerfliche Tun des Menschen ist, wie im alltäglichen Sprachgebrauch üblich, sondern Gewalt ein Vermögen ist, die Wirklichkeit zu beeinflussen. Gewalt ist also ein Akt, der Wirkung hat. Anders ausgedrückt meint sie, »dass kein Akt, der Wirkung hat, gewaltfrei sein kann.«⁹⁴ Derrida stellt der positiv konnotierten Gewalt die zerstörerische, negative Brutalität gegenüber. Niedermayer stellt nun an die Bibeltexte zweierlei Fragen: Ist Gott gewalttätig? Ist Gott brutal? Bei den Gerichtsworten Jesu kommt es beispielsweise darauf an, mit wem wir uns identifizieren, ob wir Gott hier gewalttätig oder brutal sehen. Ist die Durchsetzung des Gesetzes ein schöpferischer oder ein vernichtender Akt? Niedermayer meint, dieser Akt der Durchsetzung »wird nur denen als Brutalität erscheinen, die selbst Brutalität angewandt haben [...]«. ⁹⁵ Prinzipiell sieht sie Gottes Gewalt als gegen den Tod bzw. alles Lebensfeindliche gerichtet. ⁹⁶ Diese Differenzierung zwischen Gewalttätigkeit und Brutalität ist in manchen Fällen hilfreich, aber letztlich doch nur eine Verschiebung des Problems von der Gewalt zur Brutalität Gottes. Ebach ⁹⁷ trifft mit seiner Frage »Wer hat Angst vor der Apokalypse?« eine ähnliche Unterscheidung. Die einen werden die Apokalypse als Offenbarung, als neue

92 Vgl. B. Obermayer, *Göttliche* 2014 (s. Anm. 13).

93 Vgl. B. Obermayer, *Göttliche* 2014 (s. Anm. 13).

94 H. Niedermayer, *Phänomenologische Spurensuche zur Gewalt Gottes im Neuen Testament*, in: PZB 19 (2010) 35–47 S. 37.

95 H. Niedermayer, *Spurensuche* 2010 (s. Anm. 94) S. 39.

96 Vgl. H. Niedermayer, *Spurensuche* 2010 (s. Anm. 94).

97 Vgl. J. Ebach, *In den Worten und zwischen den Zeilen. Eine neue Folge theologischer Reden* (Erev-Rav-Hefte / Biblische Erkundungen 6), Wittingen 2005.

Schöpfung empfinden, für die anderen wird es eine Katastrophe sein. Die Frage, warum Gott, den wir als so überaus mächtig bekennen, nicht auch auf Gewalt verzichten kann, bleibt.

Laut Lohfink ist Gewalt *das* anthropologische Grundthema des Alten Testaments. Er verweist dabei auch auf Schwager, der mit beeindruckenden Zahlen zeigt, wie häufig Gewalttaten im Alten Testament sind. Dieser Sachverhalt wurde durch Schwager⁹⁸ nachdrücklich herausgearbeitet, ist aber nicht neu. Obwohl Gewalt ein Thema ist, das die biblischen Bücher durchzieht, findet man lange in den Theologien des AT keinen eigenen Abschnitt darüber. Erst durch »Der Heilige Krieg im alten Israel« von Gerhard von Rad wurde das Thema mehr und mehr bearbeitet. Zuerst ist der Fokus auf der deuteronomistischen Kriegsideologie, doch bald weitet er sich hin zu JHWH als Krieger, auch in anderen biblischen Schriften. Lohfink weist weiter darauf hin, dass die Gewalttätigkeit der Tiere bzw. auch das gewalttätige Eindämmen der Chaosmächte kaum in den Blick kommen.⁹⁹

Nach Ebach ist die Bibel wie ein Schatz an Erbstücken. Manche davon sind nicht mehr zu gebrauchen, antiquiert, doch es gibt auch wertvolle und überraschend aktuelle. Die Bibeltexte müssen wie Erbstücke sortiert werden. Norbert Lohfink weist darauf hin, dass der freie, fast eklektische Umgang Ebachs mit der Bibel den Texten vielleicht sogar besser gerecht wird als der auf das NT hin orientierte Umgang, der allzu schnell ganze Textkomplexe für überwunden erklärt.¹⁰⁰ Dies mag natürlich stimmen, dennoch muss meiner Ansicht nach ein stark auswählender Umgang mit den Texten kritisch angefragt werden. Durch diese Verwendung entsteht allzu leicht ein einseitiges Gottesbild. Weiters ist zu fragen, wer die Auswahl vornehmen könnte oder dürfte, oder ob wir nicht doch versuchen sollten, die ganze Heilige Schrift, in all ihren Teilen und Texten für uns und für die Fragen unserer Zeit zu erschließen. Die Botschaft und Funktion der »schwierigen« Gewaltbilder zu beleuchten, sehe ich als wichtig und wesentlich für die exegetische Arbeit an. Dass es viele legitime Hermeneutiken zu einem Text gibt, hat in beeindruckender Weise das hermeneutische Arbeitsbuch »Was suchst du hier, Elija?«¹⁰¹ gezeigt. Dreißig verschiedene Beiträge, mit je unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchten das Phänomen des Propheten Elija. Diese Multidimensionalität im Bezug auf Gewalttexte ist zwar vorhanden, wird aber meiner Einschätzung nach kaum aktiv wahrgenommen.

98 Vgl. R. Schwager, Sündenbock 1994 (s. Anm. 15).

99 Vgl. N. Lohfink, Gewalt 1983 (s. Anm. 36).

100 Vgl. N. Lohfink, Gewalt 1983 (s. Anm. 36).

101 Vgl. K. Grünwaldt/H. Schroeter (Hrsg.), Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch (Hermeneutica Bd. 4, Biblica), Rheinbach-Merzbach 1995.

1.3 Gottesbild und Metaphern

»These is no final understanding of a metaphor, since every metaphor has its history [...]«¹⁰²

Gott ist uns biblisch nicht »an sich« überliefert, sondern literarisch durch Metaphern und bildhafte Sprache. Dabei passen nicht alle Bilder, die uns die Bibel zeigt, gut zusammen, sondern sie widersprechen oder sperren sich in manchen Punkten. Sprachbilder, die Gott oder sein Wirken beschreiben, bedürfen näherer Reflexion, um sie zu »entschlüsseln«.¹⁰³ Fast alle Eigenschaften Gottes, die uns in der Bibel geschildert werden, sind in menschlichen Bildern beschrieben. Jedes Bild hat aber auch Grenzen. So ist Gott nicht in jedem Sinne wie ein Ehemann (für Israel), die Beziehung Gottes zu Israel ist nicht sexueller Natur. So ist es auch mit der Metapher des Kriegers. Anders als ein menschlicher Krieger wird Gott nie verwundet und erleidet nie eine Niederlage. Manche Kriegsterminologie wird direkt auf Gott übertragen, andere Kriegsbilder sind einmalig auf JHWH angewandt. Marc Brettler sieht Metapher als »storehouse« – als Lagerhalle für viele mögliche Assoziationen.¹⁰⁴

»Dem Nicht-Definierbaren tut die abbildende Sprache Gewalt an, weil sie mit ihrem Gegenstand »fertig« ist, sobald sie ihn ausgesprochen hat.«¹⁰⁵ Dadurch wird vermittelt, dass man über das eigentlich »Nicht-Definierbare« Bescheid weiß bzw. die Sprache genau trifft. Werbick klagt über den Sprachmodus des »Bescheid-Wissens«, den er in der allgemeinen religiösen Sprache Europas sieht. Gerade da, wo man über Gott redet, ist sie nicht angebracht. Von Gott in Metaphern zu reden bewertet er positiv, da sie das Ausgesprochene nicht festlegen, sondern eher einer »intuitiven Angleichung« entsprechen. Metaphern bringen somit mehr zur Sprache, als durch Definitionen gesagt werden kann. Ihre Bildhaftigkeit sieht er zudem als Aufforderung die menschliche Vorstellungskraft zu weiten. »Die metaphorische Prädikation »reflektiert« offenkundig eine Erfahrungs- und Begegnungsgeschichte dessen, der die Metapher gebraucht, mit dem in der Metapher Ausgesprochenen.«¹⁰⁶ Über Gott in Bildern und Metaphern zu sprechen, kann also trotz der Grenzen der Bilder als bereichernd und hilfreich angesehen werden.

102 M. Klingbeil, *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography* (OBO 169), Fribourg 1999 S. 28.

103 Vgl. G. Baumann, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*, Darmstadt 2006.

104 Vgl. M. Brettler, *Images of JHWH the Warrior in Psalms*, in: C. Camp/C. Fontaine (Hrsg.), *Women, War, and Metaphor. Language and Society in the Study of the Hebrew Bible* (Semeia 61), Atlanta 1993, 135–165.

105 J. Werbick, *Bilder* 1992 (s. Anm. 61) S. 59.

106 J. Werbick, *Bilder* 1992 (s. Anm. 61) S. 68.

Ebach¹⁰⁷ stellt aber auch fest, dass die Redeweise in der Form »... Gott ist für mich ...« wenig über Gott sagt, sondern immer viel mehr über den, der sich Gott so vorstellt. Die biblische Rede in Bildern über Gott ist, um seinem Beispiel zu folgen, »Gott ist *mein* Fels« und nicht »Gott ist für mich wie ein Fels« oder der von Werbick angesprochene Modus des »Bescheid-Wissens« »Gott ist ein Fels«. Diesen kleinen, aber wichtigen Unterschied benennt er konkret: »In den biblischen Wort-Bildern geht es um *Relation statt Projektion* und, umgekehrt akzentuiert, um *Begegnung statt Definition*.«¹⁰⁸

Die Bibel denkt und spricht in Bildern und bringt so ihre Vorstellungen von Gott und Mensch zum Ausdruck. Bilder sind immer mehr als das, was wir spontan wahrnehmen, sie werden wesentlich durch Symbolisierungen definiert, die von der Gesellschaft und von Individuen vorgenommen werden. Die Welt wird damals wie heute in Bildern gedacht und durch sie verstanden.¹⁰⁹ Möglicherweise sind deshalb Psalmen mit ihrer Dichte an Bildern so zeitlos und auch für Lesende heute so verständlich.

Eine Metapher besteht aus einem Bildspender und einem Bildempfänger. Das heißt: Etwas (Bildempfänger) wird mit einem anderen Begriff (Bildspender) bezeichnet, der eine ganz konkrete Bedeutung in Bezug an einen anderen Gegenstand hat. Paul Ricoeur bezeichnet die Wirkung einer Metapher als Interaktion, da man durch die Verbindung von zwei Konzepten zu einem neuen Verständnis kommt. Es wird sozusagen ein bekanntes Etikett auf einen anderen Gegenstand übertragen. Gottesbilder sind in gewisser Weise eine Ausnahme. Normalerweise werden zwei bekannte und auch nicht-metaphorisch beschreibbare Begriffe miteinander verbunden. Über Gott können wir aber nur in Bildern reden. Erst durch die Metaphern können wir benennen, wer und wie Gott ist. Das führt dazu, dass ein all zu schnelles Verstehen meist zu Missverständnissen führt. Es muss zuerst einmal die »semantische Unverträglichkeit« begriffen werden, die zwischen Gott und den ihm zugeschriebenen Begriffen besteht. Baumann fasst die Problematik der Gottesbilder so zusammen: »Was wir von ›Gott‹ im Alten Testament erfahren, ist in dieser Sicht eine menschliche Deutung, eine gedankliche Konstruktion.«¹¹⁰ Das bedarf einer Reflexion.

Baumann weist darauf hin, dass es gerade bei gewaltvollen Gottesbildern wichtig ist, nach deren Zweck zu fragen. In den Diskussionen um aktuelle Gewaltausbrüche bzw. die Ereignisse von 9/11 wird diesen Texten unterstellt, zu Gewalt aufzufordern und sie zu legitimieren. Diesem Verständnis liegt eine

107 Vgl. J. Ebach, »... und behutsam mitgehen mit deinem Gott«. Theologische Reden 3 (SWI 19), Bochum 1995.

108 J. Ebach, behutsam 1995 (s. Anm. 107) S. 161.

109 Vgl. H. Utzschneider, Gottes Vorstellung. Untersuchungen zur literarischen Ästhetik und ästhetischen Theologie des Alten Testaments (BWANT 9. Folge, Heft 15), Stuttgart 2007.

110 G. Baumann, Gottesbilder 2006 (s. Anm. 103) S. 16.

»Nachahmungshermeneutik« zugrunde, die meint, das von Gott »Vorgelebte« nachmachen zu müssen. Meinem Verständnis nach geht diese Hermeneutik an einem kritischen Textverständnis vorbei und nimmt die »Andersheit« Gottes in keiner Weise ernst. Auch Baumann verwahrt sich gegen diese extreme Art der Auslegung, die außerdem nicht von den Texten nahegelegt, sondern von außen an sie herangetragen wird.

Die Untersuchung von Baumann fragt nach den Motiven, warum Gottesbilder in der jeweiligen Ausprägung entstanden sind. Dabei ist eine wichtige Perspektive für sie, dass Gewalttexte und Gewalt im Gottesbild eine wichtige Funktion bei der Bearbeitung von konkret erfahrener Gewalt haben können.¹¹¹

Allein im Psalter finden sich 507 Gottesmetaphern, die sich laut Klingbeil in 17 Gruppen ordnen lassen. Der Psalter verwendet also eine relativ kleine Gruppe an Grundmetaphern für Gott. Auch wenn Klingbeil die Anzahl der Metaphern auf ein überschaubares Maß reduziert, so versucht er nicht wie Brettler, jedes Bild von Gott auf *eine* Grundmetapher, nämlich »Gott ist König« zurückzuführen. Gottesmetaphern gehören im Psalter großteils (79 %) dem interaktiven Typus an, auch sind erstaunlich viele (65 %) anthropomorph.¹¹²

Klingbeil untersucht in seinem Buch »Yahweh Fighting from Heaven«¹¹³ Metaphern in den Psalmen. Besonders interessiert ist er an den Bildern »Gott als Krieger« und »Gott des Himmels« und deren Zusammenspiel. Dabei bringt er auch altorientalische Ikonographien zum besseren Verständnis der Sprachbilder ein. Er verschafft sich zuerst einen großen Überblick über die Gottesmetaphern im Buch der Psalmen. Dann clustert er grob nach Bildern bzw. dahinterliegenden Vorstellungen. Für Psalm 18 (bzw. 2 Sam 22) zeigt er interessante Häufungen auf. Bei den Metaphern, die er dem Bild »Gott des Himmels« zuordnet, wird 15-mal Psalm 18, genauer die Theophanieschilderung, angeführt.¹¹⁴ »Wo Jahwe kommt, da ist *Krieg*.«¹¹⁵ Mit diesen aufrüttelnden Worten macht Werbick darauf aufmerksam, dass das Kommen Gottes als etwas Gewaltiges und Gewaltsames erlebt wird. Dieses Bild trifft vor allem auf die Apokalyptik zu, aber auch auf so manche Theophanieschilderung. Die Metapher Gottes als Krieger darf nicht als archaisch abgetan werden, sie ist die große Zuversicht, wenn das Volk oder Einzelne in »Kampf und Not« geraten sind. Von den 45 Sprachbildern, die Klingbeil »Gott des Himmels« zuordnet, finden sich 15, also ein Drittel, in Ps 18,1–15 wieder. Meiner Ansicht nach ist das ein beachtliches Verhältnis. Dem Bild »Gott der Krieger« ordnet er nur zwei Verse aus Ps 18 zu, nämlich jene, in denen vom Schild die Rede ist (V3 und V31). Beachtenswert ist, dass fast ein Drittel (29 %) der

111 Vgl. G. Baumann, Gottesbilder 2006 (s. Anm. 103).

112 Vgl. M. Klingbeil, Yahweh 1999 (s. Anm. 102).

113 Vgl. M. Klingbeil, Yahweh 1999 (s. Anm. 102).

114 Vgl. M. Klingbeil, Yahweh 1999 (s. Anm. 102).

115 J. Werbick, Bilder 1992 (s. Anm. 61) S. 84.

Bilder für Gott auf Körpermetaphern entfallen.¹¹⁶ Gerade bei Körperbildern ist nach der Funktion zu fragen, bzw. welches Bild sie verstärken. Dabei kann die Untersuchung von Andreas Wagner »Gotteskörper«¹¹⁷ hilfreich sein.

Nach den Untersuchungen von Klingbeil findet sich das Bild »Gott als Krieger« vor allem in den ersten beiden Psalmenbüchern, nur im Ps 76 im dritten Buch. Im vierten und fünften Buch des Psalters taucht diese Metapher nicht mehr auf. Die Bilder zu »Gott des Himmels« finden sich in allen Teilen des Psalters, wobei sie sukzessive weniger werden (38 Metaphern im ersten, 8 im letzten). Zum Zusammenhang der beiden Bilder meint Klingbeil: »Both metaphors are predominant in the first two books of the Hebrew psalter [...]«. ¹¹⁸ Er beschäftigt sich im Weiteren vor allem mit Texten aus den ersten beiden Psalmenbüchern, um zu zeigen, dass diese beiden Metaphern oft überlappen.¹¹⁹

Einen weiteren Versuch Metaphern zu gliedern, unternimmt Werbick. Er clustert die Bilder in vier große Bereiche: Gott und Macht, Gott der Helfer, Gott der Hirte und Anführer sowie Gott und die Gerechtigkeit. Ob sich diese vier Bereiche wirklich so genau trennen lassen, möchte ich anfragen. Mein Eindruck ist, dass »Gott und die Macht« als Überschrift über alle Gottesbilder, wie er sie schildert, gelten könnte. Wegen der häufigen Überlagerungen trennt er die Familienmetaphern in einem weiteren Großkapitel von den Gottesmetaphern ab.¹²⁰

Die literarischen wie auch die ikonographischen Zeugnisse zeigen, dass sich die Bibel stark mit den im Alten Orient vorhandenen Gottesbildern und Mythen auseinandersetzt. Manche Motive wurden übernommen, andere verändert und manches auch gänzlich abgelehnt. Eine wesentliche Unterscheidung war die Tatsache, dass im Alten Orient die Vorstellung eines strukturierten Götterpantheons vorherrschend war, wohingegen der biblische Gott *einer* ist. In ihm wurden all die unterschiedlichen Aspekte der verschiedenen Gottheiten zusammengefasst.

»JHWH integriert nicht nur Züge einer Schöpfergottheit wie El in Ugarit oder eine Rechtsordnung erhaltende Gottheit, wie Schamasch in Babylonien, sondern auch Aspekte der zerstörerischen mesopotamischen Gottheit Erra/Nergal, des jungen, aggressiven Baal in Ugarit bzw. Marduk in Babylonien, oder aber der der kriegerischen Inanna/Ischtar in Mesopotamien. Die spannungsvolle Dynamik innerhalb eines Pantheons wird in eine einzige Gottheit verlagert.«¹²¹

116 Vgl. M. Klingbeil, Yahweh 1999 (s. Anm. 102).

117 Vgl. A. Wagner, Gottes 2010 (s. Anm. 31).

118 M. Klingbeil, Yahweh 1999 (s. Anm. 102) S. 37.

119 Vgl. M. Klingbeil, Yahweh 1999 (s. Anm. 102).

120 Vgl. J. Werbick, Bilder 1992 (s. Anm. 61).

121 G. Baumann, Gottesbilder 2006 (s. Anm. 103) S. 21.

So stehen ganz verschiedene Gottesbilder nebeneinander, ohne dass entschieden wird, welches nun gilt oder wichtiger ist als ein anderes.¹²² Nicht übersehen sollte man dabei die Tatsache, dass es im Alten Orient nicht nur männliche Kriegsgottheiten, sondern auch weibliche Kriegsgöttinnen gab. Das Bild »JHWH als Krieger« nimmt demnach auch Bilder, die mit Kriegsgöttinnen assoziiert waren, in sich auf.

Auch Wright zeigt in seinen Beobachtungen, dass altorientalische Vorstellungen die Texte beeinflusst haben. Er fragt danach, warum diese Mythen und Bilder verwendet wurden und schlägt vor, die Verbindung zu den altorientalischen Schöpfungsmythen als Zeichen der Wichtigkeit dieser Erzählungen zu sehen. Wenn von Gottes Kriegen in ähnlichen Metaphern gesprochen wird wie von der Schöpfung bzw. dem Kampf gegen das Chaos, so wird das Geschehen als theologisch bedeutsam und grundlegend eingeordnet.¹²³

Baumann betrachtet die Verknüpfung von altorientalischen Bildquellen mit den Schriften des AT vorsichtig kritisch. Es muss bedacht werden, dass ein Bild viel mehr Informationen übermitteln kann (auf einen Blick) als ein Text. Würde ein Text versuchen, ein Bild vollständig darzustellen, würde er sehr lang werden und für die Lesenden uninteressant. Texte treffen somit immer eine Auswahl, welche Elemente beschrieben werden und welche nicht. Einen weiteren gewichtigen Unterschied zwischen Sprachbildern und Ikonographien sieht Baumann in ihrer Veränderbarkeit. Während bildliche Motive über lange Zeit gleich bleiben, genießen Sprachbilder eine größere Freiheit.¹²⁴

»Metaphern vermitteln. Aber sind sie zu vermitteln?«¹²⁵ Diese Frage stellt Werbick bzw. stellt sich die Verkündigung und der Religionsunterricht. Er plädiert für einen Unterricht, der zum Weiterfragen anregt und Gott-Metaphern anbietet, die zu denken geben.¹²⁶ Ich schließe mich der Einschätzung von Werbick an. Die vermittelnde Funktion von Metaphern und die Tatsache, dass auch wir heute wesentlich in Bildern denken und uns die Welt durch Metaphern zugänglich machen, führt uns den Reichtum vor Augen, den die Gottesmetaphern bereithalten. Dieser Reichtum ist natürlich nicht nur für die Religionspädagogik nutzbar, sondern genauso für Seelsorge und Pastoral, wie auch für den wissenschaftlichen, theologischen, aber auch gesellschaftlichen Diskurs. Dabei erscheint es mir wichtig, möglichst viele unterschiedliche Gottesbilder anzubieten und zu diskutieren. Das ist sowohl eine Hilfe, um die Grenzen der jeweiligen Bilder wahrzunehmen, und hilft zudem Einseitigkeiten zu vermeiden.

122 Vgl. G. Baumann, *Gottesbilder* 2006 (s. Anm. 103).

123 Vgl. E. G. Wright, *Old Testament* 1969 (s. Anm. 60).

124 Vgl. G. Baumann, *Gottesbilder* 2006 (s. Anm. 103).

125 J. Werbick, *Bilder* 1992 (s. Anm. 61) S. 303.

126 Vgl. J. Werbick, *Bilder* 1992 (s. Anm. 61).

Den Wandel der Gottesbilder hebt auch Ebach¹²⁷ heraus, wenn er auf Ex 13,21 verweist, in dem Gott einerseits als Wolkensäule/Wolkendunkel und andererseits als Feuersäule erscheint. Gemeinsam ist den beiden Bildern ihr Kontrastcharakter (Licht in der Nacht, dunkle Wolke am Tag). Diesen Gedanken führt Ebach weiter und meint, dass nach diesem Muster des Kontrastcharakters Gottesbilder im Wandel der Zeit verstehbar werden.

»In der klaren Welt der hellen, eindeutigen Begriffe und Definitionen, in der Welt der ›Aufklärung‹ (...) wird Gott in der Wolke sichtbar, im Undeutlichen, Dunkeln, Mythischen. Wo aber das Dunkel herrscht, wo Mythos und Wolkigkeit der Gefühle walten, erscheint Gott im klaren, hellen Feuerschein [...].«¹²⁸

Im Exodusgeschehen, so meinen Walter Dietrich und Christian Link, agiert Gott nicht militärisch, da er ja kein Heer anführt und es zu keiner Schlacht kommt, sondern er reagiert auf das Geschehen mit einer Naturkatastrophe. Meiner Beobachtung nach agiert Gott als Krieger fast immer mit Naturphänomenen oder Mitteln, die einem menschlichen Militär nicht zur Verfügung stehen, wie Wind, Meer, Hagel, Blitzen, Verwirrung und Gottesschrecken, ... Weiters wird Gott im darauffolgenden Lied sehr prägnant als Krieger genannt (Ex 15,3), weshalb er durchaus auch im Schilfmeergeschehen als Krieger gesehen werden sollte. Dietrich/Link resümieren, dass die Bibel nicht das altorientalische Konzept vertritt, dass Gott die menschliche Kriegsführung unterstützt, sondern eher, dass Gott für oder sogar anstelle seines Volkes kämpft. Dazu gibt es aber auch Gegenbeispiele, vor allem aus der Königszeit; und dennoch bleibt der Sieg von Gottes Initiative abhängig.¹²⁹

Brettler weist darauf hin, dass die Metapher »Gott als Krieger« im frühen Christentum und in rabbinischer Zeit an Bedeutung verliert, die Gründe dafür können nicht im babylonischen Exil gesucht werden. Die Ursache für die weitgehende Ablehnung dieser Metapher erörtert Brettler nicht, aber er sieht darin einen Bruch, bzw. eine Diskontinuität mit der biblischen Tradition.¹³⁰

1.4 Literatur zu Gewalt in der Bibel

Gewalt in biblischen Texten war lange Zeit kaum Thema und wurde wenig behandelt und problematisiert, in den letzten Jahren rückt das Phänomen »Gewalt« aber wieder vermehrt in den Fokus der Forschung.

127 Vgl. J. Ebach, behutsam 1995 (s. Anm. 107).

128 J. Ebach, behutsam 1995 (s. Anm. 107) S. 167.

129 Vgl. W. Dietrich/C. Link, Willkür und Gewalt (Die dunklen Seiten Gottes 1), Neukirchen-Vluyn 42002.

130 Vgl. M. Brettler, Images 1993 (s. Anm. 104).

Lexika

In seinem Buch über die göttliche Gewalt gegen Kinder zeigt Michel¹³¹ erstaunt auf, wie die theologischen Lexika das Thema Gewalt und Bibel erfolgreich ausblenden bzw. bestenfalls unter dem Gesichtspunkt der eigentlichen Gewaltlosigkeit behandeln oder nur die menschliche Gewalt, nicht aber die göttliche thematisieren.

In WiBiLex¹³² fehlt zwar ein Artikel zu »Gewalt«, dafür finden sich aber ein ausführlicher Artikel zu »Krieg im AT«,¹³³ der auch theologische Kriegsdeutungen impliziert, und ein detaillierter Beitrag zum »Heer«. ¹³⁴ Zum Thema Verge-
wältigung wird man auf den Artikel »Dina« weitergeleitet. Durch die wenigen Stichworte zum Thema Gewalt, die sich alle auf das AT beziehen, kann der Eindruck entstehen, dass Gewalt vor allem ein Problem des AT ist und im NT praktisch nicht mehr vorkommt. Auch im Bereich der feministischen Exegese, die sich sehr häufig mit Gewalt in der Bibel beschäftigt, findet sich im »Wörterbuch der feministischen Theologie« keine nähere Ausführung zu biblischer Gewalt. Michel beobachtet weiter, dass das Interesse von populärwissenschaftlicher Literatur an der Gewaltthematik weitaus größer ist als im wissenschaftlichen Bereich. Er führt das Lexikon »99 Wörter Theologie konkret« an, in dem »Gewalt« als Stichwort zu finden ist.¹³⁵

Kein Eintrag zum Stichwort »Gewalt« findet sich beispielsweise in »Die Bibel und ihre Welt«¹³⁶ und »The Anchor Bible Dictionary«. ¹³⁷ Der Beitrag im Calwer Bibellexikon¹³⁸ verweist darauf, dass die Bibel mit einem realistischen Blick auf die Welt sieht. Es wird kurz die Gewaltgeschichte aufgezeigt, die in der Kontrastgesellschaft des Christentums ein Ende findet. Die Gewalt des AT wird durch die primitive Gesellschaftsform, der eben auch Israel zuzurechnen sei, erklärt. Dabei unternimmt Israel schon mehrere Ansätze zur Überwindung von Gewalt (Gesetze, Delegation, prophetische Warnungen, ...), wobei die Gottesknechtslieder als Höhepunkt dieser Entwicklung interpretiert werden. Die Geschichte der Gewaltüberwindung geht im NT durch Jesus weiter, der »in seinem ganzen

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

132 Vgl. M. Bauks/K. Koenen (Hrsg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet. WiBiLex, Stuttgart 2007 ff.

133 Vgl. B. Obermayer, Krieg (AT), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24120/>, in: M. Bauks/K. Koenen (Hrsg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet. WiBiLex, Stuttgart 2007 ff.

134 Vgl. A. Kunz-Lübcke, Heer, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20821/>, in: M. Bauks/K. Koenen (Hrsg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet. WiBiLex, Stuttgart 2007 ff.

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

136 Vgl. G. Cornfeld/G. J. Botterweck (Hrsg.), Die Bibel und ihre Welt, Bergisch Gladbach 1988.

137 Vgl. D. N. Freedman (Hrsg.), The Anchor Bible Dictionary, New York, NY ¹1992.

138 Vgl. W. Grimm, Gewalt, in: O. Betz/E. B. Weber/W. Grimm (Hrsg.), Calwer Bibellexikon. Band 1, Stuttgart ²2006, 435–438.

Wesen gewaltfrei ist«¹³⁹ und auf allen Ebenen Gewaltlosigkeit fordert. Gewalt wird als vorläufige dargestellt, welche im NT überwunden ist. Der Artikel befasst sich meiner Einschätzung nach mehr mit Gewaltlosigkeit als mit Gewalt. Das Stichwort »Gewalt« im »Sozialgeschichtlichen Wörterbuch zur Bibel« liefert einen kleinen Überblick über die sprachlichen Grundlagen und über die Realität der Gewalt im AT wie auch im NT. Den größten Teil des Artikels macht allerdings die Überwindung der Gewalt aus.¹⁴⁰ Auch Herders neues Bibellexikon geht in diese Richtung. Hier ist schon der Titel nicht nur »Gewalt«, sondern »Gewalt/Gewaltlosigkeit/Gewaltverzicht«.¹⁴¹

Alttestamentliche Theologien

Obwohl immer wieder festgestellt wird, dass sich Gewalt als wichtiges Thema durch die ganze Bibel zieht, so fehlt dieses Thema doch in den biblischen Theologien, so der Hinweis von Baumann und Lohfink.¹⁴² Blättert man diese Grundlagenliteratur durch, so sucht man meist das Stichwort »Gewalt« oder Informationen zu »Gott als Krieger« vergeblich (Rendtorff 1999–2001; Gunneweg 1993; Herrmann 2004; Schreiner 1995). Meiner Einschätzung nach ist das Thema in neuerer Literatur mittlerweile vertreten. Seit dem wichtigen Werk von Baumann »Gottesbilder im Alten Testament verstehen« hat sich das Bewusstsein für Gewalt in der Bibel und vor allem in der Gottesvorstellung allgemein verstärkt. Doch auch schon in der Theologie von Preuß¹⁴³ findet sich ein Kapitel zu Gott als Krieger und dem Phänomen des JHWH-Krieges. Außerdem wird auch bei den Gottesnamen auf JHWH-Zebaoth eingegangen. Preuß stellt die alttestamentliche Kriegs- und Gottesvorstellungen in den altorientalischen Kontext. Er zeigt deutlich, dass inneralttestamentlich von einer Entwicklung hin zu einer »Betonung des Friedens« oder gar einer Absage an Gewalt und Krieg nicht die Rede sein kann. Auch in nachexilischen Texten finden sich Erzählungen über Vernichtung und Krieg, und sogar der Friede, den Gott wirkt, wird mit Katastrophen durchgesetzt bzw. das Kriegsmaterial wird gewaltsam zerstört. »Das vielzitierte Umschmieden der Schwerter zu Pflugscharen (Jes 2,4; Mi 4,3) ist weder das einzige, noch das letzte Wort des AT zum Thema Krieg und Gewalt, wie z. B.: die Kontrastformulierungen in Joel 4,9ff zeigen.«¹⁴⁴ Die eschatologische Hoffnung auf Frieden ist gleichzeitig eine eschatologische Hoffnung auf gött-

139 W. Grimm, *Gewalt* 2006 (s. Anm. 138) S. 437.

140 Vgl. W. Dietrich/M. Mayordomo, *Gewalt* 2009 (s. Anm. 9).

141 Vgl. M. Ernst, *Gewalt/Gewaltlosigkeit/Gewaltverzicht*, in: F. Kogler (Hrsg.), *Herders neues Bibellexikon*, Freiburg im Breisgau 2008, 254–255.

142 Vgl. G. Baumann, *Gewalt* 2013 (s. Anm. 65).

143 Vgl. H. D. Preuß, *Theologie* 1991 (s. Anm. 11).

144 H. D. Preuß, *Theologie* 1991 (s. Anm. 11) S. 157.

liche Gewalt, die Gerechtigkeit durchsetzt. Diese Hoffnung setzt sich auch im NT fort.¹⁴⁵

Im Zusammenhang mit Gott als Krieger schlägt Brueggemann in seiner Theologie drei Verstehensarten vor: Gewalt zur Wiederherstellung der Schöpfungsordnung, Gewalt aus Opferperspektive und Gottes Gewalt als Gegengewalt. Brueggemann¹⁴⁶ gibt den Gottesbildern der Gewalt einen Platz in der Theologie, indem er sie als Gegenzeugnis (countertestimony) kennzeichnet. Es verwendet zur Strukturierung seines Ansatzes das Bild der Gerichtsverhandlung, in der Zeugnisse und Gegenzeugnisse über ein bestimmtes Geschehen abgelegt werden. Gott als Gewalttäter gegen Israel ist für Brueggemann in diesem Bild ein Gegenzeugnis, was aber nicht bedeutet, dass diese Textstellen Unglauben bezeichnen. Diese Art »Kreuzverhör« ist vielmehr ein Charakteristikum des biblischen Glaubens. Er »ist imstande, innerhalb dieser Struktur seiner Theologie verschiedene Arten göttlicher Gewalttätigkeit nicht nur wahrzunehmen, sondern auch in seine Theologie der ›Mehrseitigkeit‹ Gottes seine Theologie zu integrieren.«¹⁴⁷

Auch Juan Peter Miranda¹⁴⁸ geht in seiner Theologie auf die Gewaltthematik mit einigen Hinweisen ein. Ein von Gott befohlener Vernichtungskrieg findet sich seiner Ansicht nach nur in den »deuteronomisch-deuteronomistischen Teilen im chronistischen Geschichtswerk«, und da sind sie lediglich eine literarische Fiktion zu Propagandazwecken, sozusagen eine literarische Attacke gegen Assur. Meiner Einschätzung nach umgeht Miranda hier das Problem, das diese Stellen aufweisen, durch den Hinweis auf die Geschichte und die Fiktion. Eine Anleitung, wie wir mit den Texten umgehen sollen, die wir ja auch als Wort Gottes bekennen, gibt er an dieser Stelle nicht. In einem weiteren Gedankengang verweist Miranda darauf, dass es in den Erzählungen von Gott als Krieger um seine Geschichtsmächtigkeit geht bzw. dass Israel eine Zeit ohne Kriege erwartet. Er versucht auch anhand der Gottesbezeichnung »JHWH der Heere« aufzuzeigen, dass eine Entmilitarisierung der Gottesvorstellung stattfindet. So verweist er zwar darauf, dass diese Bezeichnung ursprünglich JHWH als Kriegsgott kennzeichnete, aber eben im Laufe der Entwicklung vor allem seine Wirkmächtigkeit herausstellen wollte. Entsprechend wird diese Bezeichnung in der LXX etwa zum »allmächtigen Herr«. Hier sehe ich den Ansatz für eine Entwicklungshermeneutik. Als Höhepunkt dieser Entwicklung bezeichnet Miranda die Gotteskechtlieder als gewaltüberwindende Texte. Er schlägt als hermeneutischen Schlüssel vor, die Texte nie isoliert, sondern immer im größeren Zusammenhang

145 Vgl. H. D. Preuß, Theologie 1991 (s. Anm. 11).

146 Vgl. W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997.

147 Vgl. G. Baumann, *Gottesbilder* 2006 (s. Anm. 103) S. 70.

148 Vgl. J. P. Miranda, *Kleine Einführung in die Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart 2008.

zu lesen und vor allem durch die gewaltüberwindenden Texte korrigieren zu lassen.¹⁴⁹

Bei Georg Fischer¹⁵⁰ findet sich zwar kein eigenes Kapitel zum Thema Gewalt, aber das Stichwort zumindest im Verzeichnis. So gibt er immerhin einige Hinweise zu göttlicher (und auch menschlicher) Gewalt. Im Zusammenhang der Tora verweist Fischer auf die Zeitgebundenheit der Texte und auf die Entwicklung im AT. Am Ende der Geschichtsbücher zeigt er anhand von Kontrastbildern grobe Linien auf. Dabei wird der göttlichen Güte die menschliche Gewalttätigkeit und Sündhaftigkeit gegenübergestellt. Im Kontext von Ps 33 wird auf Gott als Schild, also Schutz oder Defensivwaffe verwiesen. Dabei kommt aber eine aktive Gewalttätigkeit Gottes nicht wirklich in den Blick. Dass Gott in den Psalmen auch als »gegnerisch« erfahren werden kann, erklärt er mit seiner Rätselhaftigkeit. In seiner Zusammenschau geht er darauf ein, dass die Gewalt Gottes problematisch ist, und nennt drei Grundregeln, die seiner Meinung nach zu beachten sind und die Problematik abschwächen helfen. Ich ordne diese drei Hinweise als Rechtfertigungsstrategien ein. Er meint, dass Gottes Gewalt immer Reaktion auf Unrecht ist, immer maßvoll und auf ein höheres Ziel gerichtet.¹⁵¹

Aber auch ältere Theologien haben gewalttätige Gottesbilder durchaus wahrgenommen. Wright beschäftigt sich in seiner Theologie des AT dezidiert in einem Kapitel mit »Gott als Krieger«. Davor behandelt er »Gott als Schöpfer« und »Herr«. Diese drei Gottesbilder stellt er schon durch seine Gliederung stark heraus.¹⁵²

Trotz der Beispiele, die Gott und Gewalt thematisieren, bleibt doch die Feststellung, dass das Thema zwar mittlerweile wahrgenommen wird, aber durchaus einen festeren Platz in den Theologien verdient hätte.

Einzelauslegungen

Im Bereich göttlicher Gewalt fanden in den letzten Jahren Rachepsalmen,¹⁵³ Gewalt gegen Kinder,¹⁵⁴ Ehemetaphorik und die Theodizeefrage Beachtung. Psychologische Ansätze kommen vor allem durch die Traumatheorie in die Auslegung von textlich dargestellter Gewalt.¹⁵⁵ Weiters sehe ich ein steigendes Interesse an der Gewaltmetaphorik¹⁵⁶ und ihrer Verbindung zu altorientalischen

149 Vgl. J. P. Miranda, Einführung 2008 (s. Anm. 148).

150 Vgl. G. Fischer, Theologien des Alten Testaments (NSK.AT 31), Stuttgart 2012.

151 Vgl. G. Fischer, Theologien 2012 (s. Anm. 150).

152 Vgl. E. G. Wright, Old Testament 1969 (s. Anm. 60).

153 Vgl. E. Zenger, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), Freiburg 1994.

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

155 Vgl. R. Poser, Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur (VT.S Vol. 154), Leiden 2012.

156 Vgl. A. R. Gray, Psalm 18 in Words and Pictures. A reading through metaphor (Zugl.: Cambridge, Univ., Diss., 2012) (Bibl.-Interp.S 127), Leiden u. a. 2014.

Darstellungen.¹⁵⁷ Obermayer¹⁵⁸ beschäftigt sich mit göttlicher Gewalt im Buch Jesaja und versucht dabei das Gottesbild mitzudenken. Die Gewalt in den Prophetenbüchern beleuchtet unter hermeneutischen Fragestellungen der Sammelband von O'Brien/Franke.¹⁵⁹ Vor allem aber hat sich die feministische Exegese mit dem Bereich der Gewalt befasst. So gibt es Publikationen, die sich mit sexueller Gewalt, Gewalt gegen Frauen und Gewalt im Geschlechterverhältnis befassen.¹⁶⁰ Baumann weist darauf hin, dass es aber kaum Veröffentlichungen zur Hermeneutik bei Gewalttexten gibt. Diese wird zwar implizit oder explizit von den meisten behandelt, aber kaum selbst zum Thema gemacht. Sie zählt weiters einige Bereiche im Themenfeld der biblischen Gewalt auf, die bisher kaum beachtet wurden: Gewalt in der Weisheitsliteratur, Gewalt und Ethik, Gewalt gegen Fremde, Wirkungsgeschichte von Gewalttexten und Hermeneutik und Gewalt.¹⁶¹

2 Forschungsgeschichte zur Hermeneutik bei Gewalttexten

Mittlerweile gibt es zum Thema bereits einige Forschungsüberblicke, allen voran die sehr detaillierten Ausführungen von Gerlinde Baumann.¹⁶² Allen ist eines gemeinsam: Sie beginnen bei Markion.¹⁶³ Wirft man gemeinsam mit Lohfink einen Blick in die Kirchengeschichte, so hat sich eine der ersten Streitfragen der jungen Kirche mitunter um die Texte der Gewalt gedreht. Markion war der Ansicht, jegliche Gewalt aus der heiligen Schrift streichen zu müssen, und lehnte somit das gesamte AT ab.¹⁶⁴ Markion sah im Gott des AT den Urheber von Kriegen und dem Bösen überhaupt. Er verurteilt ihn auch, weil er sich innerhalb

157 Vgl. M. Klingbeil, *Yahweh* 1999 (s. Anm. 102).

158 Vgl. B. Obermayer, *Göttliche* 2014 (s. Anm. 13).

159 Vgl. J. M. O'Brien/C. Franke (Hrsg.), *The Aesthetics of Violence in the Prophets* (LBS 517), New York 2010.

160 Vgl. S. Eder, *Wie Frauen und Männer Macht ausüben. Eine feministisch-narratologische Analyse von Ri 4* (HBS 54), Freiburg 2008. vgl. I. Müllner, *Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon* (2 Sam 13, 1–22) (HBS 13), Freiburg, New York 1997. vgl. C. Camp/C. Fontaine (Hrsg.), *Women, War, and Metaphor. Language and Society in the Study of the Hebrew Bible* (Semeia 61), Atlanta 1993. vgl. U. Bail, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars* (Zugl.: Bochum, Univ., Diss., 1997), Gütersloh 1998.

161 Vgl. G. Baumann, *Gewalt* 2013 (s. Anm. 65).

162 Vgl. G. Baumann, *Gottesbilder* 2006 (s. Anm. 103).

163 Als Beispiele: vgl. G. Baumann, *Gottesbilder* 2006 (s. Anm. 103). vgl. N. Lohfink, *Gewalt* 1983 (s. Anm. 36). vgl. E. Noort, *Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder* (EdF 292), Darmstadt 1998. vgl. T. Seidl, *Gewalt und Gewaltkritik. Vom Umgang des AT mit Konflikt, Aggression und Vergeltung*, in: T. Franz/E. Klinger (Hrsg.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 2: Diskursfelder*, Würzburg 2006, 424–442.

164 Vgl. N. Lohfink, *Gewalt* 1983 (s. Anm. 36).

des AT selbst widerspricht und seine Beschlüsse abändert. Laut Markion gibt es also zwei Götter, einen guten Gott des Evangeliums, der den philosophischen Definitionen entspricht, und einen bösen Gott des Gesetzes, der unbarmherzig straft und tötet.¹⁶⁵ Auch wenn dieser Streit an sich gelöst scheint, so verweist Lohfink darauf, dass die Frage nach der Gewalt in biblischen Texten immer noch drängend ist. So wurden beispielsweise Verse, die von Gottes Zorn oder seinem gewaltsamen Eingreifen berichten, einfach aus Stundengebet und Lektionaren gestrichen. »Ob man sich im klaren war, wessen Forderungen man da letztlich entgegenkam, mag offen bleiben.«¹⁶⁶ Die Mentalität, diese Texte einfach zu streichen oder »schön zu kürzen«, ist bis heute weit verbreitet. Dass diese gedankliche Tradition noch weiterlebt, zeigt auch Bernd Janowski auf. Er führt dazu Adolf von Harnak (1851–1930), Immanuel Kant, die Psychoanalytikerin Susann Heenen-Wolff und den Biologen Richard Dawkins an. Über die Aussagen von Letzterem urteilt er nüchtern: »Die intellektuelle Anspruchslosigkeit dieser monströsen Gottesbeschimpfung spricht für sich selber.«¹⁶⁷ Auch Zenger weist 1993 schon auf eine gewisse Tendenz eines »modernen Psycho-Markionismus« hin. Dabei führt er antijüdische Tendenzen auf, die durch Klischees, ein bestimmtes Schriftverständnis (Abwertung des AT) und psychologisierende Theologie zu denselben Forderungen wie Markion aufrufen. Hierbei nennt er vor allem Friedrich Gager, aber auch Franz Alt, Eugen Drewermann und Helmut Jaschke.¹⁶⁸

Auch Theodor Seidls Ansicht nach gibt es keinen Grund, Psalmen oder einzelne Verse zu streichen. Die Perspektive auf die Texte sei wichtig. Dabei verweist er auf die Bezeichnung »Eiferpsalmen« (anstatt Rache psalmen), die Zenger geprägt hat, um darauf aufmerksam zu machen, dass es sich dabei um Antigewalttexte handelt.¹⁶⁹

Janowski sieht vor allem drei Gründe für die Verwerfung des AT: Partikularismus (an ein Volk gerichtet), Gesetzlichkeit und Diesseitigkeit. Meiner Ansicht nach fehlt das Gottesbild der Gewalt bzw. die Emotionalität Gottes in dieser Auflistung. Mit dem philosophischen Gottesbild ließe es sich nicht vereinbaren, dass Gott zornig oder eifersüchtig ist, und schon gar nicht, dass er seinen göttlichen Beschluss reumütig abändert. Janowski erwähnt weiters, dass sich zu seinen drei wesentlichen Gründen noch der Patriarchalismus und die Gewalt-

165 Vgl. B. Janowski, Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2013.

166 N. Lohfink, Gewalt 1983 (s. Anm. 36) S. 16.

167 B. Janowski, Gott 2013 (s. Anm. 165) S. 11.

168 Vgl. E. Zenger, Sinai 1993 (s. Anm. 3).

169 Vgl. T. Seidl, Gewalt 2006 (s. Anm. 163).

verherrlichung anführen lassen. Die Tendenz ist immer dieselbe: das Neue Testament übertrifft in allem das Alte Testament.¹⁷⁰

Im Folgenden orientiere ich mich im Aufbau an dem sehr detaillierten Forschungsüberblick von Gerlinde Baumann,¹⁷¹ führe diesen weiter und lege eigene Schwerpunkte.

Kirchenväter und Mittelalter

Lange Zeit wurden die Geschichten des Krieges und der Gewalt im AT als unproblematisch gesehen und jungen Christ/inn/en zur Lektüre empfohlen. Sehr viel größer war die Angst vor der menschlichen Sexualität als vor Gewalt. So wurde die Lektüre des Hohelieds etwa nur für fortgeschrittene Bibel-Lesende empfohlen.¹⁷²

1900–1969

Sehr früh schon thematisierte Paul Volz die gewalttätige Seite Gottes in einem Vortrag über das Dämonische in Gott. Er kommt darin zum Schluss, dass diese »böse« Seite Gottes im Monotheismus gründet. »So ist Jahwe dämonisch geworden, und umgekehrt, weil Jahwe alles Dämonische aufsaugte und selbst der gewaltigste Dämon war, brauchte man in Israel keine Dämonen mehr.«¹⁷³ Für Volz stellt das Dämonische eine Stärke der Religion dar, es wird als positives, wenn auch rätselhaft-mythisches Element von ihm wahrgenommen. Baumann weist darauf hin, dass genau diese unproblematische Sicht auf die Gewalt im Gottesbild vor Augen führt, dass seine Deutungen einem anderen »ethischen Koordinatensystem« angehören, als unsere Ausführungen heute. Aktuell ist Gewalt eindeutig negativ konnotiert, und somit wird jedes aggressive Gottesbild zur Herausforderung.¹⁷⁴ Volz sieht den Gott des Alten Testaments nicht als überwunden an, sondern eher als einen, den wir zumindest teilweise wieder zurückgewinnen müssen. In seinem abschließenden Gedanken betont er, dass wir das AT für unseren Glauben nicht entbehren können.¹⁷⁵

»Der Wind weht, wo er will. Aber in den gewaltigen, zerschmetternden Ereignissen müssen die Menschen Gott erfahren, da zwingt er sie aufzuhorchen. Erst wenn in die Gottesidee und in die Frömmigkeit dieses Gewaltige aufgenommen ist, der unheimliche Zwang Gottes und die bange Scheu, wenn der gerechte und gnädige Gott zugleich der

170 Vgl. B. Janowski, Gott 2013 (s. Anm. 165).

171 Vgl. G. Baumann, Gottesbilder 2006 (s. Anm. 103).

172 Vgl. P. C. Craigie, The Problem of War in the Old Testament, Grand Rapids 1978.

173 P. Volz, Das Dämonische in Jahwe (Vortrag auf dem Altestamentlertag in München) (SGV 110), Tübingen 1924 S. 31.

174 Vgl. G. Baumann, Gottesbilder 2006 (s. Anm. 103).

175 Vgl. P. Volz, Dämonische 1924 (s. Anm. 173).

Furchtbar-Schreckliche ist, stehen wir vor den Tiefen der Gottheit und auf den Stufen zur Höhe des Glaubens.«¹⁷⁶

1945 erscheint Fredrikssons Buch »Jahwe als Krieger«,¹⁷⁷ in dem er vor allem das Gottesbild untersucht und mit genauen Wortfeldanalysen und sprachlichen Beobachtungen vorgeht. Die Vorstellung Gottes als Krieger und Anführer des Heeres war in Israel vertraut, wie die vielen Geschichten, Gottesbezeichnungen und Schlachtrufe zeigen. Die Vorstellung JHWH als Kriegsführer differenziert Fredriksson nochmals in drei Typen aus, welche in unterschiedlichen Texttypen zu verorten sind: Stammesgott, Naturgott (Kriegsgott) und Landesgott.¹⁷⁸

Die Frage, welche Rolle JHWH als Krieger für das Gottesbild im AT insgesamt gespielt hat, beantwortet Fredriksson so: »a) Jahwe als Krieger hat Jahwe das Gepräge einer lebendigen, aktiven Gottheit gegeben; b) den Weg zum Monotheismus geebnet; c) gewisse wesentliche Eigenschaften Jahwes stärker herausgehoben, sowie d) gewisse Affekte des Gottesbildes hervorgehoben.«¹⁷⁹

ad b) Gott hat vor allem durch seine Kampfhandlungen seine Macht offenbart. Im Kampf gegen das Chaos sowie andere Völker und Götter hat er sich als der Herrscher der Welt erwiesen und so als der einzig wahre Gott.

ad c) Laut Fredriksson ist die Heiligkeit Gottes eng mit seiner Kriegstätigkeit verbunden. Als Beispiele bringt er 1 Sam 6,20 aber auch Jos 7,5ff und 1 Sam 14,38ff, wo die Frage nach einem Verstoß gegen die Heiligkeitsgebote mit Gottes strafendem Handeln in Zusammenhang gebracht wurden. Das Berühren der Heiligkeit Gottes (Thron, Lade) bedeutete den Tod. Die Heiligkeit ist hier Ausdruck der Gefährlichkeit Gottes und hat nach Fredriksson auch dämonische Züge. Gott gibt zudem Ratschläge in Kriegsangelegenheiten und organisiert auch eine Kriegslist (vgl. Ri 4,7).

ad d) Manche Affekte, die von Gott berichtet werden, lassen sich direkt mit der Vorstellung Gottes als Krieger in Verbindung bringen. Dazu zählen Gottes Zorn, die Eifersucht sowie die Rachsucht.¹⁸⁰

Am Ende stellt sich Fredriksson die Frage nach der Stellung der kriegerischen Seite Gottes in der Frömmigkeit. Er meint, dass die Vorstellung JHWHs als Krieger in der Frömmigkeit vor allem wegen des Ausdrucks der unbegrenzten Macht Gottes gerne und oft aufgenommen wurde. So finden sich gerade in den Psalmen, dem Buch der persönlichen Frömmigkeit viele Schutzbilder, die dem Kriegsgeschehen entnommen sind. Dies ist laut Fredriksson kein Zufall, denn

176 P. Volz, *Dämonische* 1924 (s. Anm. 173) S. 40.

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

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

179 H. Fredriksson, *Jahwe 1945* (s. Anm. 48) S. 112.

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

»Aus der Kriegsfrömmigkeit bezog der Glaube an Jahwes schützende Macht ständig neue Nahrung.«¹⁸¹

Gerhard von Rad befasst sich 1951 (erste Auflage) mit dem »Heiligen Krieg im Alten Israel«¹⁸². Diese Untersuchung wirkt bis heute, obwohl wesentliche Thesen widerlegt sind, auf die alttestamentliche Exegese. Im aktuellen Schreiben der Bibelkommission wird noch vom »heiligen Krieg« gesprochen, obwohl dieser Begriff nicht in der Bibel zu finden ist. Aber auch in wissenschaftlichen Artikeln wird er punktuell noch verwendet.¹⁸³ Die Rezeption dieses Konzeptes führt zu Missverständnissen und steht einem tiefen Verständnis der alttestamentlichen Texte im Weg.¹⁸⁴ Von Rad bewertet die Texte nicht, sondern bleibt nüchtern und distanziert. Er behandelt sie als Texte, nicht als Hinweise auf konkretes Leid. Für ihn sind sie literarischer Stoff, eine ethische Bewertung fehlt daher. Die Gotteskriege sind seiner Ansicht nach aber von großer Wichtigkeit für die Entwicklung der JHWH Religion, sie sind Anstoß des Glaubens. Für ihn ist klar, dass der »heilige Krieg« als eine »durch bestimmte sakrale Riten und Vorstellungen konventionierte Begehung angesehen werden«¹⁸⁵ kann. Baumann weist darauf hin, dass man an Rads Umgang mit gewalttätigen Gottesbildern positiv anknüpfen kann, indem man, wie er, die Texte einzeln liest und sie in ihrem literarischen und historischen Kontexten zu verstehen sucht.

Lohfink¹⁸⁶ zeigt auf, dass auch Patrick Miller 1965 versucht, die Gewalt in der Bibel nicht zu skandalisieren. Er nimmt wahr, dass die Vorstellung »Gott als Krieger« bis ins NT hinein in einer Kontinuität steht. Daher möchte er diese Darstellung fruchtbar machen und nicht durch ein Entwicklungsmodell verwerfen. In diesem Bild sieht er konkret drei wertvolle Inhalte:

1. Gott ist in der Geschichte wirksam
2. Gott ist Herr
3. Die Menschen können auf Gott vertrauen¹⁸⁷

Miller sieht den göttliche Krieger als ein zentrales Motiv der Bibel, das er konkret an drei (Gottes-)Bildern zeigt.

1. Rettung: Gott rettet aus den unterschiedlichsten Situationen. Rettung wurde vor allem als gemeinschaftliches Geschehen wahrgenommen, ganz konkret und nicht spirituell gedeutet. Gott rettete vor allem durch seine kämpferischen Handlungen und stand als Mann des Krieges auf Seiten seines Volkes.

181 H. Fredriksson, *Jahwe* 1945 (s. Anm. 48) S. 120.

182 Vgl. G. v. Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen 41965.

183 So beispielsweise Vgl. I. Fischer, *Wieso* 2011 (s. Anm. 66).

184 Vgl. *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Inspiration 2014 (s. Anm. 87) Artikel 127.

185 G. v. Rad, *Heilige* 1965 (s. Anm. 182) S. 14.

186 Vgl. N. Lohfink, *Gewalt* 1983 (s. Anm. 36).

187 Vgl. N. Lohfink, *Gewalt* 1983 (s. Anm. 36).

Im Zentrum der Vorstellung Gottes als Krieger steht das Motiv der Rettung Israels. »Or to put it in reverse form, at the center of the salvation experience and theology of early Israel was the ›man of war‹, the divine warrior.«¹⁸⁸ Laut Miller war die frühe Vorstellung von göttlicher Rettung ganz einfach auf den Punkt zu bringen. »JHWH kämpfte für uns und rettete uns.«

2. Gericht: Dies ist die zweite Seite der Medaille. Die einen werden gerettet, über die anderen wird gerichtet. Gott kämpft für das Volk Israel, um es zu retten, aber er kämpft auch gegen Israel, um es zu bestrafen. Dieser Aspekt bewahrt die Vorstellung von Gott als Krieger davor, naiv und allzu vereinfachend zu werden. Gott ist eben nicht immer auf »unserer« Seite. Wird in der Bibel von Gottes Gericht gesprochen, geschieht dies mit der Bildwelt des Krieges.
3. Königtum: Das Ziel der Kriege Gottes ist die Errichtung seiner Herrschaft. Seine Souveränität wird vor allem durch die Siege über Israels Feinde/innen begründet. Laut Miller ist es nicht möglich über Gottes Königsherrschaft zu reden, ohne auch Gott als Krieger zu thematisieren.¹⁸⁹

Lohfink sieht Miller und Wright¹⁹⁰ in derselben Tradition. Wright betont die Bedeutung von Gott als Krieger und weist darauf hin, dass man dem Wirklichkeitsverständnis der Bibel nicht gerecht wird, indem man dieses Gottesbild ausblendet.¹⁹¹ Er plädiert dafür, dass eine politische Sprache für die Interpretation der eigenen Existenz möglich sein muss und nicht, wie seiner Einschätzung nach üblich, abgelehnt werden sollte. Die politische Sprache versteht er als Anker, der die Verbindung zu den realen Problemen und Themen der Menschen herstellt. Jede Person ist ein soziales und damit auch politisches Wesen. Diesen Aspekt auszublenden würde bedeuten, keine Werte und Deutungen formulieren zu können. Wenn Gott der Herr der Welt ist, muss er auch Krieger sein. Ansonsten sieht Wright keine Hoffnung dafür, dass das Böse überwunden werden kann und nicht doch die Bosheit der Menschen das letzte Wort behält. Kriege sieht Wright beispielsweise im Zusammenhang mit der menschlichen Sünde. So versteht er die göttliche Gewalttätigkeit im letzten als Hoffnung für uns Menschen. »The polarization of good and evil is now given cosmic dimensions and even geographical location. Man on earth exists between heaven and hell, and man's earthly conflicts are a sign of the cosmic warfare.«¹⁹² Die (ganz konkreten) Kriege Gottes können demnach als Chaoskampf gegen das Böse verstanden werden.¹⁹³

188 P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel* (HSM 5), Cambridge 1973 S. 173.

189 Vgl. P. D. Miller, *Divine* 1973 (s. Anm. 188).

190 Vgl. E. G. Wright, *Old Testament* 1969 (s. Anm. 60).

191 Vgl. N. Lohfink, *Gewalt* 1983 (s. Anm. 36).

192 E. G. Wright, *Old Testament* 1969 (s. Anm. 60) S. 141.

193 Vgl. E. G. Wright, *Old Testament* 1969 (s. Anm. 60).

Die 1970er-Jahre

Der Einschätzung Baumanns nach wird erst seit den 1970er Jahren Gewalt in der Bibel als eigenständiges Thema wahrgenommen, und dementsprechend werden die Publikationen dazu mehr.¹⁹⁴ In diese Zeit fällt »The Problem of War in the Old Testament«¹⁹⁵ von Craigie. Dieses Werk möchte ich wegen seiner ehrlichen Fragestellung und Problemanalyse besonders hervorheben.

Craigie steigt in die Gewaltthematik mit seinen persönlichen Fragen ein. Als Student war die Gewalt in der Bibel ein für ihn drängendes Problem, weshalb er viel darüber las; doch fand er nur linguistische, historische oder kulturelle Studien, die seine theologischen Fragen nicht beantworten konnten. Diese Erfahrung machten auch viele seiner Kollegen. In Fragen der Verkündigung gibt es seiner Einschätzung nach ebenfalls wenig Hilfestellungen. Er empfiehlt, mit den Gewaltgeschichten in der Unterweisung von Kindern sehr zurückhaltend zu sein und sie immer in der Perspektive der Selbstverteidigung bzw. der Hoffnung auf Frieden zu erklären. Besonders erschreckend empfindet er die Tatsache, dass auch in der Erwachsenenbildung auf die Fragen nach der Gewalt keine Antwort gegeben wird. Craigie gibt drei Gründe an, weshalb er das Problem des Krieges im AT drängend empfindet. Zuerst nennt er die Tatsache, dass Krieg etwas zutiefst Menschliches und deshalb von menschlichen Ansichten geprägt ist. Zweitens dient das AT als Grundlage christlicher Erziehung und Ausbildung, welche Einstellungen prägt. Und als dritten Grund führt er die Tatsache an, dass wir in Zeiten des Krieges leben und deshalb die Dynamiken und unsere eigene Rolle darin verstehen lernen sollen.¹⁹⁶

Craigie benennt drei Dimensionen des Problems mit Gewalt im AT:

1. Gott
2. Offenbarung
3. Ethik

ad 1) Craigie merkt an, dass es eigentlich nicht möglich ist, mit menschlicher Sprache über Gott zu reden. Unsere Sprache bleibt immer immanent, während Gott transzendent ist. Obwohl es unmöglich ist, Gott in Worte zu fassen, müssen wir über ihn sprechen, denn sonst wäre Religion an sich nicht möglich. Gott als Krieger ist nur eine Möglichkeit unter vielen von Gott zu reden, und auch sie spricht in immanenten Bildern von einem transzendenten Wesen. Mit dieser Metapher wird Gottes konkretes Eingreifen in die Geschichte der Menschen herausgestellt. Er nimmt an menschlichen Kriegshandlungen teil, welche die

194 Vgl. G. Baumann, Gottesbilder 2006 (s. Anm. 103).

195 Vgl. P. C. Craigie, Problem 1978 (s. Anm. 172).

196 Vgl. P. C. Craigie, Problem 1978 (s. Anm. 172).

Beziehung zwischen Staaten und Gruppen prägen. Gottes Kriegshandeln kann Erlösung für sein auserwähltes Volk bedeuten, aber auch Strafe und Gericht.

ad 2) JHWH erwies sich seinem Volk als starker Gott durch seine Kriegshandlungen. Er offenbarte sich durch Kämpfe in der Geschichte der Menschen. Obwohl fast jede Geschichte durch Kriege gekennzeichnet ist, stellt Craigie doch die berechnete Frage, warum davon *so viel* in der Heiligen Schrift zu finden ist. Dabei schlägt er vor, die Gewalttexte der Bibel als »Gleichnis« im Kontext der gesamten Heiligen Schrift zu lesen. Er arbeitet zwei Botschaften aus der Gewaltgeschichte des AT heraus. Einerseits ist sie eine Geschichte über die Natur des Menschen und des Staates. Das AT zeigt oft sehr wirklichkeitstreu die Brutalität des Krieges, es führt uns die Realität des Menschen ungeschönt vor Augen. Andererseits kann die Kriegsgeschichte auch als Geschichte der Etablierung des Reiches Gottes gedeutet werden, die in Jesus ihren Höhepunkt erfährt.

ad 3) »No state can exist free from the necessity of violence or liberated from the possibility of war.«¹⁹⁷ Als Christ/inn/en sollen wir unsere Feinde/innen lieben und keine Gewalt anwenden. Doch wir sind nicht nur Bürger/innen des Gottesreiches, sondern auch weltlicher Staaten. Craigie versteht diese zweifache Bürgerschaft als Dilemma jedes Christen/jeder Christin.¹⁹⁸

1978 erschien »Brauchen wir einen Sündenbock?«¹⁹⁹ von Schwager. Dort übertrug er die Theorie von Rene Girard auf die biblischen Texte. Theorien über die Entstehung und Dynamik von Gewalt auf die Bibeltexte anzuwenden, können helfen die Texte besser zu verstehen und unsere Haltungen zur textlich dargestellten Gewalt zu reflektieren. Girards Theorie führt aber eher zu einer Geringschätzung des Alten Testaments, da die eigentliche Antwort auf die Gewalt nach Schwager erst im Neuen Testament gegeben wird. Das AT bereitet das NT vor, die Gotteskechtlieder bilden in dieser Theorie das Verbindungsstück von der Gewalt zur Gewaltüberwindung.

1980er-Jahre

In dieser Zeit finden sich erste Ansätze die Zugänge zu Gewalttexten zu systematisieren und Differenzierungen in den Diskurs einzuführen.

Ed Noort²⁰⁰ liefert eine erste umfangreichere Auflistung an hermeneutischen Möglichkeiten im Umgang mit Krieg und Gewalt in Zusammenhang mit Gott in der Bibel. Dabei bezieht er sich vor allem auf das Josuabuch. Er beobachtet konkret neun hermeneutische Strategien: Überwindung der Gewalt (AT–NT),

197 P. C. Craigie, Problem 1978 (s. Anm. 172) S. 102.

198 Vgl. P. C. Craigie, Problem 1978 (s. Anm. 172).

199 Vgl. R. Schwager, Sündenbock 1994 (s. Anm. 15).

200 Vgl. E. Noort, Josua 1998 (s. Anm. 163).

Allegorie (z. B. Origenes), das AT als Kind seiner Zeit, Israel als gewaltiges (Gerichts-)Werkzeug Gottes gegen andere Völker, Texte als Fiktion, Entwicklung JHWHs innerhalb des AT, Relativierung, andere Maßstäbe in liturgischen Texten (Josua) und psychologische Erklärungen. Er macht deutlich, dass das Bild Gottes als Krieger theologisch relevant ist und nicht gestrichen werden darf.

Ebach führt zwei Differenzierungen in die Diskussion ein. Zuerst unterscheidet er zwischen Realität und Norm, und weiter differenziert er zwischen Norm und Praxis. »Was in der Bibel geschildert wird, muß so nicht von den AutorInnen gebilligt worden sein; und was von ihnen für gut befunden wurde, muß nicht damalige Praxis geworden sein.«²⁰¹ So beschreibt zum Beispiel Gen 4 den Zusammenhang von Kultur und Gewalt, ohne diese gut zu heißen.

1990er-Jahre

Mit Walter Kuschel und Karl-Josef Groß²⁰² haben sich ein Systematiker und ein Bibelwissenschaftler zusammengetan, um die dunkle Seite Gottes zu beleuchten. Sie plädieren dafür, Gott als Erschaffer von Übel und Leid wieder stark zu machen. Denn wenn Gott nicht auch verantwortlich für das Schlechte in der Welt ist, wie seit Augustinus üblich, so kann man auch dessen Beseitigung nicht in seiner Dringlichkeit bei ihm einklagen, wie dies beispielsweise manche Psalmen tun. Gott auch das Übel zuzutrauen, hilft nach Groß und Kuschel, die Theodizeefrage offen zu halten und eine Sprache zur Bewältigung des Leidens zu finden. Die Frage nach dem Leid und dem Ursprung des Übels ist bei Kuschel und Groß tragend, aber sie weisen darauf hin, dass dies nicht *die* bestimmende Frage der Bibel ist. Mit ihrer alttestamentlichen Textauswahl versuchten sie das Ringen um die Verantwortung Gottes für das Übel in der Welt zu beleuchten. Die Rede von der Verantwortung Gottes ist für sie »alles andere als harmlos.«²⁰³ Die »Entschuldung« Gottes als Ursache von Leid bürdet den Leidenden auf, an ihrer Misere auch noch selbst schuld zu sein, und führt deshalb zu keiner Lösung.²⁰⁴

Eine weitere Zusammenarbeit zwischen einem Bibelwissenschaftler und einem Systematiker stellt das zweibändige Werk »Die dunklen Seiten Gottes«²⁰⁵ von Dietrich und Link dar. Es wird der Versuch unternommen, diese »dunkle Seite« nicht weg zu erklären, sondern sie beizubehalten. Denn möglicherweise ist es genau diese schwierige Seite, die gebraucht wird, um Hoffnung zu haben.

201 G. Baumann, Gottesbilder 2006 (s. Anm. 103) S. 54.

202 Vgl. W. Groß/K.-J. Kuschel, Ich schaffe Finsternis und Unheil! Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992.

203 W. Groß/K.-J. Kuschel, Finsternis 1992 (s. Anm. 202) S. 217.

204 Vgl. G. Baumann, Gottesbilder 2006 (s. Anm. 103).

205 Vgl. W. Dietrich/C. Link, Willkür 2002 (s. Anm. 129).

»Unser theologisches Denken möchte Gott von allen grausamen, intoleranten und bedrohlichen Zügen reinigen. Nur dann meinen wir, ihn als Gott festhalten zu können. Vielleicht aber ist es genau umgekehrt. Vielleicht ist nur ein Gott, der sich selbst das Äußerste an Entfremdung, Schmerz und Betroffenheit zumutet, imstande, einer Welt Hoffnung zu geben, die an solchen Zumutungen leidet.«²⁰⁶

Das Buch ist in zwei Bänden erschienen. Der erste Teil befasst sich mit Willkür und Gewalt, der zweite mit der Theodizeefrage. Die Absichtserklärung der beiden Autoren fasst das Ziel dieser Werke in einem schönen Bild zusammen: »[...] Es könnte ja sein, daß sich die tiefen Schatten der Welt anders ausnehmen, wenn in ihnen Gott zu vermuten ist.«²⁰⁷ Die Beschäftigung mit den dunklen Texten der Bibel sollen uns nicht in Angst und Schrecken stürzen oder die Gewalt der Welt noch mehren, sondern sie können ein Fingerzeig sein, auch in den dunklen Zeiten der Geschichte Gott weiter zu suchen und die Hoffnung nicht zu verlieren. Trotz der vielfältigen, differenzierten Themenbereiche, die dieses Werk behandelt, bleibt doch das Gefühl, dass nicht wirklich in die Tiefe gegangen werden kann. Weiters kommt es zu keinem direkten Dialog zwischen Bibelwissenschaft und Dogmatik, sondern eher zu einer Nebeneinanderstellung der Perspektiven. Gerade aber der konstruktive Dialog und die Verknüpfung der beiden Fachbereiche wären meiner Ansicht nach besonders ertragreich. Wichtig ist m. E., dass durch diese zwei Bände die dunklen Seiten Gottes als elementare Bestandteile Gottes postuliert wurden und darum positiv in die Theologie integriert werden müssen.²⁰⁸

Genau gegen diese Integration der dunklen Seite Gottes argumentiert Gerd Lüdemann.²⁰⁹ »Grausamkeit bleibt Grausamkeit«,²¹⁰ egal ob sie von Gott oder Mensch ausgeht. Er fragt, inwiefern ein grausamer, dunkler Gott Hoffnung geben kann, und kritisiert die »predigtartige« Sprache. Hoffnung hält seiner Ansicht nach nur Jesus von Nazareth bereit, den er als (nur) liebend und aufbauend beschreibt. Seine sehr polemische Schrift hinterfragt die Bibel als inspirierte Schrift grundsätzlich und stellt den christlichen Glauben radikal in Frage.

Manfred Görg plädiert in seinem Buch »Der un-heile Gott«²¹¹ dafür, Gewalttexte in ihrem religionsgeschichtlichen, historischen und literarischen Zusammenhang zu betrachten. Er verweist auf Gottes Rätselhaftigkeit und verneint jedes »Gegenrechnen« von aggressiven mit barmherzigen Gottesbildern. Auch vorschnellen Lösungen wie Hinweise auf die »Zerrissenheit« Gottes oder das

206 W. Dietrich/C. Link, Willkür 2002 (s. Anm. 129) S. 16.

207 W. Dietrich/C. Link, Willkür 2002 (s. Anm. 129) S. 8.

208 Vgl. W. Dietrich/C. Link, Willkür 2002 (s. Anm. 129).

209 Vgl. G. Lüdemann, Das Unheilige in der Heiligen Schrift. Die andere Seite der Bibel, Stuttgart 1996.

210 G. Lüdemann, Unheilige 1996 (s. Anm. 209) S. 52.

211 Vgl. M. Görg, Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt, Düsseldorf¹1995.

Leiden Jesu sind für ihn keine Option. Baumann würdigt seinen pastoralen Appell »zum Aushalten der spannungsvollen Gottesbilder« fragt aber auch, ob es nicht exegetischere Lösungen gäbe.

Das hermeneutische Kapitel in Zengers Buch über die Feindpsalmen²¹² ist eine der ersten dezidierten Auseinandersetzungen mit der Hermeneutik bei Gewalttexten. Leider befasst sich Zengers Untersuchung nur mit einer Teilfrage der Gewalt und damit mit einem eher kleinen Textkorpus. Dennoch bietet er auch für die Hermeneutik anderer Texte wichtige Hinweise und faltet diese in einem eigenen Kapitel explizit aus. Er zeigt auf, dass oftmals göttliche Gewalt im Kontext des Gerichtes geschildert wird. Wenn man diese Gewalt unterbände, würde das bedeuten, dass dem Unrecht nicht mehr Einhalt geboten wird. Weiters betont Zenger die Wichtigkeit, die Texte jeweils im gesamten Kanon zu sehen und nicht völlig isoliert zu betrachten.²¹³ Eine weitere Arbeit zu den Psalmen, aber mit einer anderen Fragestellung, liefert Brettler.²¹⁴ Er greift in seinem Artikel vier Psalmen unterschiedlicher Gattung, zeitlicher Einordnung und Stellung im Psalter auf und zeigt an diesen die zentrale Stellung der Metapher »Gott ist Krieger« im alten Israel auf. Dabei interessiert er sich für das Konzept der Metapher in den verschiedenen Psalmen. Eine ähnliche, aber anders ausgerichtete Arbeit liefert Klingbeil.²¹⁵ Er setzt sich intensiv mit kriegerischen Gottesbildern in den Psalmen auseinander und fragt in einem zweiten Schritt nach den altorientalischen Ikonographien, die möglicherweise dahinter stehen. Dabei interessiert er sich besonders für die verwendeten Metaphern und die Zusammenhänge und Schnittmengen der Gottesbilder.

Bemerkenswert ist weiters das religionshistorische Werk von Eckart Otto »Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient«.²¹⁶ Bei seinen Untersuchungen der altorientalischen Weltsicht trifft er auch auf die Vorstellung einer Schöpfung durch Kriegsführung. Schöpfung steht im Alten Orient immer im Zusammenhang mit Ordnungshandlungen, und diese Ordnung kann eben auch durch Krieg herbeigeführt werden.

Brueggemanns Ansatz²¹⁷ in seiner Theologie sei hier nochmals erwähnt. Er arbeitet mit dem Bild der Gerichtsverhandlung und gibt den Gewalttexten als »countertestimony« ihren Platz.

212 Vgl. E. Zenger, Gott 1994 (s. Anm. 153).

213 Vgl. E. Zenger, Gott 1994 (s. Anm. 153).

214 Vgl. M. Brettler, Images 1993 (s. Anm. 104).

215 Vgl. M. Klingbeil, Yahweh 1999 (s. Anm. 102).

216 Vgl. E. Otto, Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne (ThFr 18), Stuttgart u. a. 1999.

217 Vgl. W. Brueggemann, Theology 1997 (s. Anm. 146).

Baumann²¹⁸ führt an, dass Thomas Römer an einer gesamtbiblischen Perspektive festhält, da Gott im AT und im NT sowohl liebender Vater als auch Krieger und Gewalttäter ist. Wie Görg betont auch er, dass Gott unverständlich bleibt und gerade deshalb weiter nach ihm gefragt werden muss. In einem Artikel zeigt Römer auf, dass es keine klare Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus gibt, sondern die biblischen Autor/innen stets darum ringen, wie das Böse in der Welt zu erklären sei (Gott, Satan, Chaosmacht, ...).²¹⁹

Susanne Krahes Buch fragt nach der Glaubwürdigkeit Gottes angesichts seiner »unmoralischen« Taten und seiner Stimmungsschwankungen. Sie verweist dabei aber auch auf die positiven Seiten des »göttlichen Wankelmuts«, denn meist führt die Reue Gottes zur Gnade. Sie arbeitet sowohl mit alttestamentlichen wie auch mit neutestamentlichen Texten und sortiert sie nach Themen. Sie weist darauf hin, dass die Texte nicht Gottes Wesen beschreiben, sondern von seinem Tun erzählen, welches je nach Situation sehr unterschiedlich sein kann. In der Offenbarung des Gottesnamens wird uns Beistand zugesagt, »aber er legt sich nicht auf die Mittel fest«. ²²⁰ Besonders wichtig ist ihr Hinweis, dass die menschlichen Moralvorstellungen nicht auf Gott angewandt werden sollen. Gott entzieht sich unseren Maßstäben, er ist kein Vorbild für die Menschen, sondern der ganz Andere. Dieser Grundsatz gilt laut Krahe auf jeden Fall für die Antike, sollte uns aber auch heute wieder bewusst werden.²²¹

Ottmar Fuchs²²² entwirft eine »plurale Hermeneutik«. Ausgehend von der Tatsache, dass unterschiedliche Texte, die ja unterschiedliche Formen und Ebenen der Gewalt beinhalten, unterschiedliche Hermeneutiken brauchen, schlägt er eine Systematisierung vor, die je einer Gewaltform eine Hermeneutik zuordnet. Der Ansatz von Fuchs formuliert deutlich, worum es sich jeweils handelt (Gewaltform), und zeigt eine Möglichkeit auf, produktiv damit umzugehen. Kritisch anzufragen ist allerdings das lineare Schema, welches die Fülle der Möglichkeiten letztlich nicht sichtbar machen kann. Baumann kritisiert an seinem Ansatz das Fehlen der Möglichkeit, die Texte und ihre Metaphern anzufragen.²²³

218 Vgl. G. Baumann, Gottesbilder 2006 (s. Anm. 103).

219 Vgl. T. Römer, Yhwh, the Goddess and Evil. Is ›monotheism‹ an adequate concept to describe the Hebrew Bible's discourses about the God of Israel?, in: *Verbum et Ecclesia* 34 (2013). 27., <http://www.ve.org.za/index.php/VE/article/view/841>.

220 S. Krahe, Ermordete Kinder und andere Geschichten von Gottes Unmoral, Würzburg 1999 S. 152.

221 Vgl. S. Krahe, Kinder 1999 (s. Anm. 220).

222 Vgl. O. Fuchs, Versuch einer »Hermeneutik der Gewalt«. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit dem »gewalttätigen« Gott der Bibel, in: J. Kügler (Hrsg.), *Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft*, Beiträge des Internationalen Bibel Symposiums Bayreuth, 27.–29. September 2002, Münster 2004, 169–194.

223 Vgl. G. Baumann, Gottesbilder 2006 (s. Anm. 103).

Ilse Müllner²²⁴ arbeitet besonders intensiv zum Thema der sexualisierten Gewalt (v. a. menschlicher Gewalt). Dabei betont sie die Wichtigkeit der Erinnerung an geschehene Gewalttaten und qualifiziert das Lesen dieser als »widerständigen Akt«.

2000er-Jahre

Krieger setzt bei seinen Auslegungen die Akzente besonders auf die mögliche Fiktionalität der Texte und sieht die göttliche Gewalt meist als Gegengewalt bzw. als rettende Gewalt. Er verweist auf das »unterdrückte schlechte Gewissen heutiger Lesender, die sich eher auf der Seite der Unterdrücker als auf der Unterdrückten wiederfinden.«²²⁵ Positiv bewertet er die Gewalt Gottes von der Perspektive Jesu her. Durch ihn wurde der Tod, sozusagen der Zielpunkt jeder Gewalt überwunden. Göttliche Gewalt zielt demnach auf die Überwindung des Todes für die Menschen. Krieger interpretiert stark christologisch. Drei Punkte erachtet er beim Lesen von Gewalttexten als wesentlich: Wahrnehmen des Textes im historischen Umfeld, Wahrnehmen der Perspektive (meist der Unterdrückten), Wahrnehmen der menschlichen Erfahrung, die aus dem Text spricht.

Ein Meilenstein ist unbestritten Baumanns »Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen«. Neben einem umfangreichen Forschungsüberblick und hermeneutischen Überlegungen werden Beispiele an einigen Texten durchgearbeitet. Bei der Auswahl dieser wurde auf ein möglichst weites Spektrum der Gottesbilder geachtet. So wird Gott als Krieger gegen Völker, gegen mythische Wesen, als Gewalttäter gegen einen Einzelnen, als sexueller Gewalttäter sowie als Richter thematisiert.

Baumann schlägt bei sexueller Gewalt Gottes drei Lesestrategien vor, die sich vor allem in feministischen Diskussionen finden.

1. Ideologiekritik: Rollenbilder und die Konstruktionen von Geschlecht werden aufgedeckt.
2. Gegentexte: Die Texte werden mit Gegentexten ins Gespräch gebracht und so relativiert oder in einem anderen Licht betrachtet.
3. Opferhermeneutik: Der Text wird als Erinnerung an das Leiden der Opfer gelesen. Hier wird die Strategie »resisting the metaphors« angewandt, d. h. eindeutig metaphorische Texte werden nicht metaphorisch gelesen.²²⁶

Diese letzte Strategie hat einerseits natürlich ihre Berechtigung, da hinter jedem Sprachbild auch eine Form von Realität steht und diese Realität hinter den Bildern entlarvt und aufgedeckt gehört. Andererseits stellt sich die Frage, wie viel

224 Vgl. I. Müllner, *Gewalt* 1997 (s. Anm. 160).

225 G. Baumann, *Gottesbilder 2006* (s. Anm. 103) S. 67.

226 Vgl. G. Baumann, *Gottesbilder 2006* (s. Anm. 103).

Gewicht man dieser Strategie geben darf, da die Bilder ja eindeutig als Metaphern konstruiert sind und auch als solche gelesen werden wollen. In der pastoralen Praxis lässt sich beobachten, dass es eine Tendenz gibt, »schöne« Metaphern als Bilder zu lesen und sobald die Bilder ins Gewalttätige kippen, sie als »real« wahrzunehmen. Manche Bilder sind anscheinend so erschreckend, dass wir sofort aus der Metapher fallen und die Texte empört zurückweisen. Es wäre m. E. wichtig, stärker nach dem Sinn und der Funktion der Bilder zu fragen. Dann bleibt der Text immer noch skandalös, weil Vergewaltigung beispielsweise ein sehr drastisches Bild ist, aber es bleibt auf der Textebene, ohne dass jemand vergewaltigt wurde oder werden soll. Solange man in der Metapher bleibt, wird m. E. nach auch die Tat nicht legitimiert oder zu ähnlichen Taten aufgerufen. Somit entfallen einige Probleme der Auslegung.

Baumann listet zwölf hermeneutische Strategien im Umgang mit Gewalttexten (menschlich wie göttlich) auf, um dem Gegenüber ihren eigenen Ansatz zu umreißen: Übergehen – Ausscheiden – Legitimation – Überwindung – Evolution – Opfer – Spiegel – Erinnern – historische Erklärung – ethische Kritik – Andersartigkeit Gottes – Gegenstimmen. Diese Liste bewegt sich auf verschiedenen Ebenen, doch sie ist eine produktive Weiterführung der Kategorisierung von Edward Noort. Durch derartige Zusammenstellungen wird aufgezeigt, dass es viele Möglichkeiten gibt, produktiv mit den Texten umzugehen und der Tendenz des »Schön-Kürzens« gegenzusteuern.

In ihrer konkreten Texthermeneutik arbeitet Baumann vor allem mit der Opferperspektive. Sie nimmt die Texte als Verarbeitung bzw. Verarbeitungsangebot für erlittene Gewalt wahr. Nach einer historischen und religionsgeschichtlichen Einbettung sucht sie nach alttestamentlichen Anknüpfungspunkten und nach Gegenstimmen in der Bibel. Gewalttexte sind auch Teil der biblischen Botschaft und sollten daher nicht verschwiegen oder tabuisiert werden.²²⁷

Michels²²⁸ Arbeit befasst sich mit göttlicher Gewalttätigkeit gegen Kinder. Er weist Positionen zurück, die Gott allzu schnell entschuldigen oder die Texte mit dem Hinweis auf bildhafte Rede völlig unproblematisch sehen, und versucht selbst, sich dem Phänomen mit Nüchternheit anzunähern. Besonders hilfreich ist seine Auflistung der Gewaltverben in Bezug auf Gott. Seine hermeneutischen Überlegungen bewertet Baumann als nicht überzeugend.

Dietrich und Mayordomo²²⁹ befassen sich in ihrem gemeinsamen Werk zwar kaum mit Gewalt im Gottesbild, doch ihre theoretischen und hermeneutischen Überlegungen sind durchaus beachtenswert. Einerseits wird versucht die Texte durch ihre historische und kulturelle Verortung zu verstehen, und andererseits

227 Vgl. G. Baumann, *Gottesbilder* 2006 (s. Anm. 103).

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

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

wird immer wieder auf passende Gegentexte verwiesen. Die Tradition der Gewaltüberwindung in der Bibel wird stark gemacht und ein Lesen »mit der Bibel gegen die Bibel« empfohlen.

Seit 2010

Obermayer greift selbst auf Baumann zurück und wendet in den Jesajatenen wie sie eine Opferhermeneutik (Perspektive von unten) an. Ihre Stärke sieht er vor allem im Aufzeigen von innerbiblischen Korrekturen und Gegenstimmen. Ihre Untersuchung fokussiert vor allem die theologischen Aspekte und ist eine wichtige Grundlage für alle weiteren Studien.²³⁰

Konrad Huber arbeitet in seinem Artikel zur Johannesoffenbarung vor allem mit der Opferhermeneutik, also der Perspektive von unten. Er weist darauf hin, dass, obwohl der Text voller Gewaltbilder ist, er kaum zur Legitimierung solcher verwendet wurde. Er zeigt auf, dass die Texte in drohender Gewalt ermutigen sollen, aber durch das Delegationsprinzip nicht zu Gewalt aufrufen. So sind die drei hermeneutischen Prinzipien »Delegation – Geschichtsmacht Gottes – Opferhermeneutik« drei wichtige Säulen seiner Auslegung.²³¹

In dem Artikel »Alles ist zu unserer Belehrung geschrieben«²³² stellt Fuchs wichtige Fragen, beantwortet sie aber m. E. nach eher allgemein. Er unterstellt der Bibel den Lernprozess Gottes zu erzählen, der von Gewalt und Vernichtung (Sintflut) zu einer Wandlung Gottes führt und über die Gottesknechtslieder zum Kreuzestod Jesu geht. Er stellt dies so dar, als sei diese Entwicklung vom gewalttätigen zum gewaltfreien Gott ganz klar in der Bibel nachzulesen. Die biblische Botschaft ist aber weitaus facettenreicher. Fuchs ist der Meinung, dass die christliche Einstellung zur Gewalt eine martyriale ist. Er bevorzugt diese Perspektive bzw. Hermeneutik. Wie die Gewalttexte unserer Belehrung dienen, beantwortet er aber leider nicht.²³³

Schwienhorst-Schönberger zeigt in seinem Artikel²³⁴ ein sehr einfaches und leicht auf die Bibel anzuwendendes Modell im Zusammenhang mit Recht und Gewalt auf. Dabei schafft er es, einen Entwicklungsaspekt bzw. ein einleuchtendes Phasenmodell zu erstellen, ohne in die Falle einer linearen AT zu NT Entwicklung zu tappen. Dieses Modell wird bei den einzelnen Hermeneutiken näher ausgeführt.

Johannes Schnocks macht auf einen wichtigen Bereich aufmerksam – nämlich den der Kontexte, in denen biblische Texte gelesen werden. »Alles Lesen bibli-

230 Vgl. B. Obermayer, *Göttliche* 2014 (s. Anm. 13).

231 Vgl. K. Huber, *Schrei nach Vergeltung, göttliche Gewalt und Sieg des Lammes. Gewalt in der Johannesoffenbarung*, in: *BiKi* 66 (2011) 164–168.

232 Vgl. O. Fuchs, *Belehrung* 2011 (s. Anm. 63).

233 Vgl. O. Fuchs, *Belehrung* 2011 (s. Anm. 63).

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

scher Texte ist damit eine ›Auslegung‹ auf den eigenen Kontext hin.«²³⁵ Dabei spricht er die Verantwortung der Lesenden an. Jeder Text kann natürlich auch missverstanden werden bzw. zu Legitimierung von Gewalt verwendet werden. Es liegt in der Verantwortung der Lesenden und Auslegenden mit den Texten bewusst umzugehen und die Deutungen (nicht die Texte) danach zu befragen, ob sie innerhalb einer christlichen Glaubens- und Traditionsgemeinschaft tragbar sind. Diese Wendung, weg von der Problematisierung der Texte, hin zur Problematisierung der Rezeption ist m. E. ein wichtiger Perspektivenwechsel.²³⁶

Gesamtschau der Entwicklung

Die frühen Werke des 20. Jahrhunderts zum Thema Gewalt bzw. zu Gott als Krieger, gehen sehr neutral damit um und skandalisieren die Texte kaum. Es wird versucht zu zeigen, welche positiven Aspekte ein kriegerisches Gottesbild haben kann, wenn es auch oft als archaisch beurteilt wird. Krieg wird als etwas »Normales« wahrgenommen. Diese »Normalität des Krieges«, geht in den 1970er Jahren langsam verloren. In den 1980ern kam es zu einer Skandalisierung jedweder Gewalt und zu einer ganz klaren Ablehnung. In dieser Zeit beginnt die Gewalt gegen bestimmte Opfergruppen in den Blick zu rücken bzw. finden überhaupt die Opfer der Gewalt mehr Beachtung. Besonders feministische Exegetinnen befassen sich mit dem Thema der Gewalt (gegen Frauen) und entwickeln Lesestrategien. Es werden verschiedene Ansätze systematisiert, Hermeneutiken zusammengestellt, um gewisse Texte oder Textgruppen verstehbar zu machen bzw. ihnen ihre mögliche gewaltlegitimierende Wirkung zu nehmen. In dieser Zeit wird mit den Texten gerungen, sie werden sehr kritisch angefragt, und es wird versucht, mögliche Lesestrategien zu entwickeln, um sie nicht ganz und gar ablehnen oder gar streichen zu müssen. Auch Michel²³⁷ sieht die Gewaltdebatte als Phänomen des ausgehenden 20. Jahrhunderts und weist darauf hin, dass es noch kaum möglich ist, diese unaufgeregt und unparteilich zu führen.

Darauf folgt nun eine leichte Gegenbewegung, die der Skandalisierung wieder eine gewisse »Neutralität« entgegensetzt. Erst relativ spät kommt m. E. nach die klare (!) Differenzierung zwischen den Texten und deren Wirkungsgeschichten. Es scheint, dass sich bis heute noch Exegeten und Exegetinnen für die Gewalttexte der Bibel entschuldigen, anstatt für deren Wirkungsgeschichte. In Schnocks Buch²³⁸ wird sehr schön klargestellt, dass nicht die Texte problematisch sind, sondern die Auslegungen bzw. manche Hermeneutiken, die wir auf sie anwen-

235 J. Schnocks, *Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen* (WMANT 136), Neukirchen-Vluyn 2014 S. 5.

236 Vgl. J. Schnocks, *Testament* 2014 (s. Anm. 235).

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

238 Vgl. J. Schnocks, *Testament* 2014 (s. Anm. 235).

den. Diese Differenzierung erscheint mir wichtig, besonders angesichts gegenwärtiger Gewalttaten (9/11, Anschläge von Paris 2015, ...).

3 Gewalt in der Bibel – einige Differenzierungen

Gewalt im AT ist nicht gleich Gewalt im AT. Gewalt ist an sich ein vielschichtiges Phänomen und schwer darzulegen. Wenn das Thema »Gewalt in der Bibel« behandelt wird, sollte immer ganz klar sein, welche Gewalt genau behandelt werden soll. Dazu braucht es klare Grundunterscheidungen und eine differenzierte Wahrnehmung. Eine Grundunterscheidung, die m. E. besonders wichtig ist, ist die Differenzierung von menschlicher und göttlicher Gewalt.

3.1 Differenzierungen – göttliche Gewalt

Nach dem Urteil von Obermayer, ist nicht die Gewalt an sich das Problematische, sondern die göttliche Gewalt. Dadurch wird das Problem der Gewalt zu einer zutiefst theologischen Fragestellung.²³⁹ Darauf verweist schon Brueggemann, wenn er schreibt: »[...] Yahweh as warrior is also problematic because it puts violence into the middle of Israel's speech about God, and it evidences that Israel celebrates God-sponsored, God-enacted violence.«²⁴⁰

Bei vielen Versuchen, eine Hermeneutik zu Gewalttexten anzubieten, wird gerade diese Unterscheidung nicht getroffen, sondern Gewalt ganz allgemein behandelt. Theologisch macht es aber einen gravierenden Unterschied, ob nun Gott gewalttätig handelt oder ein Mensch. Gott als Gewalttäter wird in der Exegese vor allem aus der Perspektive von bestimmten Opfergruppen thematisiert. So gibt es einige Forschungen zur Gewalt gegen Frauen und zur Ehemetaphorik. Auch Michels Studie zur Gewalt gegen Kinder sei hier erwähnt.²⁴¹ Die Gewalt-handlungen Gottes differenziere auch ich weiter danach »für« oder »gegen« wen oder was die Gewalt gerichtet ist. Aus diesen Kategorisierungen ergeben sich verschiedene Gottesbilder.

Für die Hermeneutik, die angewandt wird, macht es m. E. nach einen erheblichen Unterschied, ob Gott gewalttätig gegen Chaosmächte auftritt, also die Schöpfung bewahrt, strafend gegen sein eigenes Volk vorgeht oder Menschen lehrt, Krieg zu führen. Diese verschiedenen Gewaltformen und die daraus re-

239 Vgl. B. Obermayer, *Göttliche* 2014 (s. Anm. 13).

240 W. Brueggemann, *Theology* 1997 (s. Anm. 146) S. 243.

241 Vgl. B. Obermayer, *Göttliche* 2014 (s. Anm. 13).

sultierenden Gottesbilder sollten uns bewusst sein, wenn wir über Gewalt in der Bibel reden.

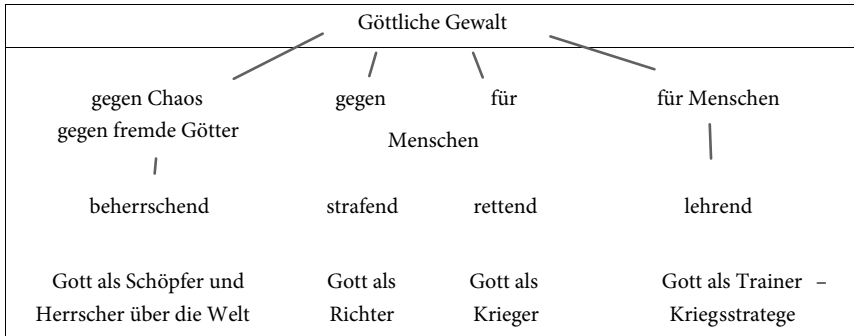


Abbildung 1: Differenzierungen – göttliche Gewalt

3.2 Differenzierungen – menschliche Gewalt

Die Gewalt unter Menschen beginnt schon in der Urgeschichte der Bibel. Die erste Gewalttat ist der Brudermord, und nicht viel später wird in Gen 6,11 ganz allgemein von der Erde gesagt, dass sie von חַמָּס , Gewalttat, beherrscht wird. Wird biblisch von der Schlechtigkeit der Menschen und Gottes Sorge darüber berichtet, stellt das meist für Lesende keine allzu große Herausforderung dar. Schwieriger zu interpretieren ist die Gewalt, die von Berufenen Gottes ausgeht. Volz macht darauf aufmerksam, dass nicht nur Gott dämonische Züge hat, sondern auch seine »großen Diener«, wie etwa Mose, David oder Elija werden als leidenschaftlich und grausam geschildert.²⁴² Besonders angefragt werden die Texte dann, wenn die Gewalt positiv gewürdigt wird, so wie die Morde Elias an hunderten Fremdpropheten.²⁴³

Dass Gewalt nicht gleich Gewalt ist, wurde schon an der göttlichen Gewalt sichtbar. Auch menschliche Gewalttaten sind unterschiedlich einzuordnen. Genauso wenig wie die göttliche Gewalt immer nur negativ war, ist es auch mit der menschlichen. Gewalt ist in manchen Situationen nötig, um Schlimmeres zu verhindern bzw. Gewalt einzudämmen. Wie schon bei der Differenzierung der göttlichen Gewalt kann auch hier nach Opfergruppen unterschieden werden. Es ist aber auch eine wichtige weitere Differenzierung einzuführen: legitime/erlaubte und illegitime/unerlaubte Gewalt. Die Frage nach der Legitimität hat sich bei der göttlichen Gewalt nicht gestellt. Da es keine Instanz über Gott gibt,

²⁴² Vgl. P. Volz, Dämonische 1924 (s. Anm. 173).

²⁴³ Vgl. J. Kegler, Gewaltverherrlichung 2004 (s. Anm. 24).

gibt es auch keine Instanz, die über die Rechtmäßigkeit seiner Taten urteilen kann. Der Mensch kann die göttliche Gewalt zwar verurteilen und als unrechtmäßig anklagen (vgl. Ijob), aber es gibt keine Macht über Gott, bei der das Recht eingeklagt werden könnte. Durch die Grundsatzentscheidung, ob es sich um erlaubte oder unerlaubte Gewalt handelt, ändert sich die Struktur der Grafik. Die Unterscheidung von erlaubt und unerlaubt treffe ich hier nach der Einschätzung des Bibeltextes, nicht nach unserem heutigen Empfinden. Unter die erlaubte Gewalt fällt der Kampf gegen Feinde/innen, die Verhängung von Strafen (nach dem Gesetz) und das Opfer für Gott. Je nach Gewaltart ergibt sich wieder ein bestimmtes Menschenbild (Krieger/in, Richter/in, Gottesfürchtige/r). Auf der Seite der unerlaubten Gewalttat steht das Opfer für fremde Götter, die Straftat und (meist damit überschneidend) Gewalt gegen die Nächsten. Hier ergeben sich die Bilder des Menschen als Gotteslästerer/lästerin und Sünder/in.

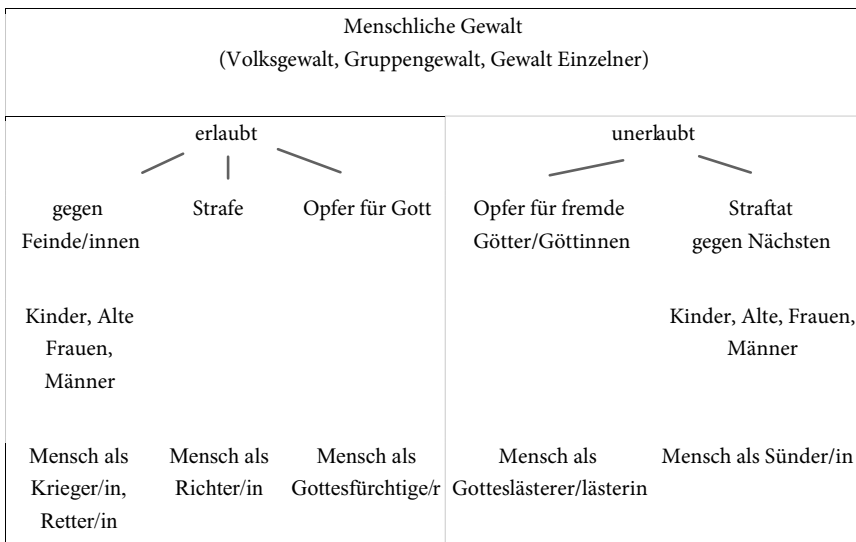


Abbildung 2: Differenzierungen – menschliche Gewalt

Beim Verständnis textlich dargestellter menschlicher Gewalt spielt im Unterschied zur göttlichen Gewaltdarstellung die Spiegelhermeneutik oder konfrontative Hermeneutik eine wichtige Rolle.²⁴⁴ Theologisch ist gewiss die textlich dargestellte göttliche Gewalt eine größere Herausforderung, aber auch die menschlichen Gewaltdarstellungen bieten durchaus »Ärgernisse«. Nicht jede in den Bibeltexten erlaubte Gewalt ist für Lesende heute unproblematisch. So sind

²⁴⁴ Vgl. G. Baumann, *Gottesbilder* 2006 (s. Anm. 103). und vgl. O. Fuchs, *Versuch* 2004 (s. Anm. 222).

beispielsweise einige der Gesetze für unser westliches Verständnis zu hart oder grundsätzlich anstößig. Ein Beispiel dafür ist das Ärgernis der Blutrache.

Blutrache

Jürgen Ebach stellt fest, dass die Blutrache, die im AT präsent ist, für heutige Leserinnen und Leser eine große Herausforderung darstellt. Rache hat im Deutschen immer eine negative Bedeutung und wird im Sinne einer emotionalen, möglicherweise willkürlichen, aber zumindest unregelmäßigen Gewaltaktion verstanden. Dass dies die alttestamentliche Blutrache aber gerade nicht meint, veranschaulicht Ebach. Er zeigt auf, dass es im Alten Testament dabei gerade um ein nicht willkürliches, sondern geregeltes Strafverfahren geht, das nicht bloß durch emotionale »Rachegelüste« geleitet ist. Weiters fragt er kritisch, ob unsere heutigen Strafverfahren so weit vom Rachedenken weg sind, wie wir uns gerne vormachen wollen. Er zeigt dies anhand der Gefängnisstrafe für einen Dieb, wie er sie in einem interdisziplinären Seminar durch-diskutierte.

»Denn es läßt sich weder zeigen, daß der Verurteilte durch die Tat gebessert wird, noch daß die Tat dadurch einer Wiedergutmachung näher kommt, noch daß die Gesellschaft durch den Akt der Gefängnisstrafe geschützt wird, noch daß die Tat durch die Strafe gesühnt wird. Im Bereich der Strafe kommt also etwas durch, das sich von Rache nur sehr wenig unterscheidet.«²⁴⁵

Die Blutrache folgt dem Prinzip, dass ein Menschenleben so wertvoll ist, dass es kein Äquivalent dafür geben kann. Die Blutrache damit ist kein Ausdruck von bössartiger Emotionalität, sondern eine Rechtsform des Lebensschutzes. Damit wünscht sich Ebach nicht die Blutrache wieder zurück. Aber er möchte sie durch seine Ausführungen ins rechte Licht rücken.²⁴⁶ Weiters kann die Blutrache eine Abschreckung sein um präventiv Gewalttaten zu verhindern. So gesehen ist sie eine »[...] Institution zur Eindämmung der Gewalttätigkeit in Gesellschaften ohne staatliche Institution zum Schutz von Leben und Ehre des Einzelnen.«²⁴⁷ Damit die Blutrache selbst nicht zur Gewaltspirale wurde, gab es die Asylstätten, zu denen man sich fliehen konnte.²⁴⁸

245 Vgl. J. Ebach, *Biblische Erinnerungen. Theologische Reden zur Zeit* (SWI 14), Bochum 1993 S. 83.

246 Vgl. J. Ebach, *Erinnerungen* 1993 (s. Anm. 245).

247 R. Brandscheidt, *Blutrache*, in: M. Bauks/K. Koenen (Hrsg.), *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet. WiBiLex*, Stuttgart 2007ff.

248 Vgl. R. Brandscheidt, *Blutrache* 2007ff (s. Anm. 247).

Rachewünsche

Rache erscheint uns heute an sich sehr problematisch, dabei wehren wir uns nicht nur gegen vollzogene Rache, sondern auch gegen die im Gebet vorgebrachten Rachewünsche und Gewaltphantasien. Die Psalmen werden in der Pastoral gerne als Impuls- oder Gebetstexte verwendet. Dort stehen vor allem ihre poetische Schönheit und ihr tröstlicher Charakter im Vordergrund. Rachewünsche gegenüber Feind/inn/en irritieren dabei. Beat Weber bringt als Beispiel den viel gebrauchten Ps 139 und dessen Verse 19–22. »Wer hat diesen Psalm nicht schon verwendet und dabei den ›unschönen‹ Passus weggelassen?«²⁴⁹

Zenger beginnt seine Hermeneutik zu den Feindpsalmen mit einer klaren Ansage, worum es ihm *nicht* geht. Er möchte keineswegs die Texte fundamentalistisch verteidigen, weil sie Wort Gottes sind, noch möchte er die Herausforderung, welche die Texte darstellen, herunterspielen oder sie übergebührend in das Zentrum christlicher Verkündigung stellen. Er will Missverständnisse aus dem Weg räumen, um diese Gebete wieder verständlich zu machen, sodass der Schatz, der ihnen innewohnt, wieder gehoben werden kann.²⁵⁰ Zenger zeigt auf, dass die Wirkungsgeschichte der Texte, vor allem die starke Betonung des Gerichts als Tag des Schreckens die Botschaft stark verzerrt hat. Der Tag der Wiederkunft Christi wurde so vom Hoffnungstag zu einem jederzeit zu erwartenden Grauen, dem man nicht enttrinnen kann.²⁵¹ Auch Janowski weist darauf hin, dass das Bild des strafenden Richtergottes durch das »Dies irae« stark geprägt wurde und sich in die europäische Geistesgeschichte förmlich eingebrannt hat. Es ist möglicherweise eines der berühmtesten Gedichte des Mittelalters und wurde erst im Zuge des Zweiten Vatikanums wegen seiner düsteren Theologie aus der Totenliturgie gestrichen.²⁵² Dass es beim Gericht Gottes eigentlich um die Wiederherstellung der Gerechtigkeit geht, ist dadurch im christlichen Bewusstsein kaum mehr präsent. Aus diesem Grund können wir den Schrei nach Rache und Gericht in den Psalmen nicht als Hoffnungsperspektive, sondern nur als Ärgernis wahrnehmen. Kumpmann weist in ihrer semantischen Analyse des Psalters auch darauf hin, dass im den Psalmen das göttliche Gericht nicht als Bedrohung verstanden wird, sondern als Hoffnungspunkt. Das lyrische-Ich in den Psalmen bittet sogar darum, gerichtet zu werden. Sie zeigt, dass biblisch die göttliche Gerechtigkeit nicht als Kontrast zur göttlichen Barmherzigkeit gesehen wird.²⁵³

Weiters betont Zenger mit Verweisen auf Ebach auf, dass Rache im Hebräischen gerade nicht ein unkontrolliertes »Dreinschlagen« meint, sondern das Eingreifen einer legitimen Rechtsinstanz (Gott) zur Wiederherstellung der Ordnung. Die

249 B. Weber, Rache psalmen. Sollen wir unsere Feinde hassen?, in: *Insist* (2012) 28–30 S. 28.

250 Vgl. E. Zenger, Gott 1994 (s. Anm. 153).

251 Vgl. E. Zenger, Gott 1994 (s. Anm. 153).

252 Vgl. B. Janowski, Gott 2013 (s. Anm. 165).

253 Vgl. C. Kumpmann, Schöpfen 2016 (s. Anm. 40).

Übersetzung mit dem Wort »Rache« ist eigentlich irreführend, da der deutsche Begriff ganz andere Konnotationen hat. Zudem ist es wichtig zu sehen, dass Rache kein alttestamentliches Phänomen ist, das der Liebe des Neuen Testaments entgegengesetzt wird, sondern ein gesamtbiblisches. Befragt man Konkordanzen, so kommt der Begriff Rache in beiden Teilen der Bibel (im Verhältnis zu ihrer Länge) in etwa gleich häufig vor.²⁵⁴ Rachewünsche tauchen immer dann auf, wenn das Recht gebeugt wird oder überhaupt kein System von Recht und Gerechtigkeit mehr vorhanden ist.²⁵⁵

Dass in Gebeten Rachewünsche ausgesprochen werden, wirkt für viele Betende heute abstoßend und unchristlich. Ebach²⁵⁶ zeigt mit einem erschütternden Beispiel auf, dass nicht die Texte das Problem sind, sondern wir sie durch unsere Stellung in der Welt (westliche Welt) oft nicht mehr richtig verstehen. Eine Paraphrase von Ps 5 sollte 1986 auf Wunsch des südafrikanischen Kirchenrates zum Jahrestag des Schüleraufstands von Soweto, als Gebet gegen die Apartheid gelesen werden. Die Evangelischen Kirchen Deutschlands lehnten den Gebetsentwurf, wegen der Bitte, dass die Feinde/innen durch ihre eigenen Fallstricke fallen mögen, ab. Doch durch eine derartige Bitte wird doch eigentlich nur die Hoffnung ausgedrückt, dass die Apartheid sich selbst zu Fall bringen soll. Ebach fragt treffend, wer es sich leisten kann, auf Gebete zu verzichten, die um den Fall ungerechter Machthaber/innen flehen. Seine treffende Schlussfolgerung ist: »Rachewünsche sind weniger der Ausdruck einer Gesinnung als einer Lage.«²⁵⁷

Zenger sieht in den Rache- oder besser Eiferpsalmen eine dreifache Offenbarungsdimension:

- Diese Gebete können von Gewaltopfern gelesen werden und davor bewahren, sprachlos zu werden.
- Die Eiferpsalmen decken unser eigenes Gewaltpotenzial auf.
- Die Gewalttexte stehen im Kontext der Bibel neben Friedentexten und dürfen deshalb nicht selektiv, sondern müssen auch in diesem Kontext wahrgenommen werden.²⁵⁸

Weber weist zudem darauf hin, dass die sogenannten Rache psalmen keine Handlungen vorschreiben, sondern *beschreibenden* Charakter haben. Als solche sind sie, wie auch Ebach ausführt, Zeugen einer Lage der Rechtslosigkeit.²⁵⁹

254 Vgl. J. Ebach, *Erinnerungen* 1993 (s. Anm. 245).

255 Vgl. Weber, *Rache psalmen* 2012 (s. Anm. 249).

256 Vgl. J. Ebach, *Erinnerungen* 1993 (s. Anm. 245).

257 J. Ebach, *Erinnerungen* 1993 (s. Anm. 245) S. 89.

258 Vgl. E. Zenger, *Gott* 1994 (s. Anm. 153).

259 Vgl. Weber, *Rache psalmen* 2012 (s. Anm. 249).

3.3 Wahrnehmungsfallen

Gewalt ist ein Thema, das polarisiert, daher wird sehr emotional diskutiert. Dabei ergeben sich gewisse Strategien, die Gewalt »herunterzuspielen« bzw. auch Vermeidungsstrategien.

Zu Strategien des Nicht-wahrhaben-Wollens zählt Fuchs:

1. Abmilderungen in der Übersetzung
2. Ästhetisierungen (im Bereich der Poetik)
3. Fortschrittsideologie (Gewalt war nur ein Problem archaischer Kulturen)
4. Metaphorisierung
5. Vermeidung der Texte in der Liturgie
6. Geringschätzung des AT²⁶⁰

Auf weitere Wahrnehmungsfallen möchte ich noch hinweisen:

- Von der Gewalt im Text darf nicht vorschnell auf die Realität, auf ein Soll oder eine positive Bewertung geschlossen werden.
- Aus der Metapher fallen: Sprachbilder werden nicht als solche wahrgenommen.

Geschieht dies bewusst als Methode (*resisting the metaphors*), werte ich das Heraussteigen aus der Metapher, nicht als Wahrnehmungsfalle.

- Nachahmungshermeneutik: Meiner Erfahrung nach geschieht es in der Pastoral häufig, dass der Text als Aufforderung verstanden wird selbst gewalttätig zu werden, auch wenn er nur von Gewalt erzählt und nicht dazu aufruft. Möglicherweise sind wir zu stark von der »imitatio Christi« geprägt, sodass wir Texte aus der Bibel generell als Aufforderung zur Nachahmung wahrnehmen.

Gott als »gewaltig« bzw. mit gewaltigen Bildern in der Theophanie zu beschreiben, erregt keinen Anstoß. Wenn vor Gott Berge erzittern, Himmel und Erde beben, wenn er mit heftigem Sturmbräusen, Hagel und Blitzen kommt, ist dies durchaus auch Gewalt – Naturgewalt, aber genau mit dieser Art von Gewalt greift Gott auch oft in das Geschehen der Welt ein. »... die Grenze zur Gewalttätigkeit ist sehr schmal.«²⁶¹

260 Vgl. *Fuchs*, *Belehrung* 2011 (s. Anm. 63).

261 *B. Janowski*, Ein Gott der Gewalt? Perspektiven des Alten Testaments, in: I. Müllner/L. Schwienhorst-Schönberger/R. Scoralick (Hrsg.), *Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger* (HBS 71), Freiburg 2012, 11–33 S. 14.

3.4 Kategorisierungen der Hermeneutiken bei Gewalttexten

Dass Gewalt in der Bibel eine hermeneutische Herausforderung darstellt, hat viele dazu angeregt, eine Kategorisierung oder zumindest Sammlung der Auslegungsmöglichkeiten zusammenzustellen. Dabei findet man von einem groben Dreierschema bis zu einem sehr differenzierten Zwölfervorschlag die verschiedensten Möglichkeiten. Einige dieser Schemata möchte ich vorstellen.

Fuchs²⁶² weist darauf hin, dass eine Systematisierung der Hermeneutik der Gewalttexte sich als schwierig herausstellt. Je nachdem auf welche Art Gewalt in der Bibel Bezug genommen wird und in welchem Kontext der Exeget/die Exegetin selbst steht, fällt auch die Hermeneutik aus.

Die Formen der Gewalt sind vielfältig:

- körperliche und psychische Gewalt
- Gewalt unter Menschen
- Gewalt gegen Frauen
- Gewalt gegen Kinder
- Gewalt gegen sozial Benachteiligte
- Gewalt gegen den Gerechten
- Naturgewalt gegen Menschen
- Gewalt Gottes gegen den Gerechten
- Gewalt Gottes gegen den Frevler
- Gewalt Gottes gegen Naturgewalten (Chaos)
- Gewalt Gottes gegen fremde Völker
- Gewalt Gottes gegen Israel
- Gott als Lehrer des Krieges
- ...

Diese Liste zeigt, auf wie vielen Ebenen Gewalt passiert. Je nachdem, wer gegen wen welche Art von Gewalt zu welchem Zweck ausübt, ist diese unterschiedlich zu bewerten und mit unterschiedlichen Hermeneutiken auszulegen. Ottmar Fuchs²⁶³ bietet m. E. einen guten Raster zur Systematisierung der Gewalthermeneutik. Er unterscheidet zuerst fünf Arten von Gewalt, die uns in der Bibel begegnen:

1. Gewalt Gottes, die seine Allmacht und Unbegreiflichkeit betont.
2. Gewalt Gottes, mit der er die zerstörerischen Mächte der Welt zerschlagen und Kriege beenden wird.
3. Gewalt der Menschen, die zwar heftig ausgedrückt, aber doch zuletzt an Gott delegiert wird.

262 Vgl. O. Fuchs, Versuch 2004 (s. Anm. 222).

263 Vgl. O. Fuchs, Versuch 2004 (s. Anm. 222).

4. Gewaltverfallenheit des Menschen wird ungeschönt beschrieben
5. Das Gewalt-Erleiden des Gerechten (Gottesknecht)

Diesen Gewaltanschauungen ordnet er bestimmten Hermeneutiken zu:

1. theologisch-mysteriale Hermeneutik
2. eschatologische Hermeneutik
3. delegative Hermeneutik
4. konfrontative Hermeneutik (Aufdeckung)
5. martyriale Hermeneutik²⁶⁴

Der Vorschlag von Fuchs bietet eine gute »Grundrezeptur«, kann aber in seiner Einfachheit nicht alles beleuchten. Die Fülle der möglichen Hermeneutiken wird nicht sichtbar, sondern es wird immer linear von einer Art von Gewalt zu einer Hermeneutik verwiesen. Eine Interpretationshilfe für Texte die Gott als »Kampftainer« (2 Sam 22,35) oder »Kriegsstrategen« (Ri 4,7) darstellen, liefert dieses Schema nicht. Gerade aber diese Stellen sind besonders anfällig für ein gewaltlegitimierendes Verständnis. Außerdem greift Fuchs nicht mehr auf seine so vielfältigen Gewaltarten zurück, die er zuvor eindrucksvoll aufgefächert hat.

Eine Liste mit Umgangsweisen »schwieriger alttestamentlicher Texte«²⁶⁵ im Religionsunterricht bietet Michael Fricke²⁶⁶: ausschließen und übergehen (1), umschreiben und abwehren (2), Leerstellen auffüllen (3), historisch erklären (4), akzeptieren und weitergeben als Bestandteil der Überlieferung (5), hinterfragen und Stellung beziehen (6), sich bzw. das eigene Gottesbild herausfordern lassen (7), assoziieren mit Schwierigem/Dunklem im eigenen Leben. Seine Zusammenstellung zielt auf die konkrete Praxis im Religionsunterricht, für den er in Folge konkrete Perspektiven entwickelt.

Edward Noort²⁶⁷ befasst sich mit Kriegstexten des AT insbesondere im Josuabuch und fasst in neun Modellen die Umgangsweise mit diesen Texten zusammen.

1. Markion: Die Kriege des AT werden durch den erlösenden Gott des NT überwunden.
2. Allegorie (z.B. Origenes)
3. AT als Kind seiner Zeit
4. Israel als gewaltiges (Gerichts-)Werkzeug Gottes gegen andere Völker

²⁶⁴ Vgl. O. Fuchs, Versuch 2004 (s. Anm. 222).

²⁶⁵ Dabei meint Fricke nicht nur biblische »Gewalttexte«, sondern Bibeltexte die aus verschiedenen Gründen im Religionsunterricht Fragen und Widerstände provozieren.

²⁶⁶ Vgl. M. Fricke, »Schwierige« Bibeltexte im Religionsunterricht. Theoretische und empirische Elemente einer alttestamentlichen Bibeldidaktik für die Primarstufe (Arbeiten zur Religionspädagogik 26), Göttingen ¹2005.

²⁶⁷ Vgl. E. Noort, Josua 1998 (s. Anm. 163).

5. Texte sind nicht historisch, sondern fiktiv.
6. Entwicklung JHWHs innerhalb des AT
7. Relativierung: Welchen Ort haben Gewalttexte im Gegensatz zur Mitte des AT?
8. Josua ist ein liturgischer Text und unterliegt somit anderen Maßstäben
9. psychologische Erklärungen

Noort schafft damit erstmals einen Überblick über die verschiedenen Deutungsansätze. Er weist darauf hin, dass JHWH als Krieger vor allem eine theologische Funktion hat.²⁶⁸

Baumann²⁶⁹ unterscheidet drei grundsätzliche Ansätze bei der methodischen Herangehensweise an Gewalttexte: historisch, literaturwissenschaftlich und wirkungsgeschichtlich. Als hermeneutische Strategien nennt sie: Spiegelhermeneutik, Gegentexte, Hinweis auf Fiktionalität. In einem weiteren Schritt listet sie zwölf hermeneutische Strategien mit Gewalt (menschlich wie göttlich) auf, um dem Gegenüber ihren eigenen Ansatz zu umreißen: Übergehen – Ausscheiden – Legitimation – Überwindung – Evolution – Opfer – Spiegel – Erinnern – historische Erklärung – ethische Kritik – Andersartigkeit Gottes – Gegenstimmen. Auf einige dieser Hermeneutiken möchte ich kurz eingehen.

Nur im weitesten Sinne eine Weise mit Gewalttexten umzugehen ist die Strategie, sie einfach zu übergehen und nicht als Thema wahrzunehmen. Das geschieht aus verschiedensten Gründen; Einerseits ist es schwierig in einer Zeit, in der Gott vor allem als der Liebende gepredigt wird, von göttlicher Gewalt zu sprechen, andererseits ist immer eine gewisse Scheu zu bemerken, sich mit (zu) aktuellen Themen zu befassen.

Manche theologischen Ansätze machen es schwierig, die dunklen Seiten Gottes in den Blick zu nehmen, so zum Beispiel das Konzept der Wesenstheologie. Innerhalb eines solchen Systems kann Geschichtlichkeit oder Vielschichtigkeit nicht gedacht werden. Gott ist entweder gut oder böse, beides kann nicht in einer Person gedacht werden. Solche Konzeptionen scheiden die aggressiven Anteile Gottes einfach aus. Dadurch werden sie dem biblischen Zeugnis aber nicht gerecht.

Andere Entwürfe versuchen das göttliche Gewalthandeln zu rechtfertigen. Das geschieht meist von der Motivation der Gewalttat her, die entweder als rettend oder erziehend bzw. strafend eingestuft wird. Dabei ist problematisch, dass Gott eine nicht zeitgemäße Erziehungsform zugeschrieben wird und weiters einem Fatalismus (man muss sich seinem Leid ergeben, denn es ist gerecht und kommt von Gott) Vorschub geleistet wird.

268 Vgl. auch: G. Baumann, Gottesbilder 2006 (s. Anm. 103).

269 Vgl. G. Baumann, Gewalt 2013 (s. Anm. 65).

Oft wird die Gewalttätigkeit Gottes im AT mit dem liebenden Gott im NT kontrastiert. Hierbei wird die Überwindung der Gewalt durch das Evangelium als Schlüssel des Verständnisses gebraucht. Dabei kommt es zu einer Engführung im Gottesbild, welches nur noch Liebe ist, und zudem wird es auch den biblischen Zeugnissen nicht gerecht. Es lassen sich liebende und aggressive Gottesbilder in beiden Teilen der Bibel finden. Baumann weist darauf hin, dass man hier von einer »Substitutionstheologie« sprechen kann, da das AT durch das NT überwunden, also aufgehoben wird. Dadurch kommt natürlich eine gewisse Problematik in den jüdisch-christlichen Dialog.

Die Strategie der »Evolution« ist eng mit diesem Ansatz verwandt. Dabei wird eine innerbiblische Entwicklungslinie gezeichnet, die von der Gewalt über den Gottesknecht direkt zur Überwindung der Gewalt durch Jesus verläuft. Es gibt gewiss innerbiblische Entwicklungen, doch kommt Gewalt in allen Teilen der Bibel vor, genauso wie das Konzept bzw. die Vision der Gewaltüberwindung. Die Theorie der Entwicklung ist an sich nicht als falsch zu verwerfen, doch wird sie leider meist im Sinne der Substitutionstheologie (siehe oben) gebraucht.

In der Exegese wurde gerne mit der Theorie von Rene Girard²⁷⁰ gearbeitet, die davon ausgeht, dass ein Opfer nötig ist, um die gesellschaftliche Gewalt in Grenzen zu halten. Auch hier finden wir wieder die Problematik, dass das AT als archaisches Stadium der Religion beurteilt wird, welche erst im NT zur Reife findet. Inneralttestamentliche Entwicklungen werden nicht wahrgenommen und die Gewaltfrage lässt sich nicht ohne das NT lösen. Dies ist vor allem in der christlichen Positionierung zum Judentum äußerst problematisch.

Als eine weitere Deutung schlägt Baumann die Spiegelung vor. Dabei geht es um die textliche Darstellung menschlicher Gewalt, die uns zeigt, wie gewaltverfallen wir selbst sind oder sein können. Die menschliche Gewalt, die der Bibeltext uns vor Augen führt, konfrontiert uns mit unserer eigenen Gewaltverfallenheit. Dieses »Spiegel-Vorhalten« erlaubt es nicht, die biblischen Welten und die eigene Realität als schon heil wahrzunehmen.

Eine Systematisierung, die sich aber vor allem mit Aspekten menschlicher Gewalt beschäftigt, bietet Sigrid Eder.²⁷¹ Sie betont, dass es bei der Beschäftigung mit biblischen Gewalttexten unerlässlich ist, den Opfern Betroffenheit, Solidarität und Respekt entgegenzubringen. In sieben Thesen bringt sie Auslegungshilfen für das Phänomen der Gewalt in der Heiligen Schrift und berücksichtigt dabei verschiedene Aspekte: Gewalt allgemein, zwischenmenschliche Gewalt und göttliche Gewalt. Gerade für die menschliche Gewalt weist sie auf wichtige Ebenen hin.

270 Vgl. R. Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg im Breisgau 1983.

271 Vgl. S. Eder, *Gewalt in der Bibel. Begrifflichkeit – Verstehenshilfen – Perspektiven*, in: PZB 19 (2010) 1–34.

1. Keine heile Welt: Die Bibel entwirft nicht einfach eine heile Welt, sondern zeigt sehr ehrlich, wie unmenschlich und brutal Menschen miteinander umgehen. Dadurch wird den Lesenden in gewisser Weise ein Spiegel vorgehalten.
2. Gewalt zur Sprache bringen: Gewalt wird nicht verschwiegen oder tabuisiert, sondern offen zur Sprache gebracht und wahrgenommen.
3. Ein Gott der Rache? Gewalttexte werden oftmals in Zeiten erlittener Gewalt situiert. So zum Beispiel auch die Klagepsalmen, in denen das lyrische-Ich seinem/ihrem Zorn Luft macht, Gewalt benennt und aus seiner/ihrer Ohnmacht heraus zu Gott schreit. Dieser aggressive Klageschrei setzt Kraft frei und ist Zeichen dafür, dass die Hoffnung auf ein rettendes Eingreifen Gottes im betenden Ich weiterhin besteht. Die Rache wird an Gott delegiert. Dieses rächende Gottesbild ist in manchen Situationen das einzige, das leidenden Menschen noch bleibt, um ihren Protest auszudrücken.
4. Selbsterkennungstexte: Die Texte zeigen uns, wie gewaltfähig wir selbst sind. Insofern sind die Texte sehr wohl auch für unsere Belehrung geschrieben, um uns unserer eigenen Untiefen, wie es Fuchs ausdrückt, bewusst zu werden.
5. Gewalt im Geschlechterverhältnis: Gewalt ist auf Täter- und auf Opferseite sehr stark männlich dominiert, wie verschiedenste Statistiken zeigen. Sie gehört zur Konstruktion von Männlichkeit immer noch (mehr oder weniger) dazu. Wird diesem Muster nicht entsprochen, also werden Frauen zu Täterinnen (Jael, Judit, ...), reagieren Lesende heute oft besonders schockiert.
6. Gewalt im Gottesbild: Diese sieht sie als Bearbeitung erlittener Gewalt.
7. Überwindung von Gewalt: Die Bibel erzählt in der Sprache der Verheißung vom Ende der Gewalt, vom Frieden, der sowohl unter den Menschen als auch unter den Tieren herrschen wird.

Müllner²⁷² weist auf die Wichtigkeit hin, die eigenen Kontexte in Europa zu reflektieren und bei der Aktualität des Gewaltthemas nicht mit dem moralischen Zeigefinger auf andere zu zielen. Weiters sieht sie die Herausforderung, eine angemessene kanonische Hermeneutik zu diesem Themenbereich zu entwickeln. Müllner zeigt auf, dass die Texte, die Gewalt gegen Frauen schildern, meist in der Exegese nicht berücksichtigt werden und wenn doch, eher beiläufig behandelt werden. Um das Thema Gewalt und Geschlecht näher zu untersuchen, macht sie auf vier Fragestellungen aufmerksam:

- Rezipienten und Rezipientinnen
- die Stimme des Textes
- Frauen als Täterinnen
- Frauen als Opfer

272 Vgl. I. Müllner, Gewalt 1997 (s. Anm. 160).

Sie weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass es sowohl negativ bewertete weibliche Gewalt gibt (Isebel, Atalja), wie auch positiv bewertete Gewalt von Frauen (Judit, Jael). »Die Texte die gewalttätige Frauen präsentieren, machen es unmöglich, auf dem Vorurteil zu beharren, daß Frauen friedfertiger wären als Männer.«²⁷³ Aber sie macht auch darauf aufmerksam, dass Frauen in weit höherem Maße als Männer Opfer einer bestimmten Art von Gewalt, nämlich sexualisierter Gewalt, werden.²⁷⁴

Viele Exeget/inn/en nähern sich den Gewalttexten aus der historischen Perspektive bzw. von ihrem literarischen Hintergrund her. Dabei geht es meist nicht so sehr um Hermeneutik als eher um eine Klärung der Kontexte. Diese Untersuchungen laufen laut Baumann Gefahr gewaltlegitimierend zu wirken. Wenn diese Untersuchungen auf der Stufe der Erklärung stehen bleiben und nicht noch zu einer Deutung (hier ist Hermeneutik vonnöten) weitergehen, erscheint die Erklärung oft als Interpretation und wirkt so legitimierend. Historische Klärungen sind nützlich und wichtig, sie tragen viel zu einem angemessenen Verständnis der Texte bei. Nichtsdestoweniger ist es bedeutsam, Erklärungen als solche wahrzunehmen und nicht mit Interpretationen zu verwechseln. Eine weitere Problematik der historischen Erklärungsmodelle liegt darin, dass durch die Entlarvung von Texten als fiktional, die Problematik der Gewalt als gelöst erscheint. Baumann weist aber richtig darauf hin: »das Problem bleibt bestehen, es stellt sich nur auf einer anderen Ebene«²⁷⁵. Außerdem sollten die Texte nicht gelesen werden, ohne auch ihre Wirkungsgeschichte im Blick zu haben. Sie sind leider in ihrer Rezeptionsgeschichte oft zur Legitimierung von Gewalt (Kreuzzüge, Conquista, Shoah) herangezogen worden und erscheinen uns heute gerade darum besonders problematisch. Die Wirkungsgeschichte der Texte bestimmt unser Verstehen wesentlich mit.

Unter dem Begriff »ethische Kritik« fasst Baumann die Infragestellung des Gottesbildes durch heutige ethische Maßstäbe zusammen. Dieser Ansatz entspringt vor allem der »imitatio«-Theologie, durch welche die Nachfolge Christi auf alle drei göttlichen Personen angewandt wurde und so die Nachahmung göttlicher Handlungen nahelegt. Gott wird, vor allem philosophisch inspiriert, als höchste Moralinstanz gesehen, und somit erscheint jedes aggressive Tun Gottes als völlig undenkbar. Es ist wichtig sich vor Augen zu führen, dass im Alten Orient für Gottheiten völlig andere Regeln galten als für Menschen. Eine Gottheit wurde nicht als Vorbild gesehen und ihre Handlungen waren nicht als Handlungsanleitung gedacht.

273 I. Müllner, *Gewalt* 1997 (s. Anm. 160) S. 7.

274 Vgl. I. Müllner, *Gewalt* 1997 (s. Anm. 160).

275 G. Baumann, *Gottesbilder* 2006 (s. Anm. 103) S. 77.

Daran anschließend ergibt sich eine weitere Strategie mit den Gewalttexten umzugehen: die Andersartigkeit oder Rätselhaftigkeit Gottes zu betonen. Das biblische Gottesbild erscheint zerrissen und rätselhaft, weil wir menschliche Maßstäbe an eine göttliche Person anlegen. Diese Perspektive ist oft als Impuls gegen die Engführung des Gottesbildes auf den Aspekt der Liebe hin zu sehen. Problematisch dabei ist allerdings, dass bei der Rätselhaftigkeit stehen geblieben wird. Gott liegt nicht völlig jenseits unseres Verstehens und darum sollte zumindest der Versuch unternommen werden, ein Gottesbild zu umreißen.

Als letzte Strategie führt Baumann die Suche nach innerbiblischen Gegenstimmen auf. Hier wird auf der literarischen Ebene gearbeitet, vor allem mit semantischen oder motivlichen Verbindungen, aber auch mit generell gewaltkritischen Texten der Bibel. Die Heilige Schrift wird in ihrer Vielstimmigkeit wahrgenommen, bzw. der innerbiblische Diskurs wird durch diese Perspektive gewürdigt. Aber es besteht die Gefahr, die Texte gegeneinander aufzurechnen und so unangenehme Texte einfach »aufzuheben« bzw. deren Gewalt gar nicht richtig wahrzunehmen.²⁷⁶

Baumann weist darauf hin, dass die von ihr vorgestellten Deutungen auf verschiedenen Ebenen liegen und nicht alle überzeugende Hermeneutiken liefern. Grundsätzlich lassen sich zwei Grundstrategien feststellen. Die erste bezeichnet Baumann als »implizit hermeneutisch«. Hier wird versucht, durch Erklärungen von Geschichte und kulturellem Hintergrund die Gewalt in den Texten plausibel zu machen. Die »explizit hermeneutischen« Ansätze sehen die Hauptproblematik nicht im Text selbst, sondern in seiner Auslegung. Wendet man auf kriegerische Texte keine legitimierende oder nachahmende Hermeneutik an, so ist es nicht mehr möglich, die Texte für einen Gewaltaufruf zu gebrauchen. Baumann plädiert für eine Mischung aus beiden Strategien im Sinne von »Erklärung« und »Interpretation«.²⁷⁷ Sie wendet sich gegen ein Verschweigen und damit indirektes Tabuisieren der Gewalt und für eine Opferhermeneutik. Für das konkrete Arbeiten am Text schlägt sie einen Fünf-Schritt vor:

1. historische Einbettung (inkl. Frage nach der Gewalterfahrung hinter dem Text)
2. religionsgeschichtliche Kontextualisierung
3. inneralttestamentliche Anknüpfungen
4. literarische Kontextualisierung (Gegenstimmen)
5. Auslegung in heutiger Zeit

Bei der Auslegung empfiehlt Baumann zu versuchen, möglichst nahe am Verständnis der Autoren und Autorinnen zu interpretieren. Dabei nimmt sie an, dass jeder Gewalttext zur Verarbeitung eines konkreten Gewalterlebnisses ge-

276 Vgl. G. Baumann, *Gottesbilder 2006* (s. Anm. 103).

277 Vgl. G. Baumann, *Gottesbilder 2006* (s. Anm. 103).

dient hat. Somit soll die Auslegung immer aus der Perspektive des Opfers geschehen.²⁷⁸

Ich unterstütze Baumanns Ansatz, wenn sie sagt, dass die Gewalttexte keine Randtexte der Bibel sind, keine bloßen Einsprüche gegen die wichtigere Zentralbotschaft (vgl. Brueggemann), sondern sie die Texte als »Teil der Zentralbotschaft« liest.²⁷⁹ Die Gewalttexte gehören auch zu der Botschaft der Bibel und sind, solange es Gewalt gibt, leider auch aktuell.

Andere Exeget/inn/en stellen hingegen sehr wohl die Frage, inwieweit die gewalttätigen Züge des AT offenbarungsrelevant sind. Seidl verweist auf die Unterscheidung von *Dei Verbum* 15, dass die Aussagen der Bibel in zeitbedingte und zeitlose differenziert werden sollen. Daraus zieht er für das Thema der Gewalt den Schluss, dass diese nie als Norm oder Glaubensinhalt absolut gesetzt wird. Er versucht durch konkrete Beispiele aufzuzeigen, dass die biblische Rede von Gewalt oft Kritik an derselben ist und Entwürfe oder Modelle geboten werden, sie zu überwinden.²⁸⁰

Eine gute Frage, die Scoralick im Vergleich verschiedener Auslegungen stellt, ist: »Wie lässt sich das ›Allzumenschliche‹ vom Theologischen unterscheiden?«²⁸¹ Oft werden die Bilder, die ein Psalm ausdrückt, mit dem menschlichen Gefühlsleben verglichen. Sie dürfen zwar gefühlt, aber nicht ausgelebt werden. Diese Gefühle sind demnach aber menschlich und sollen nicht theologisiert werden. Bei Ps 137 ist also ein menschliches Gefühl beschrieben, dem aber keine Handlung folgen darf und nicht der Wunsch an tatsächlich göttliches oder messianisches Handeln. Deutungen, die auf die Gefühlswelt des Menschen rekurrieren, gehen laut Scoralick an der Intention des Textes vorbei. Der Psalm drückt die Hoffnung aus, dass Gott seine Gerechtigkeit durchsetzen kann und wird. Scoralick weist mit Othmar Keel darauf hin, dass die Kleinkinder, die am Felsen zerschlagen werden sollen, möglicherweise genauso symbolisch zu verstehen sind wie deren Mutter, die Tochter Babylon.²⁸² Es ist bemerkenswert, dass Lesende heute *Gewaltbilder* anscheinend kaum als Sprachbilder wahrnehmen, sondern fast automatisch, die textlich dargestellte Gewalt als reale Gewalt ansehen. Es wird bei Gewalt in Texten von der Bildebene zur Realität (oder zu einem »soll«) gesprungen, auch wenn dieser Sprung keinen Anhaltspunkt im Text hat. Möglicherweise wäre es ertragreich der Frage nachzugehen, was diese Tendenz über *uns* aussagt. Im Psalm wird die Hoffnung auf ein Ende der Macht Babylons

278 Vgl. G. Baumann, *Gottesbilder* 2006 (s. Anm. 103).

279 Vgl. G. Baumann, *Gottesbilder* 2006 (s. Anm. 103).

280 Vgl. T. Seidl, *Gewalt* 2006 (s. Anm. 163).

281 R. Scoralick, *Gerechtigkeit und Gewalt*. Psalm 137 in kanonischer Lektüre, in: N. C. Baumgart/M. Nitsche (Hrsg.), *Gewalt im Spiegel alttestamentlicher Texte* (Erfurter theologische Schriften 43), Würzburg 2012, 123–137 S. 124.

282 Vgl. R. Scoralick, *Gerechtigkeit* 2012 (s. Anm. 281).

geweckt. Diese Macht soll tatsächlich enden, ausgedrückt ist dies allerdings metaphorisch. Das Bild des »Kinder Zerschlagens« drückt nicht aus, wie das Ende real sein soll, sondern ist symbolischer Ausdruck der vollständigen Vernichtung. »Die drastische Kriegshandlung kann durchaus als Bild für einen in der Realität ganz anders verlaufenden Vorgang stehen. Die Bildsprache stellt jedoch in jedem Fall den Ernst dessen vor Augen, worum es hier geht.«²⁸³ Ebach macht in seiner Untersuchung die Differenzierung zwischen tatsächlich historisch geschehener Gewalt und literarischer, also konstruierter oder fiktiver Gewalt deutlich. Julia O'Brien macht zudem darauf aufmerksam, dass es nicht nur von Bedeutung ist, die textlich dargestellte Gewalt in ihrer Fiktionalität wahrzunehmen, sondern auch noch weiter nach ihrer Funktion zu fragen. Gewalt in der Kunst, dabei bezieht sie sich auf Film, Literatur und den Bibeltext, kann auf verschiedene Weisen funktionieren. Gewalt kann sowohl der psychologischen Integration dienen, ein Gleichnis sein oder aber den Rahmen zum Verständnis kultureller Werte bilden.²⁸⁴

Viele Versuche, die Hermeneutik bei Gewalt zu kategorisieren wurden schon unternommen. Auch ich möchte versuchen, einen Überblick über die Möglichkeiten der Lesestrategien zu geben. Dabei ist es mir wichtig die Vielfalt aufzuzeigen, unsere Vorentscheidungen (Vor-Urteile) und Bewertungen sichtbar zu machen und klar zwischen göttlicher und menschlicher Gewalt zu trennen. Es passt natürlich nicht jede Hermeneutik auf jeden Text, doch es soll gezeigt werden, dass es für jeden Text eine Vielzahl an Möglichkeiten der Interpretation gibt. Mein Versuch ist die Darstellung der Hermeneutiken als Baumdiagramm.

4 Der Hermeneutikbaum – göttliche Gewalt

»Es geht vielmehr darum,
hermeneutische Prämissen und methodologische Wege aufzuzeigen,
die eine theologisch verantwortbare Rede
über göttliche Gewalt ermöglichen.«²⁸⁵

Mein Versuch die Hermeneutiken bei Gewalttexten zu kategorisieren und darzustellen zielt darauf, die vielen Möglichkeiten aufzuzeigen und zugleich unsere Vorentscheidungen bezüglich Gottesbild und Bewertung der textlich dargestellten Gewalt sichtbar zu machen. In diesem ersten Schritt behandle ich nur die

283 R. Scoralick, *Gerechtigkeit* 2012 (s. Anm. 281) S. 131.

284 Vgl. J. M. O'Brien, *Violent Pictures, Violent Cultures? The ›Aesthetics of Violence‹ in Contemporary Film and in Ancient Prophetic Texts*, in: J. M. O'Brien/C. Franke (Hrsg.), *The Aesthetics of Violence in the Prophets* (LBS 517), New York 2010, 112–130.

285 B. Obermayer, *Göttliche* 2014 (s. Anm. 13) S. 27.

göttliche Gewalt. Dabei unterscheide nicht nach Opfergruppen, sondern ordne nach unseren heutigen Bewertungen und Vorentscheidungen (nicht die Bewertungen der Textwelt!). Das Baumdiagramm ist deskriptiv und wertet die Hermeneutiken nicht. Die Zusammenstellung zeigt lediglich, welche Lesestrategien auf welche Vorentscheidungen zurückzuführen sind und nicht, welche »vertretbar sind« und welche (meiner Ansicht nach) heute abgelehnt werden sollten. Die Grafik möchte einen groben Überblick über die gesamten hermeneutischen Möglichkeiten bei göttlicher Gewalt geben und zeigen auf welche Annahmen die verschiedenen Auslegungen aufbauen.

Die Enden der Äste sind bewusst offen, da sich hinter jeder Hermeneutik wiederum ein eigener Kontext und teilweise eine ganze theologische Welt verbirgt. Zudem könnten bei vielen Ästen gewiss noch feine Unterschiede durch weitere Verästelungen dargestellt werden. Jede Nuance darzustellen scheint mir nicht sinnvoll, da es einerseits fast unmöglich ist und andererseits nicht der Übersichtlichkeit dient. Ziel des Baumes ist es, die vielfältigen Möglichkeiten sichtbar zu machen und ein Bewusstsein für unsere Vorentscheidungen zu schaffen. Bibeltexte sind, wie Bechmann so schön plastisch beschreibt, »keine russische Puppe, aus der ein verborgener, immer gleicher Sinn ans Tageslicht geholt werden müsste«,²⁸⁶ sondern lassen eine Vielzahl von Perspektiven und Interpretationen zu.

Der Baum macht vieles sichtbar und kategorisierbar, hat aber natürlich auch seine ganz klaren Grenzen. Ich habe versucht, die möglichen Hermeneutiken so vollständig wie möglich aufzuzeigen, bin mir aber bewusst, dass sich zwischen den verschiedenen schematisch aufgezeigten Richtungen noch viele weitere Facetten und Varianten befinden. Ich hoffe, damit einen Beitrag zum Bewusstsein der vielen Möglichkeiten des Umgangs und einer intensiveren Reflexion unserer Vor-Urteile und Bewertungen zu leisten.

4.1 Beschreibung des Hermeneutikbaumes (göttliche Gewalt)

Die Hermeneutiken, die auf göttliche Gewalt angewandt werden, sind vielfältig und sehr verzweigt. Beim Versuch sie zu kategorisieren hat sich die Darstellungsweise als Baumdiagramm ergeben, welches klar darstellen kann welche Hermeneutik aus welcher Vorannahme (z. B. Bewertung der Gewalt) entspringt. Thema dieses ersten Gewalthermeneutikbaums ist nur die göttliche Gewalt. Menschliche Gewalt in der Bibel braucht oftmals andere Hermeneutiken als göttliche, deshalb möchte ich diese beiden unterscheiden und nacheinander bearbeiten.

286 U. Bechmann, *Bibel* 2005 (s. Anm. 74) S. 109.

Ganz unten am Stamm des Baumes findet sich eine Strategie, die zwar keine Hermeneutik im engeren Sinn ist, aber nicht unterschätzt werden darf: das Ausblenden oder Übergehen der problematischen Texte.

Der erste Ast auf dem Weg nach oben ist die Allegorie. Diese Auslegungsweise habe ich deswegen so tief unten angesetzt, da sie m. E. auf einer anderen Ebene liegt als die anderen. Sie ist noch vor der ersten entscheidenden Verzweigung anzusiedeln, der Frage, ob ein Gott, der »Gutes« und »Böses« tut, ein Widerspruch ist.

Wird dies mit »ja« beantwortet, ergeben sich vier mögliche Hermeneutiken, die in ihrer Radikalität jeweils gestuft sind. Die Wesenstheologie geht von einem philosophischen Gottesbild aus, in dem Gott nicht emotional, »böse« oder seinen Plan ändernd gedacht werden kann. Ein weiterer sehr radikaler Weg ist es, den Gewalttexten die Inspiration abzuschreiben und sie einfach zu streichen. Dazu zählt beispielsweise auch die Position Markions, der im alttestamentlichen bzw. aggressiven Gott eine andere Gottheit sieht, als die liebende, barmherzige des NT. Eine abgeschwächte Form davon wird auch heute direkt und indirekt in der Kirche vertreten. Die Texte werden zwar als inspiriert anerkannt, aber als »nicht wertvoll« für Liturgie und Belehrung bewertet. Erst kürzlich hat die Bibelkommission in ihrem Schreiben²⁸⁷ auf diese Weise wieder die Streichung von Versen und ganzen Texten aus der Liturgie gerechtfertigt. Eine weitere Form, die Texte zu entwerten, ist die Gewaltgeschichte der Bibel als Entwicklung vom noch gewalttätigen AT hin zum höheren, friedlich-liebenden NT zu deuten. Dabei wird man aber weder den Texten gerecht, noch unserer Geschwisterreligion, dem Judentum. In all diesen Deutungen findet sich eine klare Wertung wieder, was wahr bzw. falsch ist, oder eben wertvoll oder nur eine archaische Vorstufe. Die Gewalttexte werden dabei klar relativiert und eigentlich gar nicht näher behandelt.

Beantwortet man die erste große Frage des Stamms mit »nein«, bejaht man ein differenziertes, vielschichtiges Gottesbild. Je nachdem wie die Gewalt Gottes bewertet wird, ergeben sich vier weitere Verästelungen. Die Gewalt kann »neutral« gesehen werden, positiv, negativ oder als Hinweis auf die Rätselhaftigkeit Gottes.

Letzteres entspricht altorientalischen Vorstellungen, die Götter nicht als Vorbilder, sondern als »die ganz Anderen« wahrnahmen. Menschliche Vorstellungen und Schemata waren nicht auf Götter anwendbar. Zu diesem Ansatz kann auch die negative Theologie gezählt werden. Ein anderer Aspekt der Rätselhaftigkeit der göttlichen Gewalt ist die martyriale Hermeneutik. Diese Lesart wird vor allem bei den Gottesknechtliedern angewandt bzw. beim Leiden von Gerechten.

287 Vgl. *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Inspiration 2014 (s. Anm. 87).

Die positive Bewertung der Gewalt führt zu weiteren Verzweigungen. Eine davon ist der Grund für viele unserer Probleme mit dieser Thematik und verantwortlich für viele Schrecken der Geschichte: die Nachahmungshermeneutik. Diese kann auch als Täterhermeneutik entlarvt werden und darf meiner Ansicht nach nicht auf Gewalttexte angewandt werden.

Eine weitere Auslegungsstrategie habe ich mit »Weil-Rechtfertigung« benannt. Hier wird die Gewalt positiv gesehen, weil sie ein gutes, höheres Ziel verfolgt und Reaktion auf Unrecht ist, d.h. Gerechtigkeit wieder herstellt. Zu dieser Strategie zählt auch die Delegation der Gewalt an Gott. Dadurch kann der Mensch Verantwortung abgeben. Gott ist Richter und Exekutive, nicht der Mensch.²⁸⁸ Ein weiterer Ast der positiven Bewertung ist der befreiungstheologische Ansatz. Gewalt wird aus der Perspektive der Opfer als befreiende, rettende Gewalt wahrgenommen. Diese Opferhermeneutik macht die göttliche Gewalttätigkeit als Rettung erfahrbar, sie hat positive Auswirkungen. Hier handelt Gott gegen die Feinde/innen der Opfer gewalttätig, im Unterschied zur »klassischen« Opferhermeneutik, bei der Gewalt gegen die Opfer angewandt wird.

Eine weitere Perspektive Gottes Gewalttätigkeit »positiv« zu lesen, ist es, sie als Ausdruck seiner Geschichtsmächtigkeit zu sehen. Gott ist nicht nur allmächtig, sondern auch all-gewaltig. Die Erinnerung an sein Eingreifen in die menschliche Geschichte ist zugleich Hoffnung, dass Gott wieder eingreifen kann und wird.

Wird Gewalt negativ beurteilt, ergeben sich vier weitere Äste der Hermeneutik, die sich in der Stärke der Ablehnung graduell etwas unterscheiden. Hierbei finde ich bemerkenswert, dass all diese Ansätze vor allem von der feministischen Exegese her kommen. Feministische Exegetinnen waren bei der Hermeneutik von Gewalttexten (menschlicher und göttlicher Gewalt) federführend. Durch das Interesse an der Opfergruppe der Frauen wurde das Thema Gewalt schon sehr früh in seiner Wichtigkeit wahrgenommen und viele Leseweisen der Texte begründet. Eine Strategie ist es, die Texte »gegenzulesen«. Es wird empfohlen, Sprachbilder aufzulösen und die reale Gewalt, die hinter dem Bild steht bzw. die Opfer sichtbar zu machen. Weiters wird das Lesen der Texte als Erinnerungsarbeit gesehen und dahingehend als widerständiger Akt gewertet. Auf eine weitere bemerkenswerte Zugangsweise weist Renate Jost in ihrem Artikel zu feministischen Hermeneutiken hin.²⁸⁹ Gewalttexte können auch als »Subjekt eines Exorzismus« betrachtet werden. Nicht ganz so diplomatisch ausgedrückt könnte man

288 Dazu zählen beispielsweise die Aufforderungen in manchen Psalmen, Gott möge doch aufstehen und gewaltsam gegen die Feinde vorgehen. Siehe auch: »Ärgernis Rachewünsche« und »Hermeneutikbaum menschliche Gewalt«.

289 Vgl. R. Jost, Feministisch-exegetische Hermeneutiken des Ersten Testaments, in: H. Utschneider/E. Blum (Hrsg.), Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006, 255–273.

auch sagen, dass der Text ein böser Dämon ist, dessen man sich entledigen muss. Dies geschieht durch Beklagen und Loslösen von den negativen Auswirkungen des Textes.

Eine weitere Möglichkeit ist die Opferhermeneutik, welche die Texte aus der Perspektive der Opfer liest, sich mit ihnen solidarisiert, bzw. die Gewalttexte als Verarbeitung von erlittener Gewalt wahrnimmt.

Die dritte Perspektive bewertet die göttliche Gewalt zwar negativ, rechtfertigt sie aber (»Aber-Rechtfertigung«), da sie (1) Reaktion auf Unrecht ist, (2) in einem Verhältnis zur begangenen Sünde steht (oder sogar nachsichtig ist) und (3) auf ein höheres Ziel ausgerichtet ist.

Eine weitere Möglichkeit ist das Einspielen von Gegentexten, welche die Hoffnung auf Frieden und Gewaltlosigkeit stärken.

Der vierte große Ast geht mit einer (mehr oder weniger) neutralen Sichtweise an die göttliche Gewalt heran. Hier unterscheide ich weitere vier Möglichkeiten, nämlich: kulturell, historisch, kanonisch und anthropologisch. Dem kulturellen Ast habe ich keine weiteren Verzweigungen hinzugefügt. Er hängt eng mit dem historischen zusammen und interpretiert die göttliche Gewalt aus dem altorientalischen Hintergrund heraus. Historisch werden die Gewalttexte einerseits als »Kind ihrer Zeit« gesehen, bzw. auch als Herrschaftskritik oder Wunsch eines unterdrückten Volkes interpretiert.

Dem anthropologischen Ast ordne ich die Anwendung von Girards Theorie (Schwager²⁹⁰) zu, sowie den Ansatz von Schwienhorst-Schönberger²⁹¹, der Gewalt als Erste Hilfe sieht. Diese wird zwar von Gott immer wieder angewandt (AT wie NT), doch läuft seine generelle Strategie auf Gewaltüberwindung hinaus. Weiters finden sich hier noch der soziologische und der psychologische Ast, welcher sich weiter in die Ebenen der Figuren, der Autorenschaft und der Lesenden differenzieren lässt.

Der letzte Ast der »neutralen« Beurteilung ist der kanonische, der versucht, das Phänomen der Gewalt in gesamtbiblischer Perspektive zu sehen. Hier unterscheide ich eine spezifisch christliche oder Christus-zentrierte Lesart und die Strategie, die Gewalttexte der Bibel als »Parabel« oder »Gleichnis« zu sehen. Dies schlägt beispielsweise Craigie²⁹² vor, wird aber auch in der Patristik angewandt und von der Bibelkommission verwendet. Dieser Ast kann in einzelnen Auslegungen sehr nahe an die Entwicklungshermeneutik kommen, die zur Relativierung des AT führt.

290 Vgl. R. Schwager, Sündenbock 1994 (s. Anm. 15).

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

292 Vgl. P. C. Craigie, Problem 1978 (s. Anm. 172).

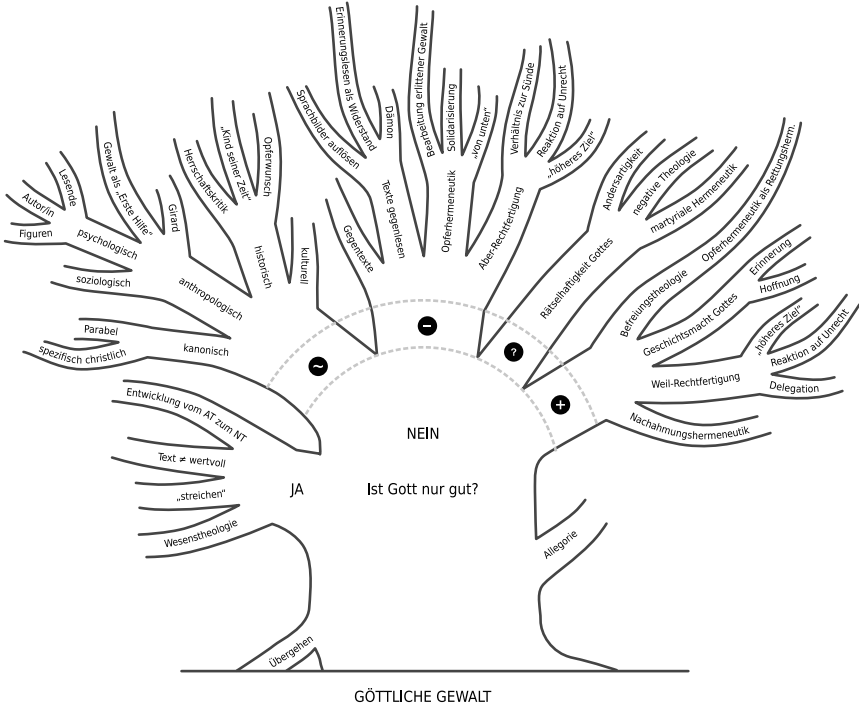


Abbildung 3: Hermeneutikbaum – göttliche Gewalt

4.2 Hermeneutiken

Nicht jeder Lesestrategie kann hier ganz detailliert nachgegangen werden; aber nach dem kurzen Überblick über das Baumdiagramm mit seinen Verästelungen soll nun noch einmal näher auf jeden einzelnen Ast eingegangen werden.

4.2.1 Übergehen der Texte

Das Übergehen von Texten oder das bewusste Nicht-Beachten von deren Schwierigkeiten stellt eigentlich keine Strategie dar, mit den Texten umzugehen, denn genau das wird ja hierbei vermieden. Da diese Strategie aber doch sehr verbreitet ist, soll in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden.

In der Pastoral kann man das Übergehen in der Liturgie oft beobachten. Die »schwierigen« Texte werden bei der Predigt nicht behandelt. Manchmal geht es sogar so weit, dass zwar der herausfordernde Text behandelt wird, aber die »heiklen« Verse ausgespart werden.

Von diesem bewussten Übergehen der Gewalttexte möchte ich aber eine Facette noch unterscheiden: Bibellesen als Auswahlprozess. Hier sei vor allem auf einen Artikel von Bechmann²⁹³ verwiesen, die darauf aufmerksam macht, dass für jede Zeit, jede Epoche, jede Gemeinschaft bestimmte Bibeltex-te prägend sind, während andere nur eine geringe Rolle spielen. Das gilt natürlich auch heute.

4.2.2 Allegorie

Die allegorische Deutung göttlicher Gewalt geschieht meist auf einer ganz anderen Ebene, weswegen diese Lesestrategie sehr weit unten anzusetzen ist. Die Gewalt an sich wird hier meist unproblematisch gesehen und durch die allegorisch gedeutete Opfergruppe (Sünden, Versuchungen, Satan, ...) gerechtfertigt. Göttliche Gewalt gegen beispielsweise Menschen wird in dieser Lesart als Kampf gegen das Böse an sich wahrgenommen. Dadurch ist göttliche Gewalt hier eigentlich immer positiv gesehen, aber eben auf einer anderen Ebene, als unsere Deutungen heute meist befinden.

Am Beispiel des Buches Josua zeigt Noort auf, dass das verheißene Land nicht für ein reales Gebiet steht, sondern für das himmlische Vaterland oder das neue Leben des getauften Christen, der neu getauften Christin.²⁹⁴

4.2.3 Ist Gott nur gut?

Die erste große Gabelung geschieht durch eine grundsätzliche Frage an das Gottesbild. Können wir einen Gott, der nicht nur gut ist, sondern auch gewalttätig handeln kann, denken? Wenn wir Gott als gut, zornig, barmherzig, gewalttätig usw. bezeugen können, führt das zu einem facettenreichen Gottesbild. Denken wir Gott als nur gut, nur lieb und nur barmherzig,²⁹⁵ können wir die Gewalttaten Gottes bzw. seinen Zorn nicht in unser Gottesbild integrieren. Diese Entscheidung führt uns zu einem einseitigen Gottesbild.

4.2.3.1 Entweder-Oder

Eine Reihe von Kriegshandlungen werden den ersten beiden Königen Saul und David zugeordnet. Die militärische Gewalt Davids wird nur indirekt bewertet, nämlich in 2 Sam 8,6 und 8,14. An diesen Stellen heißt es, dass David die Unterstützung Gottes hatte und sich durch die Kämpfe einen Namen machte. Dietrich sieht diesen Umstand problematisch. Er versucht die Situation zu ent-

293 Vgl. U. Bechmann, *Bibel* 2005 (s. Anm. 74).

294 Vgl. E. Noort, *Josua* 1998 (s. Anm. 163).

295 Vgl. H. Kessler, *Töten für Gott? – Die neue Monotheismuskritik*, in: T. Klosterkamp/F. J. Stendebach (Hrsg.), *Wohin du auch gehst. Festschrift für Franz Josef Stendebach OMI*, Stuttgart 2005, 256–269.

schärfen, indem er darauf verweist, dass sich die positive Bewertung Gottes möglicherweise nur auf das Endergebnis, nicht aber auf den Weg dorthin bezieht. Das würde aber bedeuten »der Zweck heiligt die Mittel«. Ein solcher Ansatz muss hinterfragt werden. Dietrich sieht sich zwischen den Alternativen, entweder an einen blutrünstigen Gott glauben zu müssen, oder diese Texte zugunsten des Gottes der Liebe als mehr menschlich und weniger göttlich einzuordnen.²⁹⁶

Ich bin der Ansicht, dass diese »Entweder-Oder« Sicht gefährlich ist und in weiterer Folge unausweichlich zu Markions Lehre führt. Gegen diese Tendenz sollte mit passgenauen und gut überlegten Hermeneutiken vorgegangen werden.

Wie zu Beginn schon von Schweitzer²⁹⁷ festgestellt wurde, geht das gegenseitige »Ausspielen« vom guten und bösen Gott gleichermaßen an den biblischen Texten und den psychologischen und pädagogischen Erkenntnissen vorbei. Ein reifer Glaube zeichnet sich mitunter eben auch dadurch aus, beide Seiten Gottes in ein Gottesbild integrieren zu können.

Auch Krahe kann mit dem Bild Gottes als Krieger nur schwer umgehen und bringt (neben anderen Gesichtspunkten) eine »Entweder-Oder-Hermeneutik« ins Spiel. »Ein Gott schließlich, der sich selbst in die Ohnmacht eines Gekreuzigten herabgelassen hat, kann nicht gleichzeitig die Kanonen segnen.«²⁹⁸ Sie versucht dem Problem offenbarungstheologisch aus dem Weg zu gehen, indem sie darauf hinweist, dass die Bibel ja keine »Tonaufzeichnung der Stimme Jahwes« ist, sondern nur eine Spiegelung der Ereignisse. Auch wenn sie es nicht ausspricht, scheint es hier fast so, als wären die »unmoralischen Texte« eher dem Menschenwort und die moralischen, rein guten Texte eher dem Gotteswort zuzuordnen.²⁹⁹

Zu einem noch drastischeren Urteil kommt Lüdemann in seinem Resümee des Buches »Das Unheilige in der Heiligen Schrift«. Er kritisiert in zwölf Punkten die evangelische Kirche und den christlichen Glauben (jeder Konfession) auf vielen Ebenen und lässt dabei auch Glaubensgrundsätze nicht aus. Ich greife hier nur einige für das Schriftverständnis relevante Punkte heraus. Die Tatsache, dass die Kirche auf dem Wort Gottes gründet, wird von ihm scharf in Frage gestellt. Er ist der Ansicht, dass die Bibel kein festes Fundament ist, da sie nur eine menschliche Sammlung von Schriften ist (Kanonbildung), sie von menschlicher Autorschaft stammt, also der Inspirationsgedanke überholt und auch die Einheit von irdischem und auferstandenem Jesus nicht gegeben ist, da Lüdemann die Auferstehungserscheinungen auf rein psychologische Phänomene zurückführt. Damit entmachtet er das Wort Gottes völlig und sieht die

296 Vgl. W. Dietrich/C. Link, Willkür 2002 (s. Anm. 129).

297 Vgl. F. Schweitzer, Kinder 2011 (s. Anm. 77).

298 S. Krahe, Kinder 1999 (s. Anm. 220) S. 54.

299 Vgl. S. Krahe, Kinder 1999 (s. Anm. 220).

einzig Zukunft der Bibel in einer von klarer Vernunft geleiteten Perspektive, in der diese drei Punkte in die Praxis umgesetzt werden und den Umgang mit der Bibel und unser Glaubensbekenntnis verändern.³⁰⁰

4.2.3.2 Entwicklung von AT zu NT

Fuchs unterstellt der Bibel vom Lernprozess Gottes zu berichten, der von Gewalt und Vernichtung (Sintflut) zu einer Wandlung Gottes führt und weiter zum Gottesknecht bzw. zum Kreuzestod Jesu geht. Er stellt dies so dar, als sei diese Entwicklung vom gewalttätigen zum gewaltfreien Gott ganz klar in der Bibel nachzulesen.³⁰¹ Meiner Ansicht nach ist das biblische Zeugnis sehr viel facettenreicher und sollte nicht auf solche Grundstrukturen festgeschrieben werden.

Schon Wright³⁰² bringt das Buch Josua als Gegenbeispiel, das trotz seiner Gewalthandlungen nicht als primitive Theologie abgetan werden kann und darf. Es sieht darin alte Quellen, deuteronomistische Theologie und den verbindenden Bogen zum Exodusgeschehen. Im Zentrum steht für Wright Gottes All-Gewalt. Nicht die Menschen siegen oder werden zu Helden, sondern nur Gott ist der erfolgreiche Krieger. Diese Erzählungen haben eine klare theologische Aussage, sie sind eine »dramatic illustration of the power, grace and justice of God«.³⁰³

Nicht nur im wissenschaftlichen Diskurs, sondern vor allem in der Pastoral und in den »Vorurteilen« der Menschen findet sich die Auffassung, dass es innerbiblisch eine Entwicklung vom gewalttätigen, primitiven AT zum friedlich-liebenden NT gibt. Darauf verweist auch Jürgen Ebach³⁰⁴ im Zusammenhang mit der Wahrnehmung göttlicher Rache. Diese Zuschreibungen spiegeln sich nicht nur in der Hermeneutik der Gewalttexte, sondern auch im Schriftverständnis (AT–NT) wider. Das Verhältnis AT–NT kann auf verschiedene Weisen beschrieben werden. Zenger³⁰⁵ zeigt drei Modelle auf, die weder dem Selbstverständnis der Bibel noch dem des Judentums entsprechen.³⁰⁶ Eine auf allen Ebenen passendere Verhältnisbestimmung schlägt Zenger mit dem *Dialog- oder*

300 Vgl. G. Lüdemann, *Unheilige* 1996 (s. Anm. 209).

301 Vgl. Fuchs, *Belehrung* 2011 (s. Anm. 63).

302 Vgl. E. G. Wright, *Old Testament* 1969 (s. Anm. 60).

303 E. G. Wright, *Old Testament* 1969 (s. Anm. 60) S. 126.

304 Vgl. J. Ebach, *Erinnerungen* 1993 (s. Anm. 245).

305 Vgl. E. Zenger, *Die Heilige Schrift der Juden und Christen*, in: Ders. (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh Bd. 1,1), Stuttgart⁵ 2004, 12–35.

306 *Substitutionsmodell*: Hier übernimmt die Kirche die Position Israels. Substitutionshermeneutisch werden Positionen, des AT lediglich als negatives Kontrastbild für das Neue verwendet, welches als ganz neue und ganz andere Botschaft verstanden wird. *Relativierungsmodell*: In diesem Modell wird das AT lediglich als Diener für das NT gesehen, es bereitet auf die eigentliche und endgültige Offenbarung Jesu vor. Hier herrscht das Verheißung-Erfüllungsschema vor. Das AT ist die Verheißung, die im NT erfüllt wird. *Selektionsmodell*: Das AT ist der Same, aus dem von Anfang an die Blüte des NT intendiert war.

Diskursmodell vor. Für eine christlich-jüdische Bibelhermeneutik ist es nötig, das Alte Testament zuerst in seiner Eigenständigkeit, also unabhängig vom Neuen Testament wahrzunehmen und erst in einem zweiten Schritt die gesamtbiblische Perspektive einzunehmen. Aufgabe und Ziel des Bibellesens muss sein, die unterschiedlichen Kontexte wahrzunehmen und miteinander ins Gespräch zu bringen. Die Theozentrik ist allen gemeinsam, sie kommt in verschiedenen historischen, soziologischen und anthropologischen Kontexten zur Sprache. Durch diese Herangehensweise wird deutlich gemacht, dass sich das Christentum und das Judentum auf gleicher Augenhöhe begegnen.³⁰⁷ Liest man die Gewalttexte des AT aus der Perspektive der Entwicklung vom wilden zum liebenden Menschen, so hat ein großer Teil der Bibel nach Lohfink nur noch »exotischen Museumswert«.³⁰⁸ Und Ebach weist zudem darauf hin, dass die Differenzen im Gottesbild zwischen dem Matthäusevangelium und dem Josuabuch nicht größer sind, als jene zwischen Jona und Ester oder der Johannesoffenbarung und der Bergpredigt.³⁰⁹

Eine ganz andere Sicht bietet Volz.³¹⁰ Er spricht vom »Dämonischen« in Gott, das er als einen wichtigen Teil sieht. Dabei wird erkennbar, dass man auch im AT an einigen Stellen damit gerungen hat bzw. versucht wird, das Dämonische aus Gott herauszunehmen. Diese Züge Gottes sieht er aber als die entscheidende Entwicklung, die nicht überwunden werden muss, sondern von der wir heute noch lernen können. Die Hermeneutik von Volz beschreibt zwar auch eine Entwicklung, zielt aber genau auf das Gegenteil der hier dargestellten Entwicklungshermeneutik ab. Es handelt sich um zwei verschiedene Vorgänge. Während Volz zu beschreiben versucht, wie im Monotheismus ein Gott für Gutes wie Böses verantwortlich ist, versucht die Entwicklungshermeneutik die Gewalttexte zu relativieren. Die Sicht von Volz wäre möglicherweise ein eigener Ast bei der positiven Bewertung der Gewalt oder ein Teilaspekt der kanonischen oder kulturellen Hermeneutik.

4.2.3.3 *Inspiziert, aber nicht wertvoll*

Im dritten Teil des Schreibens widmet sich die Bibelkommission einigen Herausforderungen der Bibelauslegung. Neben historischen Fragestellungen werden auch ethisch-soziale Probleme behandelt. Die Artikel 125–131 befassen sich mit der Gewalt in der Heiligen Schrift. Dass Texte der Gewalt für Leser und Leserinnen heute oft anstößig sind, wird richtig erkannt. Als erste Maßnahme der katholischen Kirche wird dann sogleich die Streichung dieser Texte in der Li-

307 Vgl. E. Zenger, *Heilige* 2004 (s. Anm. 305).

308 N. Lohfink, *Gewalt* 1983 (s. Anm. 36) S. 35.

309 J. Ebach, *behutsam* 1995 (s. Anm. 107).

310 Vgl. P. Volz, *Dämonische* 1924 (s. Anm. 173).

turgie genannt. Es wird zwar betont, dass die systematisch weggelassenen Verse und Texte genauso inspiriert sind wie die restliche Heilige Schrift, aber sie werden als für die Belehrung und Erziehung als nicht nützlich angesehen. Dem möchte ich widersprechen! »Gewalt wirkt besonders deplatziert, wenn sie im Gebet auftritt [...]«³¹¹ Dieser Wahrnehmung stimme auch ich zu, nicht aber den Konsequenzen, wenn es weiter heißt, dass es aus diesem Grund *klug* ist, all dies aus der Liturgie zu streichen. Um den Gläubigen trotz der Streichungen einige Hinweise zu geben, werden unter den Artikeln 128–131 einige Erklärungen zu den sogenannten Fluchpsalmen angeführt. Einerseits können drastische Bilder die Emotionen des lyrischen-Ichs zum Ausdruck bringen und von Lesenden heute als »Schrei der Märtyrer« gebetet werden, andererseits liegt darin das Vertrauen, dass Gott Gerechtigkeit schaffen wird und dem Bösen in der Welt ein Ende bereitet. Weiters wird ein spirituelles Verständnis empfohlen. So soll entdeckt werden, dass es sich bei den Attacken der Feinde/innen nicht um physische, sondern um Angriffe auf das geistliche Leben handelt.

4.2.3.4 *Wesenstheologie*

Baumann weist darauf hin, dass gerade Ansätze, die mit einem philosophischen Gottesbild (Gott ist gut, Gott ist einer, ...) an die Bibeltexte herantreten, also eine Wesenstheologie verfolgen, mit Gewalttexten bzw. den Emotionen Gottes ihre Schwierigkeiten haben und sie deswegen ausschließen oder als überholt darstellen.³¹²

4.2.4 Gott ist »gut« und »gewalttätig«

Beantwortet man die eingangs gestellte Frage nach dem Gottesbild mit »nein«, dann kann Gott zornig und liebend, barmherzig und gewalttätig sein. So ist ein sehr vielschichtiges, facettenreiches, vielleicht auch ambivalentes Gottesbild möglich. Und: »Als Bestandteil des Kanon müssen auch die Gewalttexte der Bibel prinzipiell auswählbar bleiben, [...]«³¹³ und dürfen nicht einfach gestrichen oder verschwiegen werden. Die Spannung, die Gottes gewalttätiges Eingreifen auslöst, gilt es auszuhalten und nicht aufzulösen. Auch wenn Janowski auf die Überwindung der Gewalt verweist, so bleibt biblisch doch die helle neben der dunklen Seite Gottes stehen und macht unsere Glaubenstradition aus.³¹⁴

Auf diesem großen Ast wird nun eine weitere Ebene der Differenzierung eingeführt, nämlich die der Bewertung der Gewalt. Diese Ebene behandelt unsere

311 *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Inspiration 2014 (s. Anm. 87) Artikel 128.

312 Vgl. G. Baumann, *Gottesbilder* 2006 (s. Anm. 103).

313 U. Bechmann, *Bibel* 2005 (s. Anm. 74) S. 111.

314 Vgl. B. Janowski, *Gott* 2012 (s. Anm. 261).

Urteile heute bzw. unsere Möglichkeiten uns dem Text zu stellen. Diese Ebene fragt nicht nach textinternen Bewertungen bzw. wird hier auch nicht der Frage nachgegangen, wie Erstlesende oder die Autorenschaft die Gewalt bewertet haben. Es ist eine rein deskriptive Ebene, hier werden keine normativen Urteile über Gewalt gefällt. Es wird jede mögliche Lesestrategie aufgeführt, auch jene, die ich ablehne und für gefährlich halte.

4.2.5 Positive Bewertung

Wird die Darstellung göttlicher Gewalt positiv beurteilt, die Gewalt also als etwas Wünschenswertes angesehen (in mehr oder weniger starkem Maß), dann ergeben sich vier mögliche Lesestrategien, die zum Teil sehr eng miteinander verzahnt sind. Diese Strategien halte ich teilweise für sehr problematisch.

4.2.5.1 Nachahmungshermeneutik

Hier wird davon ausgegangen, dass das göttliche Handeln ein Vorbild für unser Tun sei. Meiner Ansicht nach sind wir im Christentum durch die »imitatio Christi« bzw. die Nachfolgetheologie besonders anfällig für diese fatale Hermeneutik. Die Nachfolge Christi wurde auf die anderen göttlichen Personen übertragen, und so kam es zu der problematischen Sichtweise, dass man auch die Taten Gottes nachahmen sollte und wie Gott Feinde/innen vernichten und Völker aus dem eigenen Land vertreiben soll. Diese Leseweise lehne ich strikt ab. Sie entspricht meiner Ansicht nicht dem christlichen Verständnis der biblischen Botschaft.

4.2.5.2 Weil-Rechtfertigung

Gottes Gewalt kann positiv gesehen werden, weil sie (1) ein höheres Ziel verfolgt, (2) Unrecht bestraft oder (3) eben auch die Menschen davor bewahrt, selbst gewalttätig zu werden (Delegation).

Gottes (auch gewaltsames) Eingreifen bedeutet Hoffnung gegen das Unrecht. Er hält Gericht über die Frevler/innen, wie auch über die Völker und vergilt nach den Taten. Durch dieses gewaltsame Eingreifen wird *Schalom* wieder hergestellt. Um den Frieden erneut zu etablieren, muss der, der ihn zerstörte, aufgehalten werden. Ziel der Kriege, die Gott auch gegen sein eigenes Volk führt ist es, die »Schalomlosigkeit« zu zerbrechen. Klement rechtfertigt hier die Gewalt Gottes gegen sein Volk mit dem Hinweis auf ein höheres Ziel.³¹⁵

315 Vgl. H. Klement, Krieg und Frieden im Alten Testament. Ein Thesenpapier, in: H. Klement/J. Steinberg (Hrsg.), Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments (Bibelwissenschaftliche Monographien 15), Wuppertal 2007, 199–210.

Huber betont im Blick auf die Johannesoffenbarung neben der Opferhermeneutik und der Geschichtsmacht Gottes das Delegationsprinzip, welches in Offb 6,16 vorkommt. Nicht die Menschen sollen die geforderte Rache und Strafe verhängen, sondern Gott ist der Richter. Es ist allein seine Aufgabe, Gerechtigkeit wieder herzustellen.³¹⁶

Die Gewalttätigkeit Gottes hat positive Aspekte, insofern sie Gerechtigkeit wieder herstellt, befreit und Frevler/innen bestraft. In diesem Licht sind auch die neutestamentlichen apokalyptischen Texte zu lesen. Ich ergänze noch, dass in diesem Licht genauso die alttestamentlichen apokalyptischen Texte zu lesen sind. Die Gewalttexte der Bibel sind laut Fuchs ein »Erinnerungsposten«, dass Gott eingreifen kann und endgültig auch einmal eingreifen wird.

Im Bereich der Fluchpsalmen rekurriert Fuchs darauf, dass hier Gewalt an Gott delegiert wird. In diesen Zusammenhang zitiert er Röm 12,17–21 (»lasst Raum für den Zorn Gottes«³¹⁷). Die Rache Gottes soll somit unterbinden, dass selbst Rache geübt wird, und wirkt so gewaltmindernd.³¹⁸ Das Delegationsprinzip schafft eine gewisse Entlastung für die von Menschen gewünschte Gewalt, aber was ist, wenn Gott diesen Wünschen entspricht und zwar gerecht aber auch gewalttätig richtet?

4.2.5.3 Gottes Geschichtsmacht

Gott ist nicht fern, sondern ein Gott, der in die Geschichte eingreift, sie verändert und gestaltet. Diese geschichtliche Involvierung Gottes geschieht mitunter gewalttätig.³¹⁹

»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.«³²⁰

Der Sieg, den Jesus durch seinen Kreuzestod gewonnen hat, ist zwar gewalttätig gewesen, aber im Sinne des Erleidens und nicht des Antuns. Damit ist Hubers Meinung nach die Gewalt überwunden.³²¹ Auch Miranda betont in seiner Theologie, dass die kriegerischen Züge Gottes vor allem als Ausdruck seiner

316 Vgl. K. Huber, Schrei 2011 (s. Anm. 231).

317 Bibelzitate werden nach der Einheitsübersetzung (1980) präsentiert, wie sie Bible Works 9 wiedergibt. Vgl. M. Bushell/M. Tan/G. Weaver, Bible Works 9. Software for Biblical Exegesis and Reserarch, Norfolk 2011.

318 Vgl. O. Fuchs, Belehrung 2011 (s. Anm. 63).

319 Vgl. B. Janowski, Gott 2012 (s. Anm. 261).

320 K. Huber, Schrei 2011 (s. Anm. 231) S. 166.

321 Vgl. K. Huber, Schrei 2011 (s. Anm. 231).

Macht und seiner Geschichtsmächtigkeit zu verstehen sind. Dabei verweist er auch, wie Huber, auf das Ziel der Gewaltüberwindung.³²²

Craigie stellt zwei Sichtweisen von Gott als Krieger heraus. Wenn Gott als geschichtsmächtig geglaubt wird und Krieg in der Geschichte der Menschheit, damals wie heute, immer wieder eine Rolle spielt, so muss sich Gott in Beziehung setzen. Gott nimmt an diesen Kriegen aktiv aus zwei unterschiedlichen Motiven teil: Erlösung und Gericht. Dadurch wird Gott zum Krieger. Die zweite Perspektive, die Craigie betont, ist die der Hoffnung. Könnte der Mensch Gott nur erfahren, wenn er gänzlich ohne Sünde und Fehler ist, so würden wir Gott gar nicht kennen.

»God as a Warrior is a conception which proclaims to mankind, in the most forceful language, that even in his human dilemma, with the concomitant human sin, he may seek for God and find him. God's presence in such a situation (war, for example) will not justify it or make it holy, but it does provide hope in a situation of hopelessness.«³²³

Kritisch gegenüber einer Hermeneutik, die zu sehr die Macht und Größe Gottes hervorhebt, positioniert sich Werbick. Er spricht ironisch vom »Super-Adon Israels«³²⁴ und möchte darauf hinweisen, dass die Betonung dieses Gottesbildes, der »Herr-Gott-Ideologie«, Teil einer verheerenden Geschichte war und ist. Demgegenüber verweist er auf Jesus, den Gekreuzigten.³²⁵ Ganz anders sieht Krahe aus antiker Perspektive die kriegerische Bekräftigung der Macht Gottes. Sie meint, dass die antiken Schriftsteller/innen sich nicht vor den Alternativen Krieg und Frieden sahen, sondern vor Gottesmacht und Menschenmacht. Die Betonung der Ersteren bot dem Größenwahn und so manchen Anmaßungen der Menschen Inhalt.³²⁶

4.2.5.4 Befreiungstheologie

Diese Lesart versteht sich kontextuell und legt den Bibeltext im konkreten Kontext heute lebender, unterdrückter oder armer Menschen aus. Dadurch ist die Perspektive von unten, aus der Sicht der Machtlosen festgelegt. Diese Hermeneutik möchte mit Hilfe des Textes die Lebenssituationen verändern. Die ausgelegten Texte zeigen Gott oft als den, der sich auf die Seite der Armen, Unterdrückten und Sklaven stellt. Bevorzugte Texte sind die Exoduserzählung, Davids Sieg gegen Goliath, sowie die prophetische Sozialkritik.³²⁷ Horst Rzep-

322 Vgl. J. P. Miranda, Einführung 2008 (s. Anm. 148).

323 P. C. Craigie, Problem 1978 (s. Anm. 172) S. 43.

324 J. Werbick, Bilder 1992 (s. Anm. 61) S. 97.

325 Vgl. J. Werbick, Bilder 1992 (s. Anm. 61).

326 Vgl. S. Krahe, Kinder 1999 (s. Anm. 220).

327 Vgl. M. Oeming, Biblische Hermeneutik. Eine Einführung (Einführung Theologie), Darmstadt ²2007.

kowski sieht den Exodus nicht nur als wichtigen Text, sondern als »Schlüsselbegriff für das Verständnis und die Interpretation der ganzen biblischen Botschaft.«³²⁸

Der Befreiungstheologische Ansatz kann m.E. auch als eine Form der Opferhermeneutik gesehen werden. Es ist eine Lesestrategie, die den Blick der Benachteiligten der Welt hat. Sie kann angewandt werden, wenn die Lesenden sich mit den Opfern menschlicher Gewalt identifizieren können und dann aber durch die göttlichen Gewalt gerettet werden. Die Schilfmeererzählung ist ein Beispiel dafür. Gottes Gewalt gegen die Ägypter wird aus der Perspektive der geretteten Israelit/inn/en gelesen, die göttliche Gewalt ist Rettung für sie.

Die vier Äste der positiven Bewertung hängen, wie eingangs erwähnt, eng zusammen. So kann die »Weil-Rechtfertigung« durchaus einer Nachahmungshermeneutik entspringen, genauso aber auch einem befreiungstheologischen Ansatz. Die Erinnerung und Hoffnung auf die Geschichtsmacht Gottes, das Bekenntnis seiner »All-Gewalt« kann durchaus positiv sein, aber genauso schnell zur Legitimation von Gewalt als »Herr-Gott-Ideologie« missbraucht werden.

Die Nachahmungshermeneutik möchte ich ganz klar verwerfen. Die anderen Lesestrategien halte ich für durchaus möglich, würde allerdings mit einer Hermeneutik des Verdachts vorgehen und sorgfältig prüfen, wie im Einzelnen ausgelegt wird.

4.2.6 Rätselhaftigkeit Gottes

Zwischen den Ästen der positiven und der negativen Bewertung der Gewalt ist ein besonderer Ast eingefügt: die Rätselhaftigkeit Gottes. Diese Leseweisen bewerten die Gewalt nicht, oder zumindest nicht unbedingt, sind meiner Ansicht nach aber auf einer anderen Ebene als die sogenannten »neutralen« Lesestrategie. Diese vielleicht seltsame Zwischenposition soll auch durch die Stellung im Baum zum Ausdruck gebracht werden.

4.2.6.1 *Gottes Andersheit*

Fischer versucht die feindliche Erfahrung des lyrischen-Ichs mit Gott in den Psalmen durch Gottes Rätselhaftigkeit und seine Andersheit zu erklären.³²⁹ Dieser Ansatz geht davon aus, dass Gott ganz anders ist, unser Denken und unsere Bewertungsstrukturen weit übersteigt und dessen Handeln auch von uns Menschen nicht nachgeahmt werden soll. In diese Denkstruktur (und die

328 H. Rzepkowski, Der Gott, der befreit. Zum Gottesbild der Theologie der Befreiung, in: C. Modehn (Hrsg.), Christen entdecken die Freiheit. Notwendige Anstöße aus Lateinamerika, Stuttgart 1976, 58–67 S. 59.

329 Vgl. G. Fischer, Theologien 2012 (s. Anm. 150).

Hermeneutik der Geschichtsmächtigkeit Gottes) reiht sich Carvalho ein, wenn sie sagt: »[...] I want a God who cares enough to be angry, involved enough to do something, and divine enough to accomplish what humans shouldn't even try.«³³⁰

4.2.6.2 *Martyriale Hermeneutik*

Weiters kann bei einigen Texten eine martyriale Hermeneutik angewandt werden. Dazu gehören Texte wie der Kreuzestod Jesu, der Gewalt erleidet und sie als Liebe wieder gibt. Fuchs ist der Meinung, dass die christliche Einstellung zur Gewalt eine martyriale sei.³³¹ Carvalho weist darauf hin, dass beispielsweise die Gottesknechttexte die Lesenden dazu einladen, sich selbst ein Urteil zu sprechen und die Gewalt anzuerkennen.³³²

4.2.6.3 *Negative Theologie*

Hier könnte man meiner Ansicht nach das große Feld der negativen Theologie ansiedeln, die mit dem Verweis darauf, dass Gott der ganz Andere ist, für uns Menschen rätselhaft erscheint, in eine ganz andere Sprechweise über Gott führt. Diesen großen Bereich hier zu entfalten, würde den Rahmen sprengen, doch der Verweis erscheint mir wichtig, um zu sehen, in welche Richtungen und zu welchen Fachbereichen der Baum noch weiterwachsen kann.

4.2.7 Negative Bewertung

Wird die Gewalt negativ bewertet, ergeben sich wiederum vier Linien, den Texten zu begegnen. Da heute Gewalt eigentlich fast generell verurteilt und negativ bewertet wird, sind diese Lesestrategien in gegenwärtigen Veröffentlichungen sehr häufig anzutreffen. An dieser Stelle soll nochmals erwähnt werden, dass es sich bei der Kategorie der Bewertungen um unsere Urteile handelt, und nicht um die der Textwelt. Die Züchtigung von Kindern, die von der Textwelt als normale oder sogar wünschenswerte Erziehungshandlung gesehen wird, wird heute scharf verurteilt.

4.2.7.1 *Aber-Rechtfertigung*

Bei dieser Lesestrategie wird Gewalt zwar als negativ bewertet, aber die Negativität durch Hinweise auf die Motivation auch wieder relativiert. Eine Möglichkeit ist es, auf die Hinordnung auf ein höheres Ziel zu verweisen, die Gewalt im Verhältnis zur Sünde zu sehen oder als Reaktion auf Unrecht, also zur Wieder-

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

331 Vgl. O. Fuchs, *Belehrung* 2011 (s. Anm. 63).

332 Vgl. C. Carvalho, *Beauty* 2010 (s. Anm. 1).

herstellung von Gerechtigkeit zu rechtfertigen. In dieses Schema passen die drei Grundregeln zum Verständnis göttlicher Gewalt, die Fischer in seinem Buch »Theologien des Alten Testaments« gibt.³³³

4.2.7.2 Opferhermeneutik

Damit ist gemeint, den Blickwinkel der Opfer von Gewalttaten einzunehmen, sich mit ihnen zu solidarisieren und durch die Texte selbst erlittene Gewalt bearbeitbar zu machen.

Opferhermeneutik – »von unten«

In der Johannesoffenbarung wird facettenreich und in großem Ausmaß Gewalt für die Zukunft angekündigt. Dabei wird nicht nur die Gewalt der widergöttlichen Mächte geschildert, sondern auch auf Seiten Gottes wird mit Gewalt nicht gespart. Die göttliche Gewalt gegen die Feinde/innen wird drastisch geschildert und vom Text her positiv bewertet. Huber meint sogar, dass er geradezu zu nachahmenden gewalttätigen Handlungen einlade. Er ist sich nicht sicher, ob die Problematik des Textes mit verantwortlicher Hermeneutik vollständig aufgelöst werden kann. Aber er weist darauf hin, dass die Wirkungsgeschichte der Offenbarung selten Anstoß für Gewalttaten war, sondern eher als Bestärkung in drohender Gefahr gelesen wurde. Diese Perspektive »von unten« betont auch Huber. Er meint, dass die Texte vor allem aus der Marginalisierung drohender Gewalt, aus erfahrener Unterdrückung gelesen werden sollen.³³⁴

Obermayer weist in seiner Dissertation darauf hin, dass in Jesaja nie das Volk Israel zum Werkzeug göttlichen Gewalthandels wird, sondern immer auf Seiten der um Hilfe rufenden Opfer steht. Nur aus dieser Perspektive sollen die zuweilen schockierenden Gewaltbilder Gottes gelesen werden.³³⁵

Opferhermeneutik – Solidarisierung

Im Hebräischen gibt es keinen Begriff, der explizit »Vergewaltigung« bezeichnet. So wie ein eigenständiger Begriff fehlt, so fehlt auch das Konzept Vergewaltigung. Zumindest gibt es laut Ulrike Bail³³⁶ keines, das an der Wahrnehmung der

333 Vgl. G. Fischer, Theologien 2012 (s. Anm. 150). Das Problem göttlicher Gewalt versucht Fischer durch drei Punkte zu relativieren:

- 1) Die Gewalt Gottes ist immer eine Reaktion auf Unrecht. Er handelt nicht grundlos, sondern reagiert auf menschliche Sünden.
- 2) Die Gewalt Gottes steht in einem Verhältnis zu dieser Sünde bzw. diesem Unrecht. Gott handelt meist sogar nachsichtig.
- 3) Die Gewalt Gottes ist immer auf ein »höheres Ziel« gerichtet. Gott reagiert nicht einfach seine Wut ab oder handelt aus Eigeninteresse, sondern er verfolgt ein bestimmtes Gut.

334 Vgl. K. Huber, Schrei 2011 (s. Anm. 231).

335 Vgl. B. Obermayer, Göttliche 2014 (s. Anm. 13).

336 Vgl. U. Bail, Schweigen 1998 (s. Anm. 160).

Frauen ansetzt. Zu den Versen 4–6 in Psalm 55 meint sie, dass es um die Solidarität mit dem Gewaltopfer geht. Ich verstehe Bail hier so, dass sie den Text vor allem aus der Opferperspektive liest. Mit dieser Hermeneutik ist Gottes Gewalt gegen die Feinde/innen unproblematisch und wird nicht näher thematisiert. Bail beschäftigt sich mit Gewalt unter Menschen, genauer mit der sexuellen Gewalt gegen Frauen. Bis auf diesen kleinen Absatz kommt göttliche Gewalt nicht in den Blick. Auch Eder³³⁷ betont, dass Gewalttexte immer mit der Perspektive der Solidarisierung mit den Opfern gelesen werden sollten.

Opferhermeneutik – Bearbeitung erlittener Gewalt

Was muss ein Mensch erlebt haben, um sich Gott gewalttätig vorzustellen? Eder sieht (mit vielen anderen Exegeten und Exegetinnen) in der Bearbeitung erlittener Gewalt eine Möglichkeit, die Gottesbilder der Gewalt zu verstehen. Somit ist dieses Gottesbild für Menschen, die heute Gewalt erleben, meist weniger problematisch oder sogar hilfreich, als für Menschen, die in Sicherheit, Frieden und Wohlstand leben.³³⁸ Frank Crüsemann spielt Erkenntnisse aus der Traumaforschung am Buch Ijob durch. Er beschreibt Ijob als einen durch Schicksalsschläge, Gewalt und Krankheit traumatisierten Mann, der durch Klage und Anklage mit seinem Schicksal ringt. Crüsemann hebt die Folgerungen für die Seelsorge besonders hervor. Dass seine Freunde mit Ijob sieben Tage schweigen, sieht er als wichtiges Modell für die Seelsorge. Die Erklärungsversuche der Freunde helfen nicht, aber deren Solidarität und Ijobs Akzeptanz des Geschehenen. Diese beiden Weichenstellungen ermöglichen die Gnade echter Gottesbegegnung.³³⁹ Auch Renate Jost³⁴⁰ zeigt am Beispiel der Debora bzw. Jaels, welche Bedeutung die Geschichte bzw. Geschichten und Rituale generell für die Traumabewältigung haben können. Es gibt nicht nur Texte, die bei der Bewältigung helfen, sondern auch solche, die als Traumaliteratur bezeichnet werden können. Als solches sieht Poser³⁴¹ beispielsweise das Ezechielbuch. Auch David Garber³⁴² weist darauf hin, dass Traumaliteratur typischerweise einen wiederholenden Stil hat, oft mit

337 Vgl. S. Eder, *Gewalt 2010* (s. Anm. 271). sowie vgl. G. Baumann, *Gottesbilder 2006* (s. Anm. 103). und vgl. I. Müllner, *Gewalt 1997* (s. Anm. 160).

338 Vgl. S. Eder, *Gewalt 2010* (s. Anm. 271).

339 Vgl. F. Crüsemann, *Der Gewalt nicht glauben. Hiobbuch und Klagepsalmen – zwei Modelle theologischer Verarbeitung traumatischer Gewalterfahrungen*, in: F. Crüsemann/L. Schottroff (Hrsg.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag*, Gütersloh 2004, 251–268.

340 Vgl. R. Jost, *Debora in der neuen Welt. Trauma, Heilung und die Bibel*, in: F. Crüsemann/L. Schottroff (Hrsg.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag*, Gütersloh 2004, 269–292.

341 Vgl. R. Poser, *Ezechielbuch 2012* (s. Anm. 155).

342 Vgl. D. G. Garber, *Trauma Theory and Biblical Studies*, in: *Currents in Biblical Research 14* (2015) 24–44.

verschiedenen Bedeutungen gespielt wird und »Risse« in der Sprache festgestellt werden können.

Ohne diese Wirkung der Texte zur Traumabewältigung relativieren zu wollen, möchte ich hier die Frage stellen, ob jeder/jede der/die sich Gott (auch) gewalttätig vorstellt, selbst Opfer einer Gewalttat gewesen sein muss. Michel stellt außerdem die Frage, ob es wirklich reicht, aggressive Gottesbilder »nur als subjektiv notwendige für ›Notleidende‹ zu konzidieren oder ob darin nicht doch Gott selbst in seiner unaufhebbaren Fremdheit und Andersheit zum Ausdruck kommen kann.«³⁴³ Ohne bestreiten zu wollen, dass diese Texte relevant für die eigene Biografie und Situation fruchtbar gemacht werden können und helfen, Gewalterfahrungen zu verarbeiten, ist er doch der Ansicht, dass wir die Texte »unter Wert verkaufen«, wenn wir sie darauf reduzieren.³⁴⁴

4.2.7.3 *Texte gegenlesen*

Eine Strategie, die eng mit der Opferhermeneutik »verwachsen« ist, ist das Gegenlesen der Gewalttexte.

Texte gegenlesen: Erinnerungslesen als widerständiger Akt

Hier ist als Beispiel Ilse Müllner³⁴⁵ zu nennen, die die Wichtigkeit der Erinnerung an die Opfer betont und das Lesen dieser Texte als aktives Erinnerungsgeschehen betrachtet, das zum widerständigen Akt wird. Gerade im Zusammenhang mit sexualisierter Gewalt betont auch Baumann³⁴⁶ die Bedeutung der Erinnerung an die Gewaltopfer. Die Erzählung von Jiftachs Tochter macht eine weitere Form der Erinnerung sichtbar. Die Erinnerung der Gewalt wird nicht nur durch das Lesen der Texte, sondern auch als Volksbrauch bzw. Frauenritual wachgehalten.³⁴⁷

Texte gegenlesen: Sprachbilder auflösen

Im Zusammenhang mit dem Erinnern und Aufdecken von Gewalt bringt Baumann das Stichwort »resisting the metaphors« ein. Damit ist gemeint, dass Metaphern nicht als solche ausgelegt werden, sondern versucht wird, der Gewalt, die hinter dem Sprachbild steht, Raum zu geben. Jede Gewaltmetapher verweist auf eine mögliche reale Gewalttat im Hintergrund, diese soll sichtbar gemacht und erinnert werden.³⁴⁸

343 A. Michel, Gott 2003 (s. Anm. 7) S. 348.

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

345 Vgl. I. Müllner, Gewalt 1997 (s. Anm. 160).

346 Vgl. G. Baumann, Gottesbilder 2006 (s. Anm. 103).

347 Vgl. I. Müllner, Klagend laut werden. Frauenstimmen im Alten Testament, in: G. Steins (Hrsg.), Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000, 69–86.

348 Vgl. G. Baumann, Gottesbilder 2006 (s. Anm. 103).

Texte gegenlesen: Exorzismus

Jost beschäftigt sich ausführlich mit den verschiedenen Hermeneutiken innerhalb der feministischen Exegese. Dabei weist sie darauf hin, dass Aktualisierungen, die zumeist nicht der wissenschaftlichen Exegese zugerechnet werden, auch eine bedeutende Rolle spielen. Aktualisierungen sind nicht immer klar von wissenschaftlicher Exegese zu trennen, und es muss sogar gefragt werden, ob diese Differenzierungen wirklich immer gut sind. Auch die Aktualisierung oder Applicatio kann methodisch transparent und nachvollziehbar dargestellt werden. Texte, in denen von Gewalt gegen Frauen erzählt wird, zu Gewalt aufgefordert oder von einem gewalttätigen Gottesbild berichtet wird, können nach Majorie Proceter-Smith als »Subjekt eines Exorzismus« gesehen werden. Dabei werden die negativen Auswirkungen des Textes beklagt und der Versuch gemacht, sich davon zu lösen.³⁴⁹

4.2.7.4 Gegentexte

Gegen das Vorurteil, das alttestamentliche Gottesbild sei vor allem von Rechtskategorien und einem starken Machtdenken geprägt, bringt Seidl Beispiele der Reue Gottes und seines Erbarmens trotz schwerer Vergehen. Auch gegen das Bild Gottes als Krieger zeigt er Gegentexte auf bzw. stellt sie anderen Gottesbildern gegenüber.³⁵⁰ Miranda sieht in der Verwendung von Gegentexten einen wichtigen hermeneutischen Schlüssel zu Gewalttexten. Er ist der Ansicht, dass die Gewalttexte durch ihre Gegenentwürfe korrigiert werden sollen.³⁵¹

4.2.8 »Neutrale« Bewertung

Der letzten Ast ist mit »neutral« überschrieben. Dabei sind die Anführungszeichen bewusst gesetzt, denn inwieweit wir überhaupt neutral an ein Thema herangehen können, bleibt natürlich zu hinterfragen. Gerade das Thema Gewalt lässt eine neutrale Positionierung kaum zu. Bei all den angeführten Hermeneutiken dieses Astes wird zumindest im Ergebnis sehr wohl die Gewalt bewertet, aber wie dies ausfällt, bleibt auf dem Weg dorthin zuerst noch offen.

4.2.8.1 Kulturelle Hermeneutik

Die kulturelle Hermeneutik ist eng mit der historischen verbunden, deswegen soll hier nur mit einem Beispiel auf die Rezeption von altorientalischen Ikonographien verwiesen werden. Für altorientalische Gottesbilder ist das militärische Engagement prägender Bestandteil der Theologie. In Darstellungen sieht man

349 Vgl. R. Jost, *Feministisch* 2006 (s. Anm. 289).

350 Vgl. T. Seidl, *Gewalt* 2006 (s. Anm. 163).

351 Vgl. J. P. Miranda, *Einführung* 2008 (s. Anm. 148).

häufig, wie eng verflochten die politische und die mythische Dimension des Krieges gedacht wurden. Obermayer weist auf eine ägyptische Darstellung hin, in der die Gottheit Moth den Bogen des Pharaos führt und Gottheit und König gemeinsam die feindlichen Krieger besiegen. Es ist bemerkenswert, dass Israel trotz der vielen militärischen Niederlagen an der Geschichtsmächtigkeit Gottes und seiner Einzigheit und Stärke festhielt. Angesichts der altorientalischen Denkstrukturen stellt dies eine Innovation dar.³⁵²

4.2.8.2 Historische Hermeneutik

Diese Hermeneutik legt Wert auf die geschichtliche Verortung der Texte und versucht die Gewalt aus dem Blickpunkt der historischen Gegebenheiten verstehbar zu machen. Janowski weist auf die Wichtigkeit dieser Kontextualisierung hin. Diese soll die Gewalt nicht relativieren oder gar wegerklären, sondern »in ein Netz von Bezügen« spannen. So wird ein Zugang zu den Texten möglich, ohne ihr Skandalon verwischen zu müssen.³⁵³ Eine historische bzw. sozialgeschichtliche Hermeneutik fragt zudem nach den konkreten sozialen und politischen Gegebenheiten der biblischen Welt. Dabei ist die Frage zu stellen, wem die Darstellungen, wie der Text sie vornimmt, nützen. Welche Absichten verfolgt der Text, und für welche Gruppe war dies hilfreich? Die politische Dimension der Texte muss wahrgenommen, aber auch ideologiekritisch angefragt werden.³⁵⁴ Die Problematik der Texte kann durch die historische Perspektive aber auch »wegerklärt« werden. Dass Gott als Krieger auftritt und für sein Volk kämpft, ist »Ausdruck des zeitbedingten mythischen Verständnisses«.³⁵⁵ Den Texten, in denen Gott als Krieger dargestellt wird, nimmt Seidl den Stachel, indem er sie als zeitbedingte altorientalische Vorstellung einordnet.³⁵⁶

Ob diese historische Relativierung so wirklich möglich ist, möchte ich mit Lüdemann hinterfragen. Am Beispiel des »heiligen Krieges« fragt dieser, ob die zumindest teilweise Fiktionalität das Problem auflöst. Diese Frage beantwortet er negativ, da das Ärgernis, dass Gewalt »empfohlen« wird ja weiterhin besteht. Das Problem ist weniger auf der Ebene Realität-Fiktionalität zu suchen, sondern liegt in der Befürwortung der Gewalt, bzw. in der Tatsache, dass ein solches Handeln nicht kritisch gesehen oder kommentiert wurde. Verschärft wird die Problematik noch weiter, da der Bann im Zusammenhang mit Gott selbst steht und nicht nur auf die Gewaltverfallenheit der Menschheit zurückzuführen ist.

Auch die Deutung des Exodus von Utzschneider befasst sich mit dem Themenkreis »Historizität – Fiktionalität«. Er meint, dass der Exodus als Epos ge-

352 Vgl. B. Obermayer, *Göttliche* 2014 (s. Anm. 13).

353 Vgl. B. Janowski, *Gott* 2012 (s. Anm. 261).

354 Vgl. M. Oeming, *Hermeneutik* 2007 (s. Anm. 327).

355 T. Seidl, *Gewalt* 2006 (s. Anm. 163) S. 426.

356 Vgl. T. Seidl, *Gewalt* 2006 (s. Anm. 163).

dacht werden kann, so wie Hegel ihn in seiner Ästhetik definiert. Die Erzählung ist demnach fiktiv, aber umso »historischer« ist die Typik des Epos, da echte Erfahrungen von Not und Migration in dieser Geschichte verdichtet werden. Mit dieser Verdichtung können sich Gruppen, die Unterdrückung erlebt haben, identifizieren, sie ist Strategie des Epos.³⁵⁷

Nicht nur die mögliche Fiktionalität macht es schwer, die Texte historisch klar einzuordnen, auch die Rückschlüsse aus den Texten auf eine bestimmte Entstehungszeit sind mit Vorsicht zu benennen. O'Brien³⁵⁸ zeigt mit ihrem Versuch, die Gewalttexte Nahums mit der Filmtheorie in Dialog zu bringen, dass die textlich dargestellte Gewalt nicht geradlinig in Korrelation mit einem bestimmten sozialen Setting bzw. einer bestimmten Zeit gebracht werden kann. Wie die Filmgeschichte zeigt, kann auch 50 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges dieser und dessen Rechtfertigung filmisch noch Thema sein. Andererseits können Gewaltdarstellungen, seien sie nun in Film oder Literatur, darauf hinweisen, dass Gewalt Teil des kulturellen Vokabulars ist, Gewalt als Lösung für Probleme gesehen wird oder die Schreiber/innen und Filmemacher/innen künstlerisch Lust auf gewalthaltige Darstellung haben. Mit ihren Untersuchungen zeigt sie, dass ein gewalthaltiger Text nicht unbedingt in einer kriegerischen Zeit geschrieben werden muss und man deshalb mit allzu konkreten Verortungen der Texte vorsichtig umgehen sollte.³⁵⁹

4.2.8.3 Anthropologische Deutungen

Girards Ansatz und Schwagers Anwendung auf die Bibel

Girards Analysen zur Gewalt stehen wesentlich auf der Beobachtung der Dynamik von Tragödien. Die auftretenden Helden sind zumeist anfangs Verfechter des Rechts, möglicherweise sogar weise und besonnen, doch im Verlauf der Handlung werden sie zu »ausgemachten Gewaltmenschen«.³⁶⁰ Grundlage seiner Theorie ist die Mimesis. Durch die Nachahmung werden Konflikte und Rivalitäten immer weiter gesteigert, bis ihr ursprünglicher Gegenstand keine Rolle mehr spielt. Religiöse Gebote und Riten (Opfer, Sündenbock) wirken dieser Gewalteskalation entgegen, bzw. sind »Abschluss der mimetischen Krise«.³⁶¹ Die Gewalt »alle gegen alle« wird zu »alle gegen einen«. Der Opferkult, sowie andere religiöse Gebote schaffen so ein Ventil, dass Zusammenleben möglich wird und eben nicht die Gewalt »alle gegen alle« prägend bleibt.³⁶²

357 Vgl. H. Utzschneider, Gottes 2007 (s. Anm. 109).

358 Vgl. J. M. O'Brien, Violent 2010 (s. Anm. 284).

359 Vgl. J. M. O'Brien, Violent 2010 (s. Anm. 284).

360 Vgl. R. Schwager, Sündenbock 1994 (s. Anm. 15).

361 R. Girard, Ende 1983 (s. Anm. 270) S. 35.

362 Vgl. R. Girard, Ende 1983 (s. Anm. 270).

Schwager unternimmt den Versuch, die These von Girard auf die Bibel anzuwenden. Er meint, dass das Begehren der Menschen, selbst wie Gott zu sein, immer wieder Gewalt hervorbrechen lässt. Gottes Menschwerdung und die damit verbundene Erfahrung, mit Gott und den Menschen eins zu sein, lässt Gewaltausübung überflüssig werden. »Dieser Stachel zur Gewalttätigkeit wird durch das Einssein Jesu mit Gott beseitigt und durch das Angebot, seine Jünger an dieser Einheit teilhaben zu lassen.«³⁶³ Schwager kommt durch das Christusgeschehen zu einer Vergöttlichung des Menschen und somit zum Überflüssigwerden der Gewalt.³⁶⁴

Israel hat die Macht und Heiligkeit Gottes vor allem in seinen Gewalttaten als Kriegsgott wahrgenommen. Bei den Propheten erscheint Gott oft als gewalttätiger Richter, der gekränkt und zornig auf Verfehlungen gegen ihn und seine Ordnung reagiert. Schwager bringt einige Textbeispiele für den »Zorn JHWHs« und weist darauf hin, dass es an die tausend Stellen gibt, in denen vom Zorn Gottes die Rede ist. Gott ist dabei kein kühler, neutraler Richter, sondern reagiert heftig und sehr emotional auf die Verfehlungen seines Volkes. In diesen Zusammenhängen ist die göttliche Gewalt immer Folge von Sünde und Verfehlung der Menschen.

Schwager teilt die göttliche Gewalt in vier Gruppen:

1. Irrationaler Zorn Gottes (vgl. Blutbräutigam)
2. Rache Gottes als Folge der Sünde
3. Der Mensch als Auslöser und Vollstrecker (!) göttlicher Rache
4. Vergeltung ohne Gott (Sünde fällt von selbst auf Sünder zurück)³⁶⁵

Der letzte Punkt gehört meiner Ansicht nach nicht zu göttlicher Gewalt, da das entscheidende Kriterium hier ja ist, dass Gott gerade nicht handelt.

Es gibt Texte, in denen Gott durch kriegerische Handlungen befreit und rettet und Texte, in denen er gerade nicht durch das Schwert befreit, sondern völlig unkriegerisch ist. Diese Schriftstellen sind nicht miteinander in Einklang zu bringen. Schwager ist der Ansicht, dass »es eine Schwerlinie gibt, die das Handeln Jahwes als ein Wirken der Gerechtigkeit, des Friedens und der Liebe mittels des unkriegerischen Wortes beschreibt.«³⁶⁶ Er entscheidet sich also dafür, den »friedlichen Texten« mehr Gewicht zu geben als den gewalttätigen. Viele Antworten bietet nach Schwagers Ansicht erst das NT. Das AT aber bereitet die Antworten des NT durch die Gottesknechtlieder bereits maßgeblich vor. Hier sieht er am deutlichsten die Übertragung der Gewalttaten auf einen Unschuld-

363 Keel, *Gewalt* 1978 (s. Anm. 5) S. 46.

364 Vgl. Keel, *Gewalt* 1978 (s. Anm. 5).

365 Vgl. R. Schwager, *Sündenbock* 1994 (s. Anm. 15).

366 R. Schwager, *Sündenbock* 1994 (s. Anm. 15) S. 124.

gen und zugleich auch die persönliche Befähigung zu gewaltfreiem Verhalten. Nach der Theorie von Girard ist dieser Zusammenhang nicht beliebig. »Entstehen sakrale Vorstellungen aus aggressiven Projektionen, muß sich der wahre Gott dort am deutlichsten offenbaren, wo auch die Welt der Gewalt am entschiedensten von ihm abgehoben wird.«³⁶⁷ Durch Deuterocesaja wird demnach klar, dass die Gewalt nicht wundersam aus der Welt verschwinden wird, sondern dass Gott »seinen Knecht« befähigen wird, die Gewalt der anderen zu ertragen, dadurch aufzudecken, um so den Kreislauf der Gewalttaten zu durchbrechen. Die Gewalttäter/innen erhalten dadurch eine Möglichkeit, zumindest nachträglich zur Einsicht zu kommen. Der Knecht kann laut Schwager ein Einzelner sein, genauso aber auch auf eine Gemeinschaft rekurrieren.³⁶⁸

Keel fasst die Theorie Girards zusammen und weist auf ihre Schwachstellen in Schwagers Anwendung auf die Bibel hin. Sie fußt vor allem auf der menschlichen Begierde, die Ausgangspunkt jeder Gewalttat ist. Um den so entstehenden Kreislauf der Gewalt zu stoppen und die Selbstzerstörung der Gesellschaft zu verhindern, werden Opfer dargebracht und ein Sündenbockmechanismus entsteht. Die Prozesse der Gewalt nach Girard können auch in der Bibel aufgefunden werden, allerdings immer nur kleine Versatzstücke. Keel weist darauf hin, dass das Anliegen von Schwager die Thesen Girards auf die Bibel anzuwenden, nicht gefruchtet hat. Schwager ist der Ansicht, dass die Gewalt Gottes, wie sie in der Heiligen Schrift beschrieben wird, eine Projektion der Gewalt der Menschen ist. »Aber was ist damit für die Interpretation des zornigen Jahwe gewonnen?«³⁶⁹ Dass es sich bei JHWH dem Krieger einfach nur um die Projektion eines kriegerischen Volkes handle, bringt die Theologie nicht weiter und entspricht auch nicht der biblischen Botschaft.³⁷⁰

Ich schließe mich der Kritik Keels an. Meiner Ansicht nach vertritt Schwager eine »Entwicklungshermeneutik« – vom hauptsächlich archaischen, gewalttätigen AT über die schon in eine heilsame Richtung gehenden Gottesknechtlieder – zu einem gewaltfreien, von Liebe bestimmten NT. Die gewaltfreien Texte heben die gewaltvollen auf. Damit geht er zwar mit einer neutralen Perspektive an das Phänomen der Gewalt heran, kommt aber in seinen Ergebnissen sehr nahe an die Geringschätzung der Texte als Vorstufe von etwas Edlerem. Darauf weist auch Ilse Müllner³⁷¹ hin. Sie meint, dass sein »hermeneutisch-spirituelles Programm der Entmischung« stark an gefährliche antijüdische Denkstrukturen grenzt.

367 R. Schwager, Sündenbock 1994 (s. Anm. 15) S. 141.

368 Vgl. R. Schwager, Sündenbock 1994 (s. Anm. 15).

369 Keel, Gewalt 1978 (s. Anm. 5) S. 45.

370 Vgl. Keel, Gewalt 1978 (s. Anm. 5).

371 Vgl. I. Müllner, Gewalt 1997 (s. Anm. 160).

Gewalt als Erste Hilfe

Eine besonders schlüssige und gut anwendbare Perspektive auf göttliche Gewalt bzw. den Zusammenhang von Recht und Gewalt bietet Schwienhorst-Schönberger. Ausgehend von der Beobachtung, dass Recht und Gewalt ambivalent sind und es Letztere braucht, um Erstere durchzusetzen, versucht er göttliche Gewalt zu erklären und bietet damit eine einfache und gerade deswegen sehr brauchbare Hermeneutik. Er zeigt auf, dass es drei Modelle gibt, innerbiblisch mit Gewalt umzugehen. Diese drei Modelle sind nicht als drei Phasen einer geradlinigen Entwicklung zu sehen, alle drei finden sich über beide Testamente verstreut. Weiters dürfen sie nicht gegeneinander ausgespielt oder miteinander vermischt werden. Alle drei sind biblisch legitimiert und bauen aufeinander auf.

1. Gewalt um Gewalt einzudämmen: Diese erste Ebene zeigt, dass es oft als Art »Erste Hilfe« nötig ist, Gewalt durch Gewalt einzudämmen. »Im Idealfall kann unrechtmäßige Gewalt durch rechtmäßige Gewalt in Grenzen gehalten werden.«³⁷² Gott versucht demnach durch Gewalt oder deren Androhung (Gesetze) ein Mehr an Gewalt zu verhindern. Dieses Modell wird auch vom NT nicht »überwunden«, sondern von Paulus direkt eingefordert (Röm 13,1–7). Dadurch wird das Problem der Gewalt aber noch nicht gelöst. Deswegen versucht Gott in einer Art Doppelstrategie ein weiteres Modell.
2. Gewaltlosigkeit: Gewalt soll überwunden werden, hier liegt nach der »Ersten Hilfe« der Versuch der Heilung. Durch die Gewaltlosigkeit wird die Gewalt aufgedeckt und entlarvt als das, was sie ist. Das soll bei den Gewalttätigen zu einer »revelatio«, zu einer Enthüllung und einem radikalen Umdenken führen. Hinter diesem Modell stehen oftmals auch reale Gewalterfahrungen und deren Verarbeitung.
3. Überwindung der Gewalt (Sieg): Dies ist die Konsequenz des zweiten Modells. Hier ist für viele irritierend, dass genau der Sieg über die bösen Mächte und die endgültige Überwindung der Gewalt mit sehr drastischen Gewaltbildern beschrieben wird. Schwienhorst-Schönberger sieht das allerdings nicht in Spannung zum zweiten Modell, sondern versteht dies als dessen logische Konsequenz. Er verwirft die These, dass die Texte der Gewaltüberwindung nur deswegen mit brutalen Bildern gespickt sind, weil die damalige Kultur »gewaltgetränkt« und sich die christliche Botschaft noch nicht gänzlich etabliert hatte. Denn gerade das jüngste Buch des christlichen Kanon, die Offenbarung, ist von Bildern der Gewalt durchdrungen. Schwienhorst-Schönberger weist ausdrücklich darauf hin, dass die eschatologische Überwindung der Gewalt nicht mit dem ersten Modell verwechselt werden darf. Dieses dritte Modell setzt das zweite voraus und baut darauf auf. Am Beispiel der Offenbarung des Johannes bedeutet dies, dass die Gewaltlosigkeit der Gemeinde vorausgesetzt

372 L. Schwienhorst-Schönberger, *Recht* 2013 (s. Anm. 6) S. 325.

wird. Dadurch scheint zuerst das Böse die Übermacht zu gewinnen, doch eben nur scheinbar. Durch das Eingreifen Gottes (!), nicht der Menschen, wird die Gerechtigkeit auf machtvolle Weise wiederhergestellt. Dies kann in mehr (Offb) aber auch weniger (Weish) gewalttätigen Bildern beschrieben werden.

Alle drei Modelle sind in allen Teilen der Bibel zu finden.³⁷³ Ich schätze diese Strategie sehr, da sie einerseits Entwicklungen erklärt und andererseits ganz klar *nicht* eine Linie (vom AT zum NT) zeichnet. Somit wird sie den vielen verschiedenen biblischen Texten gerecht, die auf ihre je eigene Situation reagieren.

Schwienhorst-Schönbergers meint, dass die Aussage³⁷⁴ »Aus christlicher Perspektive ist Gewalt nie gerechtfertigt«³⁷⁵ dem biblischen Zeugnis nicht entspricht. Er möchte zeigen, dass, obwohl diese Meinung unter Theolog/inn/en sehr verbreitet ist, die Bibel ein weitaus differenzierteres Bild zeichnet und damit realitätsnäher ist als eine pauschale Ablehnung jeder Gewalt. Es ist nicht hilfreich, Gewalt zu verschleiern oder einfach nicht wahrzunehmen. Sie schlummert in unserer Gesellschaft und ist selbst dann vorhanden, wenn der Papst oder der Dalai Lama über den Frieden predigen. Denn würde jemand diese Rede stören, würde sofort eine Sicherheitskraft dies mit Gewalt verhindern.³⁷⁶

Psychologische Hermeneutik

Eine psychologische Hermeneutik kann auf verschiedenen Ebenen ansetzen. Auf Ebene der Lesenden kann gefragt werden, welche Wirkung der Text auf sie hat bzw. haben kann. In diesem Bereich zählt beispielsweise die heilsame Wirkung von Gewalttexten im Zusammenhang mit der Traumabearbeitung.³⁷⁷ Auf der Ebene des Textes kann psychologisch das Verhalten der Figuren analysiert werden. Als dritte Möglichkeit steht die Frage nach dem Autor/der Autorin. Dabei geht es darum, in welcher Situation bzw. psychischen Verfasstheit wohl ein solcher Text geschrieben werden könnte.

4.2.8.4 *Kanonische Hermeneutik*

Das AT ist keine zufällige Sammlung von altorientalischen Schriften, sondern eine sorgfältig zusammengestellte Komposition. Wenn man diese Tatsache ernst nimmt, wird man auch die Gewalttexte in diesem größeren Kontext betrachten

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

374 Er zitiert dabei die Theologin Saskia Wendel in einen Interview in DIE ZEIT vom 04.08.2011, S. 60.

375 L. Schwienhorst-Schönberger, Recht 2013 (s. Anm. 6) S. 323.

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

377 Vgl. R. Jost, Debora 2004 (s. Anm. 340). und vgl. D. G. Garber, Trauma 2015 (s. Anm. 342).

und auslegen und nicht einzelne Verse oder Textteile aus ihrem Zusammenhang reißen.³⁷⁸

Gleichnis – Parabel

Craigie schlägt vor, die kriegerische Gewalt des Alten Testaments als Parabel zu verstehen. Ein solches Gleichnis lässt sich nur in ihrer Gesamtheit erfassen. Man kann z. B. auch das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter nicht verstehen, wenn man nur bis zum Vorübergehen des Priesters liest. Erst am Ende der Geschichte erschließt sich den Lesenden die Pointe der Erzählung. Dementsprechend sollte das AT bzw. die Bibel zu Ende gelesen werden, bevor es zu einem Urteil über die kriegerische Gewalt kommt.³⁷⁹ Es ist m. E. problematisch diese Hermeneutik nur gesamtbiblisch anzuwenden, da so meist allzu schnell die Lösung des Problems im NT gesehen wird. Dieses Verständnis kann zu antijüdischen Auslegungen führen. Wendet man diese Hermeneutik an, so sollte sowohl die jüdische (gesamtes AT) als auch die christliche (gesamte Bibel) Perspektive im Blick sein.

Das Schreiben »Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift«³⁸⁰ beschreibt unter dem Thema »Gewalt« eine Verstehensweise als Gleichnis. Es wird mit Rückgriff auf die Patristik betont, dass es sich um symbolische Erzählungen, sozusagen um Gleichnisse handelt, die nicht wörtlich verstanden werden wollen. Weiters können sie als Modell gelesen werden, dass nicht immer die Starken siegen, sondern Gott gerade auf der Seite Israels steht, einem kleinen und schwachen Volk. Die Bibelkommission erkennt darin eine prophetische Lesart, welche »im Sieg der Sanftmütigen in einem ›heiligen‹ Krieg die Verwirklichung des Reiches des Herrn auf der Erde sieht.«³⁸¹ Es ist bedenklich, dass dieses offizielle Dokument den sehr problematischen Terminus des »heiligen Krieges« verwendet. Im AT wird dieser Begriff nicht gebraucht, auch werden Kriege nicht geheiligt. Zwar wird von JHWH-Kriegen gesprochen, aber nie von heiligen. Die Kirchengeschichte ist leider voll von Gewalt im Namen Gottes, die oft als heiliger Krieg bezeichnet wurde. Ulrich Berges³⁸² weist darauf hin, dass der Begriff vor allem seit den antinapolianischen Freiheitskriegen als politische Kampfansage verwendet wurde. Meines Erachtens ist es wichtig klarzustellen, dass dieser Begriff nicht aus der Bibel stammt, sondern von einer fatalen Rezeptionsgeschichte.

378 Vgl. G. Baumann, Gottesbilder 2006 (s. Anm. 103).

379 Vgl. P. C. Craigie, Problem 1978 (s. Anm. 172).

380 Vgl. *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Inspiration 2014 (s. Anm. 87).

381 *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Inspiration 2014 (s. Anm. 87) Artikel 127, S. 200.

382 Vgl. U. Berges, Heiligung des Krieges und Heiligung der Krieger. Zur Sakralisierung des Krieges in der Prophetie Israels, in: U. Dahmen (Hrsg.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität*; Festschrift für Heinz-Josef Fabry (BBB 159), Göttingen 2010, 43–57.

Spezifisch christlich kanonisch

So bezeichne ich Hermeneutiken, die in ihrer kanonischen Auslegung das Neue Testament als Maß und Vollendung betonen. Oftmals geht es in diesen Ansätzen auch darum, die alttestamentliche Gewalt als durch die neutestamentliche Liebe überwunden darzustellen. Dieser Ansatz kann in sehr großer Nähe zum Entwicklungsdenken (AT zu NT) stehen. Die Übergänge sind m. E. nach fließend.

5 Der Hermeneutikbaum – menschliche Gewalt

Nach dieser ausführlichen Schilderung der Problematik rund um die göttliche Gewalt und deren Lesarten scheint das Kapitel zu Gewalt der Menschen unterproportional kurz. Damit soll nicht der Eindruck erweckt werden, dass diese Texte weniger Probleme und Fragen aufwerfen oder die Frage der Hermeneutik in diesem Bereich nicht so wichtig sei. Vieles, was bereits gesagt worden ist, trifft auch auf die menschliche Gewalt zu und soll nicht wiederholt werden. So werden im Folgenden nur die Hermeneutiken näher ausgeführt, die spezifisch für die menschliche Gewalt sind oder neue Aspekte einbringen. Manche Fragen stellen sich in diesem Bereich nicht ganz so brennend dar wie bei den göttlichen Gewalttaten. Und als letzten Punkt sollen die nicht unwichtigen pastoralen/gesellschaftlichen Implikationen angeführt werden. Die Tatsache, dass König David Kriege geführt hat, bzw. dass ein König allgemein Kriege führt, wird nicht per se problematisch gesehen, sondern meist als Geschichte oder historische Erzählung wahrgenommen. Erst wenn diese Kriege von Gott gefördert, in Auftrag gegeben oder gar geführt werden, regt sich unsere Empörung. Aus diesen drei Gründen werden die Schilderungen der menschlichen Gewalt in der Bibel von mir im Folgenden um einiges kürzer diskutiert.

Mein erster Versuch, die Hermeneutik bei menschlicher Gewalt in einem Baumdiagramm darzustellen, war geprägt von der Unterscheidung legitimer und illegitimer Gewalt, und erst in einem weiteren Schritt von unserer Bewertung der Gewalt (wie schon bei der göttlichen Gewalt). Obwohl ich die Trennung von erlaubter (Strafe) und unerlaubter (Straftat) Gewalt in diesem Zusammenhang als wesentlich empfinde, habe ich sie nicht im Diagramm dargestellt. Legitim bzw. illegitim ist an sich schon eine Wertung und bringt somit eine zweite Bewertungsebene ein, die Verwirrung schafft.

Beispielsweise kann in der Textwelt legitime Gewalt schon vom Text negativ eingestuft werden. Im Hermeneutikbaum würden zu den beiden beiden Bewertungen (legitim, negativ) noch die Bewertung der Auslegenden dazukommen, die dann zu verschiedenen Lesestrategien führt. Diese Darstellungsweise würde die Baumgrafik »unlesbar« machen. Zudem ist nicht immer klar, ob die Texte eine Gewalthandlung legitim oder illegitim beurteilen, da der Text selbst

die Ambivalenz der Tat spiegelt. Weiters ist es oft schwierig, den Legitimitätsbegriff eindeutig zu definieren. Kriege werde heute eher als unerlaubte Gewalt-handlung eingeordnet, während sie in der Bibel oftmals als normales Mittel der Politik geschildert werden. Infolge die vielen Unschärfen, die sich aus den zwei Bewertungsschemata ergeben hätten, habe ich mich entschlossen, die Differenzierung von legitimer und illegitimer Gewalt nicht darzustellen, sondern die Gewalthermeneutik (wie schon bei der göttlichen) nach unseren heutigen Vorentscheidungen der Bewertung zu kategorisieren. Dennoch nehme ich die Differenzierung von erlaubter und unerlaubter menschlicher Gewalt ernst und wichtig, auch wenn sie im Hermeneutikbaum nicht sichtbar gemacht wird.

Wie beim göttlichen Hermeneutikbaum möchte ich auch hier nochmals ausdrücklich darauf hinweisen, dass die Grafik die Vielfalt der Möglichkeiten sichtbar macht und zugleich unsere heutigen Vorentscheidungen und Wertungen aufzeigt. Die Bewertungen der Gewalt, die der Text vornimmt bzw. die durch die Textwelt gegeben sind, stellt das Diagramm nicht dar. Wie beim göttlichen Baum kann nicht nach Opfergruppen oder Kontexten differenziert werden, obwohl dies natürlich für die Wahl der Lesestrategie wichtig ist. Es werden alle Hermeneutiken aufgezeigt, auch jene, die wir heute nicht mehr vertreten können und wollen. Meines Erachtens ist es wichtig, Lesestrategien, die wir ablehnen und als gefährlich ansehen, zu kennen und ihre Prämissen zu verstehen.

5.1 Beschreibung des Hermeneutikbaums (menschliche Gewalt)

Wie schon bei der Hermeneutik zur göttlichen Gewalt ist es möglich, die Texte einfach zu umgehen und zu ignorieren. Einen ersten größeren Ast bildet die Allegorie, die sich in verschiedenen Formen besonders bei den Kirchenvätern³⁸³ findet. Dabei gibt es eher spirituelle Deutungen, die den Kampf sozusagen in das innerliche Ringen des Menschen verlegen, und typologische Deutungen, die gewaltsamen Rettungstaten als Vorbild, als Typos sehen.

Weiters unterscheide ich grundsätzlich zwei Arten von textlich dargestellter Gewalt: Gewaltphantasien und -wünsche, wie sie uns in den sogenannten »Rachepsalmen« begegnen, und erzählte Gewalt.

Werden Gewaltphantasien positiv bewertet, so werden sie meist als »Schrei nach Gerechtigkeit«, »Bearbeitung erlittener Gewalt« oder einfach als Teil einer »Klage« gesehen. Diese aggressiven Wünsche haben in diesen Deutungen »psychohygienische« Funktion. Diese Texte werden aber oft negativ gesehen und klar abgelehnt, wie die katholische Leseordnung schön aufzeigt. Dann werden die

383 Vgl. A. Siquans, Glaubensmut und Mannhaftigkeit. Die Deutung von Gewalttaten alttestamentlicher Frauen in der Patristik, in: PZB 19 (2010) 69–76.

Texte oder Verse einfach gestrichen mit dem Hinweis, dass sie für christliche Lesarten nicht mehr kompatibel seien, nicht mehr gelten oder einfach nicht wertvoll sind. Diese Argumentationsmuster begegnen uns auch bei der Ablehnung göttlicher Gewalt. Eine weitere Strategie ist der Hinweis auf die Delegation der Gewalt an Gott bzw. das tatsächliche »Nicht-ausüben« der Gewalt. Dies wird oft neutral gebraucht, kann sich aber auch bei der positiven Bewertung finden.

Einen besonders verzweigten Ast bildet die Hermeneutik der »erzählten Gewalt«. Auch hier werden die Hermeneutiken wieder nach unserer Bewertung der Gewalt unterschieden und in positiv, neutral und negativ gegliedert.

Wird die erzählte menschliche Gewalt positiv gesehen, kann nachahmungshermeneutisch gelesen werden. Hier wird Gewalt legitimiert und affirmativ rezipiert. Diese Lesart begegnet uns beispielsweise, wenn Bibeltexte dazu verwendet werden, um zum Krieg zu motivieren. Ein weiterer Ast, der eng mit der Nachahmungshermeneutik verbunden ist, bildet die »Weil-Rechtfertigung«. Hier wird die Gewalt positiv gesehen, weil sie einem höheren Ziel dient, vielleicht sogar gottgewollt ist (1), eine Reaktion auf Unrecht darstellt (2), oder nötig ist im Sinne der Selbstverteidigung oder anderer »Sachzwänge« (3). Als Pendant zur positiv gesehenen Gewalt bei Gott mit der Perspektive auf dessen Geschichtsmächtigkeit sehe ich hier die Perspektive auf das Volk Gottes, dessen Stärke und Erwählung auch durch erfolgreiche Kriege zum Ausdruck gebracht wird.

Eine (zunächst) neutrale Bewertung der Gewalt ist meiner Ansicht nach gegeben, wenn versucht wird, die Texte mit ihrem historischen und kulturellen Hintergrund zu deuten.

Eine negative Bewertung der Gewalt führt zu »kanonischen Hermeneutiken«, den »Blick auf die Welt«, »Aber-Rechtfertigungen« und Opferperspektiven. Zu Letzteren zähle ich das Lesen als Erinnern, bei dem die Erinnerung an Gewaltopfer als aktiver widerständiger Akt gesehen wird. Eine weitere Verzweigung bildet die Opferhermeneutik, die sich dreifach differenzieren lässt in den »Blick von unten«, die Bearbeitung von Gewalterfahrungen und eine Solidarisierung mit den Opfern. Die dritte Verästelung ist die martyriale Hermeneutik. Die »Aber-Rechtfertigung« argumentiert damit, dass die Gewalt zwar negativ, aber nötig ist (Selbstverteidigung, Strafe, Erziehung), eine Reaktion auf ein Unrecht darstellt und/oder auf ein höheres Ziel gerichtet ist, oder sogar als gottgewollt dargestellt wird. Den nächsten Ast habe ich als »Blick auf die Welt« bezeichnet, weil hier die Gewalt als Darstellung der Realität, der Schlechtigkeit der Welt von uns Menschen verstanden wird. Hier spricht man oft von Selbsterkennungshermeneutik oder Spiegelhermeneutik. Ein weiterer Aspekt dieses Astes ist der ungeschönte Blick, der Gewalt sichtbar macht und somit deren Tabuisierung keine Chance lässt.

Der letzte Ast der negativen Gewaltbewertung versucht die Gewalt kanonisch zu relativieren. Dabei werden Gegentexte gesucht, die Texte gegengelesen oder eine eschatologische Hermeneutik angewandt.

Auch dieser Hermeneutikbaum zeigt die Vielzahl an möglichen Lesarten bei menschlicher Gewalt. Dass der Baum nicht ganz so ausufernd ist wie jener der göttlichen Gewalt kann dadurch erklärt werden, dass die menschliche Gewalt weniger als theologisches Problem gesehen wird und so möglicherweise weniger Strategien bedarf.

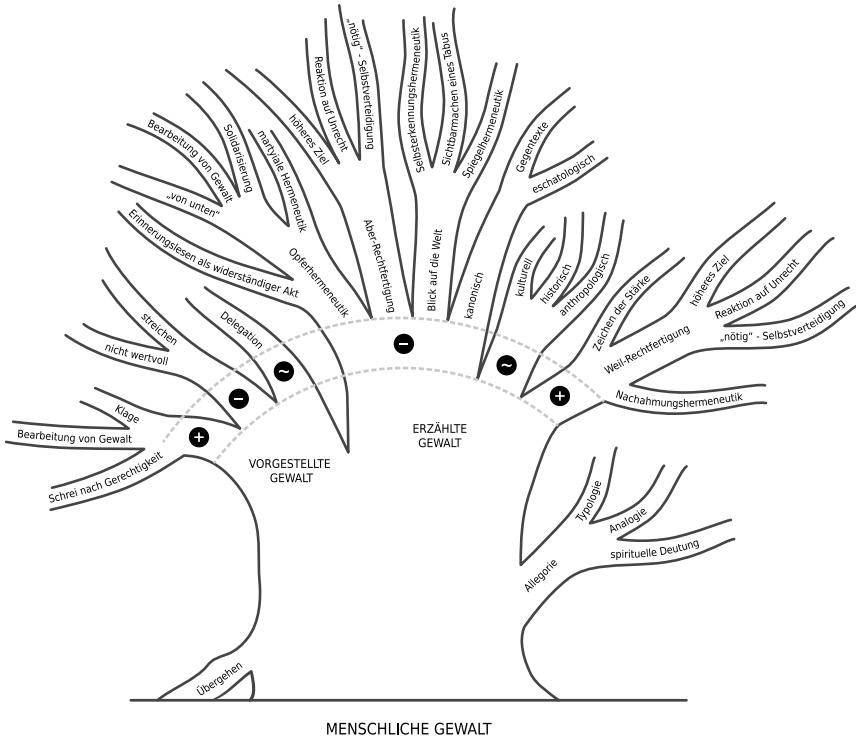


Abbildung 4: Hermeneutikbaum – menschliche Gewalt

5.2 Hermeneutiken

Viele Strategien sind sehr ähnlich denen, die beim Hermeneutikbaum der göttlichen Gewalt schon näher ausgeführt wurden. Aus diesem Grund konzentriere ich mich bei der Beschreibung der Perspektiven auf die noch nicht näher ausgeführten bzw. ganz neuen Hermeneutiken.

5.2.1 Allegorie

Dass die Gewalttexte der Bibel in der Geschichte nicht immer problematisch empfunden wurden, ist an andere Stelle bereits erwähnt worden. In der christlichen Exegese wurden verschiedene Möglichkeiten im Laufe der Geschichte entwickelt, um mit diesen Texten produktiv umzugehen. Siquans³⁸⁴ weist beispielsweise darauf hin, dass die Kirchenväter die gewaltsamen Taten von Debora, Jael, Ester und Judit ausnahmslos positiv bewerteten. Ihre spirituellen und typologischen Deutungen lassen die Gewalttätigkeit in den Hintergrund treten und den Sieg des Schwachen bzw. den Sieg von Glaube und Tugend wichtig werden. Auch wenn die Grenzen nicht immer ganz scharf zu ziehen sind, kann hier nochmals zwischen typologischen und spirituellen Deutungen unterschieden werden.

5.2.1.1 *Typologische Auslegung*

Als Beispiel einer typologischen Auslegung bringt Siquans die Beurteilung von Jael's Tat bei den Kirchenvätern. Sie wird gemeinsam mit Debora als starke und mutige Frau gedeutet, die den Feind besiegt. Origenes sieht in ihr einen Typus für die Kirche aus den Völkern. Es tritt also der Sieg über den Feind in den Vordergrund und nicht die gewaltsame Tat. Zudem verliert die Ermordung in einer typologischen Interpretation die reale Brutalität.

5.2.1.2 *Spirituelle Auslegung*

Bei der Tat Judits findet sich dieselbe Dynamik. Nicht die Tötung ist Thema, sondern die Befreiung, die sie für ihr Volk bewirkt hat. Judits Sieg über Holofernes kann auf den individuellen Glaubenskampf hin gedeutet werden, in dem nicht mit Körperkraft, sondern mit Tugend gefochten wird. Trotz dieser Spiritualisierung wird die reale Gewalt nicht heruntergespielt. Die Christ/inn/en zur Zeit des Origenes wussten nur zu gut, was es heißt, Gewalt bzw. das Martyrium zu erleiden. Wenn Origenes in seinen Predigten über die inneren Glaubenskämpfe spricht, sind aber auch durchaus das Martyrium und die körperliche Gewalt mit im Blick.

Ambrosius von Mailand nimmt wahr, dass Debora eine sonst zumeist männliche Rolle innehat. Er lobt sie dafür, ihre Tugend zeige sich gerade in ihren »männlichen« Taten. Auch bei Johannes Chrysostomos stehen die spirituellen Werte im Mittelpunkt. Er würdigt Jael's Weisheit, die Sisera zuerst mit Milch schläfrig gemacht hat, um ihn dann zu töten. Der Sieg der Schwächeren über die Stärkeren wird betont und die männliche Rolle der Frauen als positiv bewertet. »Auch Esther und Judit gelten als biblische Frauen, die sich durch *ἀνδρεία*,

384 Vgl. A. Siquans, Glaubensmut 2010 (s. Anm. 383).

»Mannhaftigkeit« auszeichnen.«³⁸⁵ Beide setzen sich Todesgefahr aus und können doch durch ihren Glauben ihrem Volk zum Sieg verhelfen. Entscheidend ist nicht die körperlichen Kraft, sondern die Tugend. Sie ist es, welche die beiden Frauen zu diesen »männlichen« Taten befähigt.³⁸⁶

Bei den allegorischen Auslegungen stehen die Täter/innen und Opfer der Gewalt für etwas anderes. Es geht in den Auslegungen also eigentlich nicht um menschliche Gewalt, sondern immer um das kosmische oder individuelle Heilsgeschehen. Die Gewalt gegen jemanden ist in diesen Auslegungen unproblematisch, da dieser, z. B. Holofernes, mit einer bösen, per Definition zu überwindenden Macht identifiziert wird. Diese Interpretationsmuster sind nicht als veraltet abzuschreiben. Einerseits ist eine gewisse Renaissance der Väterexegese im momentanen bibelwissenschaftlichen Diskurs zu beobachten, und andererseits beruhen so manche Predigten auf genau demselben Argumentationsmuster. Somit ist die Allegorie, zwar nicht als solche benannt, auch heute in der Pastoral präsent.

5.2.2 Vorgestellte Gewalt

Eine erste Grundunterscheidung ist die Art der geschilderten Gewalt. Zunächst möchte ich mich den Gewaltphantasien, vor allem den Rachewünschen widmen. Gewalt wird hier nicht ausgeübt, sondern gewünscht bzw. sich vorgestellt. Hierzu sind Zengers Ausführungen richtungweisend für die Exegese. Die einzelnen Hermeneutiken werden wieder bezüglich der Bewertung der Gewalt gruppiert.

5.2.3 Positive Bewertung

5.2.3.1 Schrei nach Gerechtigkeit

Die sogenannten Rachepsalmen halten leidenschaftlich an Gott fest und sind »realisierte Theodizee«, weil sie Gott das letzte Wort geben, ihm die Klage entgegenschreiben, aber zugleich ihm alles in die Hand legen in der Hoffnung auf sein Gericht, auf seine Ahndungen. Diese Psalmen sind ein Schrei nach Veränderung und zugleich eine Delegation der Gewalt an Gott.³⁸⁷

385 A. Siquans, Glaubensmut 2010 (s. Anm. 383) S. 74.

386 Vgl. A. Siquans, Glaubensmut 2010 (s. Anm. 383).

387 Vgl. E. Zenger, Gott 1994 (s. Anm. 153).

5.2.3.2 *Bearbeitung erlittener Gewalt*

Textlich dargestellte Gewalt, z. B. die sogenannten Rache psalmen, können für Lesende zur Bearbeitung von erlittener Gewalt dienen. Zenger³⁸⁸ meint, dass die intensive Bildwelt der Psalmen »geradezu therapeutische Kräfte in uns freisetzen kann«. ³⁸⁹ Die Spannung zwischen destruktiven und konstruktiven Bildern vergleicht er mit Traumbildern, in denen unsere elementarsten Ängste symbolisiert werden. Auch Jost³⁹⁰ zeigt auf, dass Gewalttexte der Bibel der Traumverarbeitung dienen können. Die plastische Bildsprache, wie sie beispielsweise in den poetischen Texten zu finden ist, wirkt (laut neurophysiologischer Studien) direkt auf unsere Muskeln (Entspannung – Anspannung) und unser Nervensystem. Es ist wichtig, den grausamen Bildern heilsame entgegenzusetzen, um zu einem neuen Gleichgewicht zu kommen. Auf diese Weise könnte man auch den »Stimmungsumschwung« mancher Psalmen erklären. ³⁹¹

Diese Perspektive hat durchaus psychologische Aspekte und ist meiner Ansicht nach eine Form der Opferhermeneutik. Eng damit verbunden ist der nächste Aspekt: die Klage.

5.2.3.3 *Klage*

Die Klage hilft Opfern, nicht an ihrer Verzweiflung zu ersticken, nicht sprachlos zu werden, sondern jede noch so schlimme Erfahrung vor Gott zu bringen. Klage vor Gott und Anklage Gottes stehen oft sehr eng nebeneinander. Die Klage/Anklage ist eine Form Gewalterfahrungen in Worte zu fassen und so verarbeitbar zu machen. Die Psalmen halten auch liturgisch die Möglichkeit der Klage und des Anklagens offen.

»Gegen alle Versuchungen, den Terror der alltäglichen Gewalt zu verharmlosen oder zu verdrängen, auch gegen die Neigung der Theologie, das Leiden der Menschen an Gewalt zu marginalisieren und beispielsweise in der offiziellen Liturgie zu spiritualisieren, konfrontieren diese Psalmen uns mit der Realität der Gewalt und vor allem mit der Frage nach den Verursachern dieser Leiden und mit ihrer Verurteilung durch das Gericht Gottes.« ³⁹²

388 Vgl. E. Zenger, Gott 1994 (s. Anm. 153).

389 E. Zenger, Gott 1994 (s. Anm. 153) S. 149.

390 Vgl. R. Jost, Debora 2004 (s. Anm. 340).

391 Vgl. R. Jost, Debora 2004 (s. Anm. 340).

392 E. Zenger, Gott 1994 (s. Anm. 153) S. 161.

5.2.4 »Neutrale« Bewertung

5.2.4.1 *Delegation*

Hier wird meist einfach darauf verwiesen, dass bei aller Brutalität der Bilder der/ die Beter/in selbst keine Gewalt ausübt oder dazu anleitet. Es wird durch die Heftigkeit der Bilder Schmerz und Verzweiflung zum Ausdruck gebracht, die Aussichtslosigkeit der Lage emotional geschildert, aber das Urteil, wie in dieser Situation Gerechtigkeit wieder hergestellt werden soll, letztlich Gott überlassen. Die Rachewünsche gelten als Ausdruck der Dringlichkeit, die Gewalt selbst wird an Gott delegiert.

Dieser Ast der vorgestellten Gewalt als Delegation an Gott und dessen Gewalt handeln schafft eine Verbindung zum göttlichen Hermeneutikbaum (Ast Delegation).

5.2.5 Erzählte Gewalt

Die erzählte menschliche Gewalt kann wieder nach der Bewertung unterteilt werden, die durch uns Auslegende an den Text herangetragen wird. Ich erinnere nochmals daran, dass ich, um irgendwie die Übersichtlichkeit der Grafik zu gewährleisten, hier nicht zwischen der vom Text als legitim bewerteten Gewalt (Strafe) und der vom Text als illegitim bewerteten Gewalt (Straftat) unterscheide.

5.2.6 Negative Bewertung

5.2.6.1 *Erinnerung als widerständiger Akt*

Wie schon bei der göttlichen Gewalt wird diese Hermeneutik zu den Opferhermeneutiken gezählt, da hier bewusst die Perspektive des Opfers eingenommen wird bzw. an das widerfahrene Unrecht, erinnert wird. Somit ist diese Leseweise parteiisch für die Opfer von Gewalt. Während die Spiegelhermeneutik die Leserschaft wachsam für die Gewalttätigkeiten der Menschen macht, möchte die Strategie des Erinnerns Texte kritisch lesen und auf die versteckten Gewaltgeschichten und Opfer hinter den Sprachbildern hinweisen. Dabei stellen die Lesenden den Text in Frage und nicht umgekehrt wie bei der Strategie der Spiegelung.³⁹³ Auch Müllner verweist auf das Potenzial der Erinnerung als widerständigen Akt.

393 Vgl. G. Baumann, Gottesbilder 2006 (s. Anm. 103).

5.2.6.2 Aber-Rechtfertigung

Die Rechtfertigungsstrategien der Aber- und Weil-Rechtfertigung sind sehr ähnlich denen der göttlichen Gewalt. Bei der menschlichen Gewalt kommt aber noch der Aspekt der Selbstverteidigung hinzu. Gewalt ist manchmal nötig, um das eigene Leben oder jemand anderen zu schützen. Ein allmächtiger Gott kann durch nichts ernsthaft gefährdet werden, es sei denn er lässt sich bewusst gefährden (Jesus); deshalb entfällt der Aspekt der Selbstverteidigung bei der göttlichen Gewalt.

5.2.6.3 Blick auf die Welt

Eine andere Deutung kann die Gewalttexte des AT schätzen, weil sie als ehrlichen Spiegel der Gewalttätigkeiten des Menschen wahrnimmt. Durch diese Spiegelung haben die Texte eine psychologische und didaktische Funktion. Diese Strategie ist allerdings nur auf zwischenmenschliche Gewalt anwendbar, nicht aber auf ein aggressives Gottesbild.³⁹⁴ Auch Fuchs weist darauf hin, dass diese Texte sozusagen unsere eigenen Täteranteile offenlegen können, seien sie nun real oder potenziell.³⁹⁵ »Wir sind nicht nur von Gewalt betroffen sondern auch dazu fähig.«³⁹⁶ Der offene Blick darauf, wie wir Menschen miteinander umgehen wirkt einer Tabuisierung entgegen. Gewalt an sich, aber vor allem bestimmte Formen, wie etwa sexualisierte Gewalt, Gewalt gegen Kinder und Alte werden oft als Tabuthema wahrgenommen.

5.2.6.4 Kanonische Hermeneutik

Rachewünsche und Gewalttexte sind nicht isoliert zu sehen. Die Bibel ist ein vielstimmiges Geflecht aus den verschiedensten Texten und sollte auch als solches wahrgenommen werden (und zwar nicht nur im Zusammenhang mit schwierigen Texten). Die Friedenstexte der Bibel sollen demnach nicht übersehen werden, wenn wir die Gewalttexte lesen und auslegen. Eine eschatologisch ausgerichtete Leseweise öffnet den Blick darauf, dass die Gewalt gerichtet und Gott sein Reich aufbauen wird.

394 Vgl. G. Baumann, Gottesbilder 2006 (s. Anm. 103).

395 Vgl. O. Fuchs, Belehrung 2011 (s. Anm. 63).

396 S. Eder, Gewalt 2010 (s. Anm. 271) S. 1.

5.2.7 »Neutrale« Bewertung

5.2.7.1 Historische/kulturelle Hermeneutik

Hierzu sind beispielsweise die Überlegungen von Jürgen Ebach³⁹⁷ zum Thema Blutrache bzw. Strafe zu zählen. Bei diesen Hermeneutiken geht es häufig darum, das Phänomen richtig zu verorten, Begrifflichkeiten zu prüfen und Kontexte zu klären. Oft helfen Hintergrundinformationen zu altorientalischen Vorstellungen oder Rechtskodizes, um Phänomene richtig einzuordnen und zu bewerten.

Zu dieser Hermeneutik zählen Bewertungen, die Kriegsschilderungen als »normale altorientalische Mittel der Politik« sehen oder Gewalt von Herrschenden durch Ikonographien als übliche Darstellungen der Macht einordnen.

5.2.8 Positive Bewertung

5.2.8.1 Nachahmungshermeneutik

Im Zusammenhang mit 2 Makk 15 weist Schnocks darauf hin, dass durch den Text »Das Töten in der Schlacht [...] geradezu als Gebet stilisiert«³⁹⁸ wird. Manche Gewalt wird als »gottgewollt« dargestellt bzw. interpretiert und zum Aufruf zur Gewalt gebraucht. Die Geschichte zeigt leider, dass die Texte auch zur Legitimierung von physischer Gewalt gebraucht werden können³⁹⁹ und – ich möchte ergänzen – auch immer noch werden. Ich lehne diese Leseweise entschieden ab.

5.2.9 Abschließende Gedanken

Die Kürze des Kapitels über die menschliche Gewalt zeigt, dass wir mit diesem Thema weniger theologische Probleme verbinden und uns in der Auslegung nicht vor so großen Schwierigkeiten sehen wie bei der göttlichen Gewalt.

Ein Thema, das in diesem Bereich vielleicht am meisten der Reflexion bedarf, ist die Delegation der Gewalt an Gott (»Rachewünsche«). Nicht ausdrücklich thematisiert wurde der umgekehrte Fall. Gott kann auch Gewalt an die Menschen delegieren bzw. den Auftrag geben, in die Schlacht zu ziehen oder wie in 2 Sam 22,35 das Kämpfen lehren. Die Delegation der Gewalt an Gott, aber auch die göttliche Delegation von Gewalt an Menschen stellt einen besonderen »Zwischenbereich« dar.

Möglicherweise wäre es ertragreich, beide Formen als Spezialfälle gesondert herauszugreifen und eine eigene Systematik dazu zu entwickeln. Diese enge

397 Vgl. J. Ebach, *Erinnerungen* 1993 (s. Anm. 245).

398 J. Schnocks, *Testament* 2014 (s. Anm. 235) S. 155.

399 Vgl. A. Siquans, *Glaubensmut* 2010 (s. Anm. 383).

Verbindung zwischen der textlich dargestellten göttlichen und der textlich dargestellten menschlichen Gewalt lässt sich anhand der Baumdiagramme nicht abbilden.

6 Der hier vertretene Ansatz

»Es ist das metaphorische Geflecht aus theologischen Stimmen und Gegenstimmen, aus Ober- und Untertönen, welches für den facettenreichen und zugleich ambivalenten Charakter des atl. Gottesbildes sorgt.«⁴⁰⁰

Ich möchte mich mit meiner Hermeneutik als kleiner Ast in diesen großen Baum einreihen. Mein Versuch, den Text zu deuten, ist eine Möglichkeit von vielen. Ich habe Vorentscheidungen getroffen (Textauswahl, vielschichtiges Gottesbild, neutrale Betrachtung der Gewalt), die mich in eine gewisse Auslegungsrichtung tragen. Derartige Weichen werden natürlich bei jeder Auslegung gestellt. Mir erscheint es aber gerade bei einem komplexen Thema wie Gewalt besonders wichtig, diese klar offenzulegen, damit der Ansatz mit seinen Vor- und Nachteilen richtig eingeordnet werden kann und nicht zur Legitimation oder Rechtfertigung von Gewalt verwendet wird.

Meiner Ansicht nach ist die Beobachtung verschiedener Gewichtungen der biblischen Tatsachen durch verschiedene Kontexte wichtig. Wright berichtet von einem Kollegen, mit dem er in fast allen Punkten einer Meinung ist, der aber einem anderen, Gewaltlosigkeit stark betonenden Milieu entstammt. Dieser sieht die Gewalttätigkeit Gottes auf den Imperativ der Gewaltlosigkeit im NT zustreben. Er betrachtet »Gott als Krieger« zwar als wertvoll in früheren Zeiten, aber in der christlichen Lehre findet er keinen Platz mehr dafür.⁴⁰¹ Ich plädiere dafür, sich der eigenen Kontexte bewusst zu sein bzw. zu werden, die Auswirkung auf die eigene Perspektive wahrzunehmen und sich davon auch in der Hermeneutik der Texte bewegen zu lassen. Wie Schnocks⁴⁰² bin auch ich der Ansicht, dass jedes Lesen schon eine Deutung auf den je eigenen Kontext ist. So sehr wir uns bemühen neutral zu sein, unsere Kontexte und gewisse Grundverständnisse von der Welt können wir nicht einfach abschütteln. Vielleicht müssen wir das auch gar nicht, denn möglicherweise ist es ehrlicher, die Kontexte und leitenden Vorstellungen zu reflektieren und offenzulegen. Zumindest ist es meiner Ansicht nach die einzige Form zu aufrichtigen Diskursen, die uns momentan möglich ist.

400 B. Obermayer, *Göttliche* 2014 (s. Anm. 13) S. 31.

401 Vgl. E. G. Wright, *Old Testament* 1969 (s. Anm. 60).

402 Vgl. J. Schnocks, *Testament* 2014 (s. Anm. 235).

Wie Bechmann⁴⁰³ möchte auch ich hier meinen Kontext und meine Perspektive kurz klarstellen. Mein Kontext ist der einer gesicherten Existenz. Krieg, Not, Elend, Gewalt kenne ich nur aus den Nachrichten. Dennoch ist mir die eigene Ohnmacht, die Welt oder auch nur die eigene kleine Lebenswirklichkeit zu verändern, bekannt. Diese Machtlosigkeit hat keine körperliche Komponente, sondern bleibt diffus und kann in Resignation münden. Umso bestärkender ist es, sie mit »körperlich konkreten« Texten einzudämmen. Diese Texte werden von mir in meinem Kontext als Bestärkung und Ermächtigung erfahren, mit der eigenen Lebenswirklichkeit umzugehen und sie trotz der Ohnmacht zu gestalten. Dabei nehme ich die Ermächtigung im Bereich der Handlungsmotivation wahr, nicht aber als Nachahmung der Gewalttaten. Die Texte haben für mich gerade wegen ihrer drastischen und oft auch körperlichen bzw. stark bewegenden Bilder eine motivierende, aufrüttelnde Wirkung, die Resignation und Frustration beseitigen kann. Sie geben Hoffnung und das Gefühl, nicht machtlos zu sein und Gott als starken Begleiter zu haben.

Ich gehe davon aus, dass ich nicht die Einzige bin, die sich auf diese Weise von den Texten angesprochen fühlt. Daher versuche ich mit psychologischen und soziologischen Beobachtungen diese Erfahrung zu benennen und als eine mögliche Lesestrategie (neben den vielen anderen) zu etablieren. Ich sehe meine Hermeneutik als »Ermutigung zur Lebensbewältigung«. Dabei möchte ich noch einmal ausdrücklich darauf hinweisen, dass ich die Texte nicht als Handlungsanleitung oder Rechtfertigung lese, sondern als starke Hoffnungstexte, die aus der heute manchmal sehr diffusen Ohnmacht herausführen können. Sie sind handlungsmotivierend, nicht in dem Sinne, dass die Lesenden danach hinausgehen und ihre Feinde/innen erschlagen, aber doch in dem Sinn, dass sie möglicherweise Mut fassen und gewillt sind, ihr Leben wieder fester in die Hand zu nehmen.

Diese Hermeneutik ist gewiss nicht neu von mir erfunden worden, sie war und ist in der Pastoral, meiner Auffassung nach, immer wieder präsent. Doch im wissenschaftlichen Diskurs konnte ich sie in dieser Klarheit nicht entdecken. Deshalb möchte ich in dieser Arbeit dafür eine fundierte Grundlage legen. Dazu werde ich Erkenntnisse aus Soziologie und Psychologie verarbeiten und am Beispieltext 2 Sam 22 Möglichkeiten der Lesart aufzeigen.

Ich hoffe, dass ich mit diesem ausführlichen Hermeneutikkapitel darlegen konnte, auf welcher verschiedenen Ebenen biblische Gewalt geschildert wird und wie viele Möglichkeiten wir als Auslegerinnen und Ausleger haben, diese Texte zu interpretieren. Dabei ist mir besonders wichtig, klar vor Augen zu haben, welche »Vor-Urteile« und Vorentscheidungen wir jeweils immer schon treffen bzw. getroffen haben, wenn wir einen Text auslegen. Ich habe versucht, die vielen

403 Vgl. U. Bechmann, *Bibel* 2005 (s. Anm. 74).

Möglichkeiten darzustellen, auch jene, die ich selbst als unchristlich und inakzeptabel ablehne. Ich versuchte, deskriptiv eine Übersicht zu erstellen. Genauso wichtig sind unsere Kontexte, die uns zu unseren Bewertungen und Wahrnehmungen veranlassen. Bei der Systematik die unangenehmen Hermeneutiken auszulassen, die es ja in der Geschichte durchaus gegeben hat und auch heute noch gibt, wäre unredlich gewesen und hätte die negative Wirkungsgeschichte verleugnet. Aber die Frage bleibt: Wie kann verhindert werden, dass die Bibel gewaltlegitimierend gelesen wird? Möglicherweise gar nicht.

»Lässt sich die Gewalttat mit Recht genauso ›gut‹ rechtfertigen wie eine befreiende Theologie? Mit Blick auf die faktische Rezeptionsgeschichte muss man leider sagen: Ja, man kann sogar schlimmste Verbrechen biblisch begründen und man hat es getan.«⁴⁰⁴

Carvalho meint, dass die Menschheit das Thema »Gewalt« nicht loswerden kann und diese auch immer wieder missbräuchlich verwenden wird. So hat man in der Vergangenheit und wird wahrscheinlich auch in der Zukunft Gewalt mit Texten aus der Bibel rechtfertigen. Das Problem der Gewalt liegt aber nicht bei den Texten, sondern bei uns Menschen und unserer Auslegung der Texte. Es ist die Hermeneutik, die zu Gewaltlegitimation und Gewaltmissbrauch führen kann.⁴⁰⁵ Damit das möglichst nicht passiert, sind die Perspektiven und die Prioritäten unserer Glaubensgemeinschaften von enormer Bedeutung. Bechmann rückt sie in den »hermeneutischen Mittelpunkt«. Es existiert also kein einfaches Heilmittel gegen fundamentalistische, gewaltlegitimierende Auslegungen. Für einen gelingenden Leseprozess gibt es keine Garantie.⁴⁰⁶ Genau aus diesem Grund ist m. E. auch das gemeinschaftliche, dialogische Lesen der Texte wichtig, weil so ein stetiges Hinterfragen, Weiterfragen, Andersdenken ermöglicht wird.

Auch wenn ich mich in meiner folgenden Textauslegung natürlich für eine Perspektive entscheide, so soll damit nicht zum Ausdruck gebracht werden, dass dies die einzig richtige ist. Es ist eine mögliche unter vielen anderen. Wie Fuchs mit seiner Systematisierung der Hermeneutiken klar aufzeigt, passt auch nicht jede Hermeneutik zu jedem Text.

404 U. Bechmann, *Bibel 2005* (s. Anm. 74) S. 121.

405 Vgl. C. Carvalho, *Beauty 2010* (s. Anm. 1).

406 Vgl. U. Bechmann, *Bibel 2005* (s. Anm. 74).

IV Perspektiven aus den Humanwissenschaften zu Gewalt

1 Einleitung

Dass Gewalt ein facettenreiches Phänomen ist, wurde bereits deutlich und entspricht auch der Alltagserfahrung. Sie muss nicht immer nur problematisch und ablehnenswert sein, sondern manche Formen von Gewalt können auch helfen, den Alltag zu verarbeiten. Lynn Ponton berichtet von einer Therapiestunde mit einem Zehnjährigen, in der er sämtliche Tiere und Spielzeugsoldaten von einem Turm stürzen ließ. Jene, die helfen wollten, wurden vom Feuer verbrannt. Der Junge kam in die Therapie, um mit seinen Gewaltphantasien umgehen zu lernen. Ponton fand heraus, dass er mit seinem aggressives Spiel das Mobbing durch einen Klassenkameraden verarbeitete. Seine brutalen Spiele gingen zurück, bis zum 11. September 2001. Die Bilder der Gewalt in den Medien machten dem Kind Angst. Diese konnte es nur überwinden, indem es ähnliche Szenen nachspielte und somit selbst Inszenierer des Geschehens war. »Aggression ist eine Manifestation des Bedürfnisses, sich stark zu fühlen, eine im wahrsten Sinn »ermächtigende« Antwort auf eine unvollkommene Welt.«⁴⁰⁷ Ponton weist darauf hin, wie wichtig Gewaltphantasien und Gewaltspiele für Kinder sein können.⁴⁰⁸

Im Folgenden werden Erkenntnisse und Modelle der Humanwissenschaften vorgestellt. Dieser Überblick soll die unterschiedlichen Formen (real-fiktiv, physisch-psychisch-strukturell, ...) von Gewalt aufzeigen wie auch die einzelnen Aspekte (Raum, Zeit, Körper, Konstellation, Rechtfertigungsstrategien, ...). Dabei wird der Fokus auf körperlicher Gewalt sein, sowohl realer als auch medial vermittelter. An wichtigen Punkten werden Hinweise auf die Relevanz für die Auslegung des Textes 2 Sam 22 präsentiert.

407 G. Jones, *Kinder brauchen Monster. Vom Umgang mit Gewaltphantasien* (Ullstein 36825), Berlin ¹2005 S. 108.

408 Vgl. G. Jones, *Kinder* 2005 (s. Anm. 407).

1.1 Gewalt und Religion

Religionen dienen der Verarbeitung von elementaren Erfahrungen des Lebens. Dadurch haben sie auch immer wieder mit Gewalt zu tun, um diese zu verarbeiten oder zu kanalisieren. Volkhard Krech führt als Beispiele das »Menschenopfer« und den »Heiligen Krieg« an, sozusagen als Extremfälle der Gewaltverarbeitung. Letzteres definiert er nicht explizit. Implizit versteht er als »Heiligen Krieg« alle Kampfhandlungen, die von einer Religion auch explizit als solche benannt und beworben werden und sich eindeutig von säkularen Kriegen unterscheiden lassen. Er vermerkt außerdem, dass sich die Kriege zu Beginn des 19. Jahrhunderts gern als »Heilige Kriege« bezeichneten und eine dementsprechende Kriegsheldenverehrung konzipierten. Bei einem Durchgang durch die Religionsgeschichte können aber erstaunlich wenig »Heilige Kriege« aufgefunden werden. In frühen, wenig differenzierten Gesellschaften lassen sich die Kriege nicht eindeutig der Religion zuordnen, da alle Gesellschaftsbereiche (Religion, Wirtschaft, Politik, ...) eng ineinander verwoben waren. In verschiedenen Hochkulturen (China, Ägypten, ...) gab es zwar Kriegsgötter oder religiöse Praktiken zur Vorbereitung eines Krieges, doch wurden die Kampfhandlungen selbst eher als notwendiges Übel denn als heilige Tat gesehen. Den Terminus »Heiliger Krieg« wandte Gerhard von Rad auf die Kämpfe im alten Israel an. Nach Krech sind diese aber kein »Heiliger Krieg«, da sie sich nicht von einem profanen Krieg unterscheiden lassen und das Wort »Krieg« in der Bibel nie mit dem Adjektiv »heilig« versehen wird. Er vermutet die Ursache dafür im Glauben, dass JHWH für Israel kämpft und nicht das Volk für seinen Gott. Das antike Griechenland ist die einzige Hochkultur, die den »heiligen Krieg« nach Krechs Definition tatsächlich kennt. Das antike Rom praktizierte zwar eine religiöse Kriegspraxis, heiligte den Krieg dadurch aber nicht. Erst die christlichen Kreuzzüge ab dem 11. Jahrhundert sind klar als heilige Kriege zu verstehen. Im islamischen Bereich fällt der ġihād unter diese Kategorie, auch wenn unter diesem Begriff mehr zu verstehen ist als der Kampf mit dem Schwert (ġihād mit Herz, Zunge, Hand oder Schwert).⁴⁰⁹

409 Vgl. V. Krech, Opfer und Heiliger Krieg. Gewalt aus religionswissenschaftlicher Sicht, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden 2002, 1255–1275.

1.2 Was ist Gewalt?

Angesichts der Anschläge vom 11. September 2001 wird oft gesagt, dass nun nichts mehr so sei wie zuvor, dass die Gewalt eine ganz andere, ganz neue Dimension erreicht habe und dieser Terror ein noch nicht dagewesener Schrecken sei. Mit Soeffner möchte ich die Frage stellen, was den noch nicht dagewesenen Schrecken ausmacht angesichts unserer Gewaltgeschichte, in der wir auf den Holocaust und andere Völkermorde, Napalm- und Atombomben zurückblicken. Die hohe Anzahl der Opfer, religiöser Fanatismus, der Tatort USA, die Skrupellosigkeit und die Entführung von Passagierflugzeugen können nicht für die Einmaligkeit des Schreckens herangezogen werden, denn diese Elemente sind fast schon ein »gewohnter« Bestandteil der täglichen Medienberichterstattung.⁴¹⁰ Gewalt ist in unserer Welt in den verschiedensten Formen und Ausprägungen allgegenwärtig. Jede/r weiß, was Gewalt ist, jede/r kennt sie, und doch ist eine genaue Definition schwierig. Viel hängt vom kulturellen und gesellschaftlichen Umfeld ab, ob etwas als Gewalt empfunden wird oder nicht. Aber nicht nur die Gewaltwahrnehmung, sondern auch die konkrete Gewaltausübung ist kulturell/historisch geprägt. »Wer verstehen will, von welchen Menschenbildern eine Gesellschaft getragen wird, kommt nicht umhin zu untersuchen, auf welche Weise in ihr Gewalt realisiert wird.«⁴¹¹ Heitmeyer weist in seinem »Internationalen Handbuch der Gewaltforschung« darauf hin, dass ein Grundproblem dieses Fachgebietes die Uneindeutigkeit von Gewalt darstellt. Lediglich in den Tatsachen, dass Gewalt zerstört, verletzt oder sogar tötet und dadurch Menschen zu Opfern werden, gibt es Einigkeit. Aber schon die Begriffsklärung von psychischer und struktureller Gewalt wirft viele Fragen auf. Ab wann gilt etwas als Gewalt? Welche Rolle spielt die Absicht? Gilt nur eine Handlung als Gewalt, oder auch eine Unterlassung?⁴¹² Gewalt ist weder im alltäglichen noch im sozialwissenschaftlichen Gebrauch leicht zu fassen. Sie ist vielseitig und vielschichtig, sie vermischt sich begrifflich mit Aggression, Zwang, Konflikt und Macht. Manche Fachbereiche behelfen sich mit Vereinfachung des Gewaltbegriffs und reduzieren ihn um beispielsweise juristische Tatbestände besser erfassen zu können.

Obwohl »Gewalt« so schwer zu definieren ist, ist sie doch allgegenwärtig in unserem Alltag, im Großen (Konflikte zwischen Nationen, Parteien, Ideolo-

410 Vgl. *H.-G. Soeffner*, Gewalt als Faszinosum, in: *W. Heitmeyer/H.-G. Soeffner* (Hrsg.), *Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme* (Kultur und Konflikt 2246), Frankfurt am Main ¹2004, 62–85.

411 *M. Christ*, Codierung, in: *C. Gudehus/M. Christ* (Hrsg.), *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Heidelberg 2013, 190–196 S. 196.

412 Vgl. *W. Heitmeyer/J. Hagan*, Gewalt. Zu den Schwierigkeiten einer systematischen internationalen Bestandsaufnahme, in: *W. Heitmeyer* (Hrsg.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Wiesbaden ¹2002, 15–25.

gien ...) und im Kleinen (Konflikte in Familien, am Arbeitsplatz, ..). Es gibt (und gab) keine Kultur auf der Welt, die völlig gewaltfrei existiert(e).⁴¹³ Stavros Mentzos zeigt auf, dass diese Art der Konfliktlösung so alt wie die Menschheit selbst ist. Während sich in frühen klein strukturierten Gesellschaften Auseinandersetzungen eher im Kontext der Stammesfehde abspielten, wurden die Auseinandersetzungen mit zunehmender Gruppengröße und Zivilisation immer mehr zur Institution Krieg, der durchorganisiert und rational geplant wird. Gewalt und Krieg sind Möglichkeiten Interessenskonflikte auszutragen. Seit 3600 v. Chr. wurden mehr als 14.500 Kriege ausgefochten. Von manchen Forschern/innen wird angenommen, dass die Jäger- und Sammlerstammesgesellschaft weitgehend friedlich lebte und Kriege erst durch Ackerbau und die damit verbundenen territorialen Ansprüche entstanden. Die Auswertungen der Schädel des Australopithecinen und verwandter Gruppen zeigen aber, dass ein großer Teil der Verletzungen auf ein gewaltsames Einwirken (Kampf) hinweist. Demnach gab es auch schon in der Steinzeit kriegerische Auseinandersetzungen zwischen den Jäger- und Sammler-Gruppen.⁴¹⁴ Die Epoche der Moderne wurde von vielen als neue Entwicklungsstufe hin zu mehr Zivilisation aufgefasst. Gewalt wurde als etwas Vormodernes, Barbarisches gesehen, das man nun endgültig aus der Welt verbannen könne. In dieses Denkschema passt das 20. Jahrhundert jedoch nicht, das auch als Jahrhundert der Gewalt bezeichnet wird.⁴¹⁵

Gewalt wirkte und wirkt auf Menschen ebenso faszinierend wie furchtflößend. Sie dient oftmals der Unterhaltung und ist in vielen Institutionen gegenwärtig. Sie ist für gewöhnlich in jeder Geschichte zu finden.⁴¹⁶ Gewalt ist im Gesamten in unseren westlichen Gesellschaften nicht weniger geworden. Heitmeyer und Soeffner meinen, es hat lediglich die kollektive Gewalt eine abnehmende Tendenz, während die staatliche Gewalt stark steigt.

»Die Vorstellung, Gewalt sei in vormodernen Gesellschaften stärker verbreitet gewesen, in fremden Gesellschaften viel häufiger anzutreffen, nur in modernen Gesellschaften lediglich noch eine Ausnahmerecheinung, scheint ein Mythos mit beträchtlichen Fehlwahrnehmungen zu sein.«⁴¹⁷

Weiters kommt hinzu, dass sich die Wahrnehmung von Gewalt im Laufe der Geschichte verändert bzw. von Kultur zu Kultur variiert (z.B. Züchtigung als Erziehungsmittel).

413 Vgl. P. Imbusch, Der Gewaltbegriff, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden ¹2002, 26–57.

414 Vgl. S. Mentzos, Der Krieg und seine psychosozialen Funktionen, Frankfurt am Main 1993.

415 Vgl. W. Heitmeyer/H.-G. Soeffner, Einleitung: Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme, in: Dies. (Hrsg.), Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme (Kultur und Konflikt 2246), Frankfurt am Main ¹2004, 11–17.

416 Vgl. P. Imbusch, Gewaltbegriff 2002 (s. Anm. 413).

417 W. Heitmeyer/J. Hagan, Gewalt 2002 (s. Anm. 412) S. 20.

»Die Gewalt verschwindet nicht, um plötzlich wieder aufzutauchen, sie nimmt nicht ab, um später wieder zuzunehmen; sie ist vielmehr immer da, ändert ihr Gesicht, verbirgt sich, wandert in Räume ab, in denen man sie bisher nicht vermutete, tarnt sich dort so erfolgreich, daß sie kaum noch als Gewalt erkennbar ist, so daß man von einem äußerst unberechenbaren, fluiden Phänomen sprechen muß, das sich nicht ein für alle Mal identifizieren und auf eine Form festlegen läßt.«⁴¹⁸

Clifford Shearing zeigt beispielhaft auf, wie sich heute die Auffassung von Gewalt und Recht durch die Entwicklung hin zu einer »Risikogesellschaft« verändert. Dabei versucht er darzustellen, dass es eine Tendenz weg von der Strafvergeltung, bzw. dem »Schmerz-Zufügen« gibt, hin zu der Frage, wie Beziehungen wiederhergestellt und Gefahren gemindert werden können. Er illustriert dies am Beispiel des Bedeutungswandels des Gefängnisses. War das Gefängnis eine Anstalt, um Straftätern/innen eine gerechte Strafe zukommen zu lassen, also sozusagen eine Wiedergutmachung oder Buße abzuleisten, so werden sie heute eher als »Lager« für gefährliche Personen gesehen, die dort eingesperrt werden, um nicht weiter die Sicherheit von anderen zu gefährden.⁴¹⁹

1.2.1 »Arten« von Gewalt

Gewalt hat viele Gesichter, und fast genauso zahlreich sind die Versuche, all diese Facetten zu gruppieren. Imbusch unterscheidet grob verschiedene Formen der Gewalt:

- Metaphorische Gewalt
- Physische Gewalt
- Institutionelle Gewalt
- Strukturelle Gewalt
- Kulturelle oder symbolische Gewalt
- Ritualisierte Gewalt

Die Letztgenannte wirkt gemeinschaftsfördernd, nicht zerstörend. Sie ist in diversen Subkulturen zu finden (Hard-Core Konzerte, Sado-Masochismus, gewalttätige Sportarten, ...).⁴²⁰

Mit einer etwas anderen Einteilung zeigt Gertrud Nunner-Winkler die immer größere Entgrenzung des Gewaltbegriffs auf. Geht man von der körperlichen

418 M. Schroer, Gewalt ohne Gesicht. Zur Notwendigkeit einer umfassenden Gewaltanalyse, in: W. Heitmeyer/H.-G. Soeffner (Hrsg.), Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme (Kultur und Konflikt 2246), Frankfurt am Main '2004, 151–173 S. 152.

419 Vgl. C. Shearing, Gewalt und die neue Kunst des Regierens und Herrschens. Privatisierung und ihre Implikationen, in: T. Trotha von (Hrsg.), Soziologie der Gewalt (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37), Opladen/Wiesbaden 1997, 263–278.

420 Vgl. P. Imbusch, Gewaltbegriff 2002 (s. Anm. 413).

Gewalt als Grundphänomen aus, kann man kurz zusammenfassen, dass die psychische Gewalt und die Gewalt durch Unterlassung den Gewaltbegriff auf der »Was-Ebene« dehnen, kulturelle und strukturelle Gewalt bringen Erweiterungen auf der »Wer-Ebene«.

Physische Gewalt: Während Gewalt früher eher als Überwindung eines Widerstands mit körperlichem Einsatz gesehen wurde, so tritt in neueren Definitionen die körperlichen Schädigung und damit auch der Schmerz des Opfers mehr in den Blick.

Psychische Gewalt: Der Fokus auf das Opfer lässt nicht nur nach der körperlichen Verletzung fragen, sondern bringt auch psychische Auswirkungen in den Blick. Verbale Aggressionen, wie Beschimpfungen und schlechte Nachrede gelten unter diesem Gesichtspunkt auch als Gewalt.

Schädigung durch Unterlassung: In diesen Bereich fallen die Vernachlässigung von Kindern durch ihre Eltern bzw. von Alten und Kranken durch ihre Pfleger/innen.

»Physische und verbale Gewalt unterscheiden sich jedoch in relevanten Merkmalen, und das spricht gegen ihre Zusammenfassung unter das gleiche theoretische Konstrukt.«⁴²¹ Körperliche Gewalt zeichnet sich durch ihre monologische Struktur, die Neigung zur Eskalation und die Tatsache, irreversible Schäden (im Extremfall: Tötung) zufügen zu können, aus. Psychische Gewalt ist ein interaktives Geschehen. Gerade bei Beleidigungen ist es auch vom Opfer abhängig, ob die Sprechhandlung negativ aufgefasst, als unwichtig abgetan oder einfach ignoriert wird. Untersuchungen zeigen, dass Opfer von Mobbing jene Menschen sind, die sich gar nicht zu wehren versuchen, sehr hilflos reagieren und damit auch »mitspielen«. Weiters ist psychische Gewalt nicht so irreversibel wie physische. Bei einem gekränkten Menschen kann die Reue der beleidigenden Person als Wiedergutmachung gelten, bei einem Toten nicht.⁴²²

Kulturelle Gewalt: Gesellschaften versuchen sich durch Ordnungsstrukturen zu organisieren. Das bedingt sowohl Einschluss als auch Ausschluss durch Zwang und Gewalt. Gruppen, die durch die gesellschaftliche Ordnung ausgeschlossen werden, sind der Gewalt bzw. sogar dem Tod freigegeben (Völkermord).

Strukturelle Gewalt: Sie ist eine indirekte Schädigung, die durch keine konkreten Täter/innen geschieht, sondern durch ungerechte Machtverhältnisse bzw. eine ungleiche Verteilung von Ressourcen. Diese Art von Gewalt wirkt immer dann, wenn Menschen sich geistig und körperlich aktuell nicht so entfalten können, wie es potenziell möglich wäre. Ein Beispiel dafür ist der Hun-

421 G. Nunner-Winkler, Überlegungen zum Gewaltbegriff, in: W. Heitmeyer/H.-G. Soeffner (Hrsg.), Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme (Kultur und Konflikt 2246), Frankfurt am Main '2004, 21–61 S. 39.

422 Vgl. G. Nunner-Winkler, Überlegungen 2004 (s. Anm. 421).

gertod von Menschen in einer Zeit, in der dieser eigentlich leicht vermeidbar gewesen wäre.⁴²³

Die Ausweitung des Gewaltbegriffs auf strukturelle Gewalt ist laut Nunner-Winkler nicht unproblematisch. Einerseits geht es nicht um eine Handlung, sondern um eine Unterlassung, die wesentlich schwerer zu definieren und nachzuweisen ist. Nunner-Winkler bringt das Beispiel, dass eigentlich jeder Kinobesuch und jeder Urlaub, den wir uns gönnen, zu struktureller Gewalt zu zählen ist, da wir wissen, dass es gerechter wäre, das Geld bedürftigen Menschen zu spenden. Und andererseits ist soziale Ungleichheit, auf die sich strukturelle Gewalt ja bezieht, kein Analyseinstrument, da jede Gesellschaft von größeren oder kleineren Ungleichheiten geprägt ist. Die Frage, wie viel Ungleichheit eine Gesellschaft braucht bzw. ab welchem Maß von inakzeptabler Ungerechtigkeit zu sprechen ist, müssen wirtschaftliche, philosophische und sozialwissenschaftliche Forschungsdiskurse gemeinsam klären.⁴²⁴ Meiner Ansicht nach wird die Antwort auf diese Frage je nach Kultur und politischem System verschieden beantwortet werden.

Auf diese Ausweitungen des Gewaltbegriffs wurde unterschiedlich reagiert. Einerseits ist es positiv, Gewalt in all ihren Facetten wahrzunehmen und zu untersuchen, andererseits aber ist mit einer derartig weiten Fassung des Phänomens für konkrete Analysen schwer zu arbeiten.⁴²⁵

Die Entgrenzung der Begriffsbestimmung von Gewalt führte zu drei Reaktionen:

- Verzicht auf den Gewaltbegriff: »Ein inhaltlich weitgehend entleerter und allein auf die Negativbewertung reduzierter Gewaltbegriff verliert seine deskriptive Funktion [...].«⁴²⁶ Das Konzept von Gewalt wird als nicht mehr brauchbar für wissenschaftliche oder gesellschaftliche Diskurse angesehen angesichts der Skandalisierung und des naiven Umgangs mit dem Begriff.
- Eingrenzung auf körperliche Gewalt: Hier geht es strikt um physisch erlittene Gewalt. Der Schmerz des Opfers und die Körperlichkeit des Geschehens treten in den Vordergrund. Es geht weniger um die Fragen nach den Ursachen der Gewalt, sondern verstärkt um das »Wie« und »Mit welchen Folgen«.
- Wertneutraler Gewaltbegriff: Hier wird versucht, den Gewaltbegriff klar zu fassen, aber in einer wertfreien Form. Nach Nunner-Winkler ist die Definition von Gewalt als »die zielgerichtete, direkte physische Schädigung von Menschen durch Menschen«⁴²⁷ ein solcher Versuch. Darunter werden auch der psychische Zwang und die Gewalt, die der Staat zur Erhaltung der Ordnung

423 Vgl. G. Nunner-Winkler, Überlegungen 2004 (s. Anm. 421).

424 Vgl. G. Nunner-Winkler, Überlegungen 2004 (s. Anm. 421).

425 Vgl. G. Nunner-Winkler, Überlegungen 2004 (s. Anm. 421).

426 G. Nunner-Winkler, Überlegungen 2004 (s. Anm. 421) S. 25.

427 G. Nunner-Winkler, Überlegungen 2004 (s. Anm. 421) S. 26.

ausübt, verstanden. Hier möchte ich mit Uta Müller-Koch⁴²⁸ darauf hinweisen, dass mit Worten wie »Schädigung«, »Verletzung« oder Ähnlichem immer schon eine Wertung impliziert ist.

Gewalt ist ein ambivalentes Phänomen, sie kann einerseits zerstörerisch sein, andererseits ist sie aber auch beim Entstehen von Ordnungen oft nötig. Genau diese Ambivalenz wirft die Frage nach legitimen und illegitimen Gewalt-handlungen auf.⁴²⁹

1.2.2 Konflikt – Zwang – Macht – Aggression: Alles Gewalt?

Rund um den Begriff der Gewalt scharen sich immer wieder Begriffe wie »Konflikt«, »Zwang«, »Aggression« und »Macht«. Oft werden sie vermischt oder synonym gebraucht, was bei dem Versuch, ein klares Bild von Gewalt zu zeichnen, nicht hilfreich ist.

Die Begriffe »Konflikt« und »Gewalt« wurden hauptsächlich durch mediale Inkorrektheiten miteinander vermischt. Gewalt kann eine Konfliktstrategie sein, doch nicht ein Konflikt selbst.⁴³⁰

Georg Elwert⁴³¹ gliedert Konflikte anhand ihrer Kontrolliertheit und ihres Gewaltgehalts in einem Vierercluster. Angesicht dieser Tabelle wird klar, dass Gewalt ein Mittel sein kann, um mit Konflikten umzugehen, aber je nachdem, wie stark sie eingebracht wird bzw. wie groß die institutionelle Kontrolle ist, kann sie in verschiedene Formen kategorisiert werden.

Konfliktformen	gewaltarm	gewaltintensiv
stark kontrolliert	Verfahren (juristische Prozedur, Wettbewerb, anordnendes Orakel)	Kampf (Protagonistenkampf, Fehde, geregelter Krieg)
schwach kontrolliert	Meidung (Flucht, Kontakttabus)	Vernichtung (Genozid)

Abbildung 5: Tabelle zur Übersicht der Konfliktformen⁴³²

Zwang droht Gewalt nur an, ist jedoch selbst noch keine, es sei denn, man verwendet eine weitere Definition von Gewalt und erfasst Unterdrückung und Nötigung als strukturelle Gewalt.

428 Vgl. U. Müller-Koch, Gewalt und Körperlichkeit – eine philosophische Perspektive, in: J. Dietrich/U. Müller-Koch (Hrsg.), Ethik und Ästhetik der Gewalt, Paderborn 2006, 243–259.

429 Vgl. W. Heitmeyer/J. Hagan, Gewalt 2002 (s. Anm. 412).

430 Vgl. P. Imbusch, Gewaltbegriff 2002 (s. Anm. 413).

431 Vgl. G. Elwert, Sozialanthropologisch erklärte Gewalt, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden 2002, 330–367.

432 G. Elwert, Sozialanthropologisch 2002 (s. Anm. 431) S. 355.

Der Begriff Aggression meint ein Handeln, das auf die Verletzung eines anderen zielt bzw. auf das Potenzial zu diesem. Diese Bezeichnung kommt aus der Psychologie. Auch hier gibt es Überschneidungen zur Gewalt bzw. kann Aggression als Potenzial oder Vorstufe der Gewalt gesehen werden. Erich Fromm hat versucht, Aggression im defensiven Sinn nicht als Gewalt zu werten, und unterscheidet sie von »böser Aggression« (Grausamkeit und Destruktivität), wobei er jede Offensive meint.⁴³³ Ob eine solche Unterscheidung möglich ist, oder ob sich nicht jede/r Aggressor/in in der Situation als Verteidiger/in seiner/ihrer Rechte, Identität oder der sozialen Kontrolle sieht, möchte ich hinterfragen.

Popitz weist darauf hin, dass es ein Trugschluss ist zu glauben, Kriege werden aus Aggressionen geführt. Gewalt kann nüchtern, routinemäßig, spielerisch, gedankenlos, gelangweilt, neugierig usw. sein. Die Zweckrationalität von Gewalt darf nicht übersehen werden. Bei Knappheitsproblemen erwies sich die Herstellung von Kriegswerkzeug oft als lebensdienlicher, als die Produktion von Werkzeug und Lebensmitteln.⁴³⁴

Macht und Gewalt stehen in enger Verbindung, gerade auch durch den schillernden Gewaltbegriff (z. B.: »Staatsgewalt«) in der deutschen Sprache. Meines Erachtens hat Byung-Chul Han eine einfache und handhabbare Trennung der beiden Begriffe vorgenommen. Er unterscheidet Macht und Gewalt vor allem durch ihre Ausdehnung. Während Macht räumlich wird, ist Gewalt ein punktuelles Geschehen. Macht zielt auf Dauer und Stetigkeit, Gewalt hingegen lässt Räume schrumpfen, wirkt punktuell, sowohl im zeitlichen, wie auch im räumlichen Sinn, und ist kommunikationslos. Macht meint die Ausdehnung des eigenen Selbst im Anderen, nackte Gewalt will dessen Auslöschung. Macht wirkt nicht nur hemmend, sondern treibt Dinge voran und wirkt produktiv. In einem späteren Kapitel zur Räumlichkeit von Macht und Gewalt soll die These von Han näher ausgeführt werden.⁴³⁵

1.2.3 Der Begriff »Gewalt« in der deutschen Sprache

Im Deutschen steht der Begriff »Gewalt« für direkte körperliche Gewalt *und* für die institutionelle Gewalt (z. B. eines Staates). In vielen anderen Sprachen kann zwischen *violencia/violence* und *potestas/power* unterschieden werden. Aus diesem Grund werden besonders im Deutschen die Begriffe »Macht« und »Gewalt« leicht vermischt.

433 Vgl. P. Imbusch, *Gewaltbegriff* 2002 (s. Anm. 413).

434 Vgl. H. Popitz, *Phänomene der Macht. Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik*, Tübingen 1986.

435 Vgl. S. Eder, *Frauen* 2008 (s. Anm. 160).

Am Übergang zur Neuzeit wurde der Gewaltbegriff im Deutschen vierfach differenziert:

- öffentliche Herrschaft mit Rechtsordnung
- neutrale Beschreibung der Obrigkeiten bzw. Träger der Staatsgewalt
- Ausdruck der Verfügungs- und Besitzrechte
- physische Gewaltanwendung⁴³⁶

»Blieben Macht und Gewalt im Deutschen lange Zeiten austauschbare Begriffe, so bezeichnete Macht schließlich die potenziellen, realen physischen und seelischen Kräfte einer Sache oder Person, Gewalt hingegen zielte auf die Überwindung eines Widerstandes ab und wurde damit zum Zwang.«⁴³⁷ Klaus Herding⁴³⁸ weist darauf hin, dass im Deutschen, wendet man sich an Grimms Wörterbuch, Gewalt mit durchaus positiven Assoziationen versehen ist. In anderen Sprachen werden auch begrifflich verschiedene positive und negative Formen der Gewalt unterschieden. »Hingegen entfalten in unserer Sprache die Adjektive »gewaltig« und »gewaltsam« Ambivalenz des Begriffs.«⁴³⁹

Gewalt und Gewaltlosigkeit sind keine »Entweder-Oder-Entscheidungen«, dazwischen gibt es den großen Bereich einer Konfliktkultur. Ich schließe mich der Sichtweise von Herding an. Der Begriff Gewalt ist weit und umfasst beinahe alles, was irgendwie mit Willensdurchsetzung zu tun hat. Dabei entscheidet der Begriff nicht, ob diese Gewaltausübung positiv oder negativ zu werten, legitim oder illegitim ist. Diese Wertung wird von der vorherrschenden Gesellschaftskultur getroffen und ist somit systemabhängig. Im Deutschen wird jedes gewaltige oder gewalttätige Handeln mit ein und demselben Wortstamm bezeichnet und trifft somit, meiner Meinung nach, die erfahrene Wirklichkeit genau. Was für den einen gewaltig ist, ist für den anderen gewaltsam. Im Englischen finden sich ähnliche ambivalente Wortstämme, wie z. B. *terror* – *terrific* oder *horror* – *horrific*.

1.2.4 Eingrenzung des Gewaltbegriffs

Sucht man in der Literatur nach einer Gewaltdefinition, so stößt man immer wieder auf Heinrich Popitz. Seine Gewaltbestimmung erfasst zwar nicht die ganze Weite, die der deutsche Begriff vermuten lässt, doch ist sie sehr präzise, sachlich und somit für weitere Untersuchungen gut zu gebrauchen. Er nennt die

436 Vgl. P. Imbusch, *Gewaltbegriff* 2002 (s. Anm. 413).

437 P. Imbusch, *Gewaltbegriff* 2002 (s. Anm. 413) S. 30.

438 Vgl. K. Herding, *Kunst und Gewalt – Gewalt in der Kunst – Kunstgewalt*, in: A. Pawlak (Hrsg.), *Ästhetik der Gewalt – Gewalt der Ästhetik* (Schriften der Guernica-Gesellschaft 19), Kromsdorf 2013, 15–38.

439 K. Herding, *Kunst* 2013 (s. Anm. 438) S. 16.

direkteste Form von Machtausübung Aktionsmacht. Diese ist die Macht, anderen Schaden zuzufügen. Die Absicht des Schadens ist an dieser Stelle wichtig, denn es sind das unbeabsichtigte Unglück und die Naturkatastrophe ausgeschlossen. Die Aktionsmacht als die direkteste Form der Gewalt bildet geschichtlich möglicherweise den Anfangspunkt menschlicher Gewaltausübung. Aktionsmacht richtet sich auf ein bestimmtes Ziel, ist es erreicht, werden die Opfer uninteressant (Raub, Rache). Durch sie wird noch keine dauerhafte Macht oder Herrschaft aufgebaut, dazu braucht es bindende Aktionsmacht. Von ihr spricht man, wenn Unterwerfung durch glaubhafte Drohungen vollzogen werden kann.⁴⁴⁰

»Gewalt meint eine Machttaktion, die zur absichtlichen körperlichen Verletzung anderer führt, gleichgültig, ob sie für die Agierenden ihren Sinn im Vollzug selbst hat (als bloße Aktionsmacht) oder, in Drohungen umgesetzt, zu einer dauerhaften Unterwerfung (als bindende Aktionsmacht) führen soll.«⁴⁴¹

Die Gewaltdefinition von Popitz ist eng und schließt einiges aus, das auch als Gewalt erfahren wird. Gleichzeitig ist es genau die klare Abgrenzung und eindeutige Feststellbarkeit, welche diese Definition für viele Forschungsbereiche so brauchbar macht. Trotz des engen Blicks werde auch ich diese Definition von Gewalt aufgreifen, sie aber in weiterer Folge um einige Aspekte erweitern.

Tötung wird von Popitz als absolute Gewalt bezeichnet. Sie ist sozusagen der Endpunkt der Skala der Gewalt. Er macht darauf aufmerksam, dass wohl jede größere soziale Einheit auf absoluter Gewalt gründet. Gewalt an sich ist Teil der weltgeschichtlichen Ökonomie, kein Sonderfall in einer Gesellschaft, sondern eine Möglichkeit des Handelns.

»Fazit: Der Mensch muß nie, kann aber immer gewaltsam handeln, er muß nie, kann aber immer töten – einzeln oder kollektiv – gemeinsam oder arbeitsteilig – in allen Situationen, kämpfend oder Feste feiernd – in verschiedenen Gemütszuständen, im Zorn, ohne Zorn, mit Lust, ohne Lust, schreiend oder schweigend (in Todesstille) – für alle denkbaren Zwecke – jedermann.«⁴⁴²

Popitz verweist auf den emotionalen Aspekt von Gewalthandlungen. »Körperliche Verletzung ist beim Akteur häufig und wohl immer beim Betroffenen mit starken Emotionen verbunden.«⁴⁴³ Auf diesen wichtigen Hinweis zu der Gefühlswelt der Täter/innen des Gewaltgeschehens wird später noch eingegangen werden. Schmerzen kann man zwar aushalten, aber man kann sich nicht aus dem verletzten Körper zurückziehen. Daher wirkt eine Verletzung nicht nur auf den

440 Vgl. *H. Popitz*, Phänomene 1986 (s. Anm. 434).

441 *H. Popitz*, Phänomene 1986 (s. Anm. 434) S. 73.

442 *H. Popitz*, Phänomene 1986 (s. Anm. 434) S. 76.

443 *H. Popitz*, Phänomene 1986 (s. Anm. 434) S. 70.

Körper, sondern auch auf die soziale Beziehung. So nimmt ein Gewaltopfer die Unterwerfung ganzheitlich wahr, als »vitale-allgemeine« Unterdrückung.

Brigitta Nedelmann ist der Ansicht, dass Popitz mit der Einführung der grundlegenden Verletzbarkeit des Menschen in die Gewaltdiskussion einen bedeutenden Schritt getan hat. Demnach ist der Mensch »verletzungsoffen«. Diese »Verletzungsoffenheit« kann von anderen ausgenutzt werden, um den eigenen Einfluss zu erhöhen. Verletzlich ist der Mensch nicht nur körperlich, sondern auch materiell, psychisch und intellektuell. Dementsprechend mannigfaltig sind die Formen, diese Verletzungsoffenheit auszunutzen, und dementsprechend breit ist das Feld der Gewalt. In der Soziologie hat man sich tendenziell eher dazu entschieden, nur die körperliche Gewalt zu untersuchen. Strukturelle und psychische Gewalt werden zwar auch untersucht bzw. als Formen der Gewalt angeführt, doch der breite Mainstream rückt die Körperlichkeit in den Mittelpunkt. Eine weitere Präzisierung des Gewaltbegriffs wird durch die Einführung der Absicht erreicht. Die Körperlichkeit wird aus zwei Perspektiven thematisiert: aus der des Zufügens und aus der des Erleidens von Gewalt.⁴⁴⁴

Die Definition von Popitz ist aber nicht die einzige, mit der in der Wissenschaft gearbeitet wird. Je nach Blickwinkel, Fachrichtung und zu untersuchendem Gegenstand gibt es eine große Variation an Begriffsklärungen. Imbusch⁴⁴⁵ verweist auf weitere Gewalt und Machtdefinitionen, wie zum Beispiel auf die von Max Weber. Er definierte »Macht« als jenes Vermögen, das es ermöglicht, den eigenen Willen, auch gegenüber anderen, durchzusetzen. Dies kann mit Gewalt geschehen, es können aber auch andere Ressourcen eingesetzt werden. Hanna Arendt hat die Begriffe Macht und Gewalt mit aller Schärfe getrennt. Für sie endet Macht dort, wo Gewalt beginnt. So eindeutig lassen sich die beiden Begriffe allerdings nicht voneinander unterscheiden. Müller-Koch⁴⁴⁶ verweist auf die Gewaltdefinition von Trutz von Trotha⁴⁴⁷, der sie als Inbegriff der sinnlichen Erfahrung, in deren Mittelpunkt der Körper steht, beschreibt. Gewalt ist etwas zutiefst Körperliches und Sinnliches sowohl im Erleiden als auch im Antun.

Für meine Zwecke ist die klare und sachliche Definition von Popitz gut zu gebrauchen. Zusätzlich werde ich aber auch Elemente aus der neueren Gewalt-

444 Vgl. B. Nedelmann, Gewaltsoziologie am Scheideweg. Die Auseinandersetzung in der gegenwärtigen und Wege der zukünftigen Gewaltforschung, in: T. Trotha von (Hrsg.), Soziologie der Gewalt (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37), Opladen/Wiesbaden 1997, 59–85.

445 Vgl. P. Imbusch, Gewaltbegriff 2002 (s. Anm. 413).

446 Vgl. U. Müller-Koch, Gewalt 2006 (s. Anm. 428).

447 Vgl. T. Trotha von, Zur Soziologie der Gewalt, in: Ders. (Hrsg.), Soziologie der Gewalt (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37), Opladen/Wiesbaden 1997, 9–56.

forschung und »ganzheitlichere« Definitionen wie die von Trutz von Trotha berücksichtigen.

Trotz der eingangs festgestellten Ambivalenz des Begriffs Gewalt sind alle Definitionen doch von einer negativen Wertung implizit getragen. Müller-Koch weist darauf hin, dass der deutsche Begriff Gewalt sowohl die illegitime Tötung eines Menschen bezeichnet, als auch die Tat des Polizisten/der Polizistin, der eine/n Täter/in⁴⁴⁸ tötet, um beispielsweise einen Mord zu verhindern. Und trotzdem ist in jeder Gewaltdefinition eine Bewertung enthalten. Als implizite Botschaft erfährt man, dass Gewalt nicht angewendet werden sollte. Diese Wertung wird meist an Wörtern wie »verletzt«, »geschädigt« oder »Schmerzen« ersichtlich. Der Begriff Gewalt selbst hat auch eine negative Bewertung in sich.⁴⁴⁹

Meiner Ansicht nach hat der weite und ambivalente Gewaltbegriff in der deutschen Sprache durchaus seine Stärke. Er bezeichnet das, was getan bzw. verübt wird, ohne es gleich zu bewerten oder als legitim/illegitim zu kennzeichnen. Definition und moralische Bewertung werden also auf zwei Schritte aufgeteilt: zuerst Wahrnehmen der Gewaltausübung, dann Bewertung im jeweiligen gesellschaftlichen System. Diesen Zweischritt, der durch den weiten Gewaltbegriff (*violentia* und *potestas*) gefordert wird, ist m. E. sehr hilfreich.

1.2.5 Struktur der Gewalt

Gewalt lässt sich in ihrer formalen Struktur auf die drei Fragen »Wer, Was und Wem« herunterbrechen. In dieses Schema passt auch die Naturgewalt, wenn beispielsweise ein Sturm (Wer?) einen Baum (Wen?) entwurzelt (Was?). Gewaltdefinitionen befassen sich aber fast ausschließlich mit der Gewalt unter Menschen.⁴⁵⁰ Imbusch erweitert dieses Schema und versucht den Kernbereich der Gewalt über die sieben »W-Fragen« zu erschließen: Wer? Was? Wie? Wem? Warum? Wozu? Weshalb?

448 Oft wird es als ungewöhnlich angesehen auch von Gewalttäterinnen zu sprechen. Mir ist eine geschlechtergerechte Wahrnehmung aller Lebensbereiche wichtig. In diesem Sinne wäre es aber unfair zu verschweigen, dass auch Frauen, wenn zahlenmäßig seltener, zu Gewalttäterinnen werden. Einzig bei üblichen Begriffen wie »Täter-Opfer-Konstellation« werde ich nicht gendern, selbst wenn hier natürlich auch beide Geschlechter angesprochen sind.

449 Vgl. U. Müller-Koch, *Gewalt* 2006 (s. Anm. 428).

450 Vgl. G. Nunner-Winkler, *Überlegungen* 2004 (s. Anm. 421).

Kategorie	Bezugsdimension	Definitionskriterien	Definitionsbestandteile
Wer?	Subjekte	Täter/innen als Akteure	Personen, Gruppen, Institutionen, Strukturen
Was?	Phänomenologie der Gewalt	Verletzung, Schädigung, andere Effekte	Personen, Sachen
Wie?	Art und Weise der Gewaltausübung	Mittel, Umstände	physisch, psychisch, symbolisch, kommunikativ
Wem?	Objekte	Opfer	Personen, Sachen
Warum?	Ursachen und Gründe	Interessen, Möglichkeiten, Kontingenzen	Begründungsvarianten
Wozu?	Ziele und Motive	Grade der Zweckhaftigkeit	Absichten
Weshalb?	Rechtfertigungsmuster	Normabweichung, Normentsprechung	legal/illegal, legitim/illegitim ⁴⁵¹

Abbildung 6: Kernbereiche der Gewalt (Imbusch)

Die Frage »Wer« blickt auf den Täter/die Täterin. Hierbei kann es sich sowohl um eine Person als auch um eine Gruppe oder eine Institution handeln. Bei der Frage »Was« verweist Imbusch auf die Körperlichkeit der Gewalterfahrung und auf ihre Verortung in Raum und Zeit. Hier geht es um die konkrete körperliche Verletzung bzw. um die Tötung. Dabei gebe ich zu bedenken, dass die Körperlichkeit nicht nur auf das Erleiden des Opfers beschränkt werden sollte, sondern auch der Körperlichkeit des Antuns, im Blick haben muss. Im nächsten Punkt wird gefragt, »wem« Gewalt angetan wird. Somit werden die Personen, die zu Opfern werden, in den Blick gerückt. Die nächsten drei Fragen haben wiederum mehr die Täter/innen im Blick, wenn nach Ursachen (Warum), Zielen (Wozu) und Rechtfertigungen (Weshalb) geforscht wird. Meiner Ansicht nach könnten manche Fragen aber auch an das Opfer gerichtet werden und zu erforschen, aus welchen Gründen (Warum) es zum Opfer wurde, ob dadurch auch Ziele (Wozu) verfolgt werden (vgl. Umweltaktivist/inn/en, radikal Gewaltlose, ...).

Weiters wirft Imbusch unter der Frage »Wie« die Frage nach den »bystandern« auf. Wie Verhalten sich Menschen und Institutionen außerhalb der Täter-Opfer-Konstellation?

Mit diesem Fragenkatalog kann das Phänomen der Gewalt gut erfasst werden, ohne in eine Täter- oder Opferhermeneutik zu verfallen. Weiters hilft er, sowohl die Ursachen als auch Motive und Umstände in den Blick zu bekommen und so eine bloße Ursachenforschung zu vermeiden.⁴⁵²

451 Tabelle übernommen aus: P. Imbusch, *Gewaltbegriff* 2002 (s. Anm. 413) S. 37.

452 Vgl. P. Imbusch, *Gewaltbegriff* 2002 (s. Anm. 413).

Nedelmann verbindet die Ansätze von Georg Simmel und Weber, legt die Gewaltdefinition von Popitz zugrunde und schlägt daraus folgende Analyse-schritte vor:

1. Befund der Akteure (Verletzte/r, Verletzende/r, Dritte, ...)
2. Deutung von Verletzung und Verletzen (rational, affektiv, ...)
3. Analyse der Handlungssituation unter verschiedenen Gesichtspunkten (organisatorisch, institutionell, kulturell, politisch, ...)
4. Beschreibung der Gewalt und ihrer Dynamik
5. Untersuchung der Folgen für die verschiedenen Akteure⁴⁵³

Das »Wie« der Gewalt wird bei Elwert⁴⁵⁴ genauer differenziert. Dabei verweist er darauf, dass Gewalt oft ganz rational vollzogen wird, und dass unsere Assoziationen, dass Gewalt etwas Irrationales, Emotionales und Archetypisches ist, nicht unbedingt stimmen. Ein großer Teil der Gewalt wird als effizientes Mittel des Wirtschaftens gebraucht. Um solche »Gewaltmärkte« aufrechtzuerhalten, braucht es strategische Planung und einen kühlen Kopf. Damit das Geschäft lukrativ bleibt, muss genau abgewogen werden, ob es effizienter ist zu kämpfen, zu rauben, zu tauschen oder zu kaufen. Dieses System kann mit Emotionen nicht stabilisiert werden.

Elwert unterscheidet drei Arten von Gewalt:

- Verteidigung und Jagd: Hier werden verschiedene körperliche Prozesse spontan ausgelöst. Es wird Adrenalin ausgeschüttet, die Durchblutung gefördert und die Aufmerksamkeit erhöht.
- Instrumentelle Gewalt: Die körperlichen Auswirkungen bleiben hier aus, stattdessen ist ein genaues Planen und eine gewisse Ruhe vonnöten. Ein Beispiel für instrumentelle Gewalt ist das Fallenstellen.
- Strategische Gewalt: Hier werden andere Menschen als Instrumente der Gewalt benutzt. Bei dieser Form kommen wieder stärker die körperlichen Prozesse zum Vorschein bzw. werden diese in der Kriegsführung sogar oft noch bewusst verstärkt (vgl. Berserker in der germanischen Kriegsführung).

»In der Evolution der Hominiden war es offensichtlich ein wichtiger Schritt, daß das Inventar ermöglicht wurde, welches die instrumentelle und strategische Gewalt begünstigte und die spontane Gewaltausübung zurückdrängte.«⁴⁵⁵ Oft hat man den Eindruck, als wäre Gewalt etwas Emotionales, etwas, bei dem man außer Kontrolle gerät, aber die vorherrschende Form in Gesellschaften ist die strate-

453 Vgl. B. Nedelmann, *Gewaltsoziologie* 1997 (s. Anm. 444).

454 Vgl. G. Elwert, *Gewaltmärkte. Beobachtungen zur Zweckrationalität der Gewalt*, in: T. Trotha von (Hrsg.), *Soziologie der Gewalt* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37), Opladen/Wiesbaden 1997, 86–101.

455 G. Elwert, *Gewaltmärkte* 1997 (s. Anm. 454) S. 87.

gische Gewalt. Der soziale Charakter der Gewalt wird in vielen Kulturen derart ausgeklammert, dass sie nur als Ausnahme einer eigentlich sehr friedlichen Gesellschaft beschrieben werden kann.

1.2.6 Motive und Rechtfertigungen von Gewalt

Die Fragen »Warum, Wozu und Weshalb« sollen nun näher beleuchtet werden. Gewalthandlungen werden fast immer nach ihren Motiven beurteilt. Sie entscheiden darüber, ob die Gewalthandlung als legal oder illegal, angemessen oder unangemessen angesehen wird.

Siegfried Lamnek arbeitet mit der Unterscheidung von »Um zu«- und »Weil«-Motiven, um den Zeitbezug in dieser Thematik besser zu verankern. »Beim Um-zu-Motiv entwirft der Handelnde mit Blick auf die Zukunft eine Handlung, das Ziel, das er durch konkretes Handeln realisieren will: es wird ein Raub begangen, um an Geldmittel zu gelangen. Wird der Handelnde durch Gruppendruck z.B. zum Raub genötigt, so liegt ein Weil-Motiv vor.«⁴⁵⁶

Weiters muss zwischen Motiv zur Tat und Rechtfertigung der Tat unterschieden werden. Das Weil-Motiv wird zwar auch oft als Legitimierung herangezogen, doch hat die Rechtfertigung immer den Sinn, den Täter/die Täterin in einem guten Licht erscheinen zu lassen.

Um-zu-Motive für Gewalt:

1. instrumentell (Raub-Geld)
2. kommunikativ (um den eigenen Standpunkt deutlich zu machen, Konfliktlösungsstrategie)
3. Lustgewinn (»Kick«)
4. Identitätsstiftung bzw. Stabilisierung (Gewalt als Organisationsprinzip in Gruppen, Abgrenzung nach außen)

Die Weil-Motive rechtfertigen die Gewalt für die Täter/innen. Ein besonders häufiges Motiv ist das der Selbstverteidigung. Die eigene Gewalt wird dabei als Gegengewalt gedeutet, man erfährt sich selbst in der Rolle des Opfers, das angegriffen oder zumindest provoziert wird.

Rechtfertigungsprozesse entlasten den Täter/die Täterin und ermöglichen künftige illegale Handlungen. So hängt das weitere Verhalten nicht nur von positiven Verstärkern oder dem Erfolg der Tat ab, sondern auch davon, ob der Täter/die Täterin auf passende Rechtfertigungsprozesse zurückgreifen kann. Sie sind die Verbindungen zwischen den Handlungen.

Rechtfertigungsstrategien, die den Weil-Motiven entsprechen, sind:

456 S. Lamnek, Individuelle Rechtfertigungsstrategien von Gewalt, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden 2002, 1379–1396 S. 1380.

1. Ablehnung der Verantwortung (Umstände drängen zur Tat)
2. Leugnung des Unrechts (Opfer übertreibt, »eh kein Schaden entstanden«)
3. Opfer trifft die Verantwortung (Opfer hat Gewalttat herausgefordert)
4. Hinterfragung der Sanktionsinstanz (Ablenkung von der eigenen Tat)
5. Berufung auf höhere Instanzen (Gruppendynamik)

Als weitere Strategie der Rechtfertigung lässt sich im kriminalistischen Bereich die »Legendenbildung« nennen. Dabei wird die Geschichte der Tat so erzählt, dass der Täter/die Täterin in einem guten Licht erscheint, die Tat heruntergespielt und männlichem Imponiergehabe entsprochen wird. Bei diesen Legenden werden wichtige Details ausgespart. Beispielsweise ist ein Täter erbost, dass er wegen eines Tritts zu achteinhalb Jahren Haft verurteilt wurde. Dass dieser Tritt das Opfer das Leben kostete, erwähnt er nicht. Eine weitere Geschichte besagt, dass einer in einem fairen Kampf einen übermächtigen Gegner überwunden hat. Die Realität war allerdings, dass er dem Opfer ein Messer in den Rücken gerammt hatte, als dieses flüchten wollte.

Zusammenfassend stellt Lamnek fest, dass sich die Motive und Rechtfertigungen in ihrer vielfältigen Ausgestaltung nicht in eine Theorie fassen oder kategorisieren lassen. Durchgängig von Bedeutung sind aber Männlichkeitsvorstellungen und milieuspezifische/gruppenspezifische Normen.⁴⁵⁷

Eine mehr ethnologische, bzw. sozialanthropologische Sicht der Motive und Funktionen der Gewalt bringt Georg Elwert in die Diskussion ein. Dabei nennt er auch die Furcht als Motivation zu Gewalthandlungen. Die Motive für Gewalt haben Folgen auf ihre Konzeption. Elwert skizziert verschiedene Möglichkeiten:

1. Erlangung von Ehre: Dies kann auch auf eine/n Tote/n zutreffen, der/ als Märtyrer/in verehrt wird. Ist der Heldentod ganz oben auf der »Prestigeskala«, steigt die Risikobereitschaft der Krieger/innen.
2. Erlangung von Macht: Dieses Motiv beinhaltet, dass die Gewalt zumindest latent aufrecht erhalten bleiben muss, um die Kontrolle über Menschen bzw. über ein Gebiet zu erwerben. Für dieses Ziel ist eine einmalige Gewalthandlung nicht ausreichend.
3. Erlangung von Reichtümern: Hier wird der Verlust von Menschen und Macht in Kauf genommen, wenn der Gewinn groß genug ist und sich ein derartiger Raubzug wiederholen lässt.
4. Furcht: Sie allein motiviert nicht längerfristig, kann aber in einer Akutsituation zu Gewalt mobilisieren (ansonsten hält sie eher davon ab). Aus einer bedrohlichen Situation kann durch Angst ein Präventivschlag erfolgen. Diese Dynamik machten sich Warlords zunutze, um Söldner/innen zu sparen,

457 Vgl. S. Lamnek, Individuelle 2002 (s. Anm. 456).

indem sie die Furcht vor einem Angriff einer bestimmten Gruppe in der Bevölkerung schürten, die dann einen Verteidigungsangriff vollführte.

Die Motive treten selten in dieser klaren Form auf, zumeist sind sie miteinander vermengt. Bedrohungen von außen bzw. anhaltende Konflikte können auch im Interesse der Machterhaltung stehen. Auf diese Weise konnten beispielsweise römische Diktatoren ihre Stellung als Herrscher legitimieren.

»Wer über Motive der Gewalt schreibt, muss sich mit der verbreiteten Hoffnung auseinandersetzen, es gäbe Wurzeln der Gewalt und diese ließen sich wie Unkraut ausjäten.«⁴⁵⁸ Diese Theorien der Gewaltursachen sind nicht tragfähig, sie führen uns aber einen Spiegel vor und zeigen uns unsere Selbstwahrnehmung.⁴⁵⁹

Theorie des sozialen Interaktionismus

Eine weitere These zu den Motiven von Gewalttaten entwickelt James Tedeschi in seiner Theorie des sozialen Interaktionismus. Dabei arbeitet er mit dem Begriff des Zwangs. Die Theorie ist implizit auch eine Kritik an Laboruntersuchungen zu Aggression, da sie das Ausüben von Zwang nicht ausreichend darstellen können und möglicherweise auch nicht als Aggression interpretiert werden dürfen. Das Motiv spielt eine wichtige Rolle in unserer Gewaltwahrnehmung, diese werden aber bei Laboruntersuchungen kaum beachtet. Seiner Theorie nach gibt es drei Motive, warum Menschen anderen gegenüber Zwang anwenden:

- Soziale Kontrolle
- Gerechtigkeit
- Identität

Aggression ist ein Beobachtungsbegriff, der eine Handlung mit einer bestimmten Absicht meint und sehr subjektiv (je nach Gesellschaft) zwischen legitimer und illegitimer Aggression unterscheidet. So wird es als gerechtfertigt angesehen, wenn ein/e Richter/in eine Strafe verhängt, aber als ungerechtfertigt, wenn ein/e Autofahrer/in einen Verkehrssünder/in eigenmächtig bestraft. Das Motiv ist jedoch in beiden Fällen Gerechtigkeitsbedürfnis. »Der Theorie des sozialen Interaktionismus zufolge ist es nicht notwendig, zwischen legitimen und illegitimen Drohungen, Strafen oder körperlichen Gewaltakten zu unterscheiden, weil die wesentlichen Motive, die ihre Anwendung erklären, dieselben sind.«⁴⁶⁰

458 G. Elwert, *Sozialanthropologisch* 2002 (s. Anm. 431) S. 351.

459 Vgl. G. Elwert, *Sozialanthropologisch* 2002 (s. Anm. 431).

460 J. Tedeschi, *Die Sozialpsychologie von Aggression und Gewalt*, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Wiesbaden 2002, 573–597 S. 581.

Motive werden in Laboruntersuchungen allerdings kaum erfasst, es wird jeweils nur das Verhalten beurteilt, ohne zu wissen, mit welcher Absicht etwas geschieht.

Motivation sozialer Kontrolle

Wenn wir etwas haben wollen (Geld, Zuneigung, Aufmerksamkeit, ...) müssen wir andere davon überzeugen, es uns zu geben. Das heißt, wir versuchen beispielsweise durch Tauschhandel, Überredung, Beeinflussung, Versprechen oder vorbildliches Handeln den anderen dazu zu bringen, uns die gewünschte Ressource zur Verfügung zu stellen. Eindringlichere Vorgehensweisen sind Drohungen oder körperliche Gewalt. Es wurde ein Zusammenhang zwischen Mangel an Bildung und den aggressiveren Strategien festgestellt. Wer selbst keine Ressourcen hat, dem/der fällt es schwer andere durch Versprechen oder Tauschhandel zu beeinflussen. Ohne eine gewisse Bildung ist es schwierig, durch geschickte Ausdrucksweise zum Ziel zu gelangen. So bleiben gerade für benachteiligte Bevölkerungsschichten die Strategien von Drohung und Gewalt. In dieses Schema passt das Ergebnis einer Untersuchung, wonach gewalttätige Straftäter/innen weniger intelligent sind als nicht gewalttätige.

Gerechtigkeitsmotivation

Wenn jemandem Ungerechtigkeit widerfährt, löst das Ärger oder Wut aus und das Bedürfnis, die Gerechtigkeit wiederherzustellen. Dies kann durch Bestrafung des Täters/der Täterin, einer Wiedergutmachung oder einer Entschuldigung geschehen.

Identitätsmotivation

Dahinter steht das Bedürfnis, die eigene Identität zu schützen und seinen »Ruf« in eine bestimmte Richtung zu prägen. Wenn die eigene Identität etwa durch Beleidigungen angegriffen wird, so kommt es meist gleich zum Gegenangriff, um das Gesicht zu wahren. Es können so richtige »Charakterwettkämpfe« entstehen.

Im Ausüben von Zwang können alle drei Motive eine Rolle spielen. So geschieht es etwa, dass sich die Motive im Laufe eines Konfliktes verschieben oder andere Wichtigkeiten erhalten.⁴⁶¹

Die meisten Studien laufen nach dem »Reiz-Reaktions-Schema« ab und können so diese wichtigen Dynamiken gar nicht untersuchen. In vielen Experimenten lässt sich das aggressive Verhalten der Proband/inn/en auf den Gehorsam gegenüber Autoritäten (Versuchsleiter/in) zurückführen. »Fraglich ist, ob dieser Gehorsam Aggression darstellt.«⁴⁶² Bei den Versuchen werden ag-

461 Vgl. J. Tedeschi, Sozialpsychologie 2002 (s. Anm. 460).

462 J. Tedeschi, Sozialpsychologie 2002 (s. Anm. 460) S. 584.

gressive Handlungen durch das Profil des Experiments bzw. Kontext, der den Proband/inn/en gegeben wird, oft von völlig anderen Motive geleitet als jene, die wir der Aggressivität zuschreiben würden (z. B. Lernhilfe durch Elektroschocks anstatt des Wunsches, den anderen zu verletzen).⁴⁶³

Meiner Ansicht nach ergänzen einander die beiden Ansätze von Tedeschi und Lamnek, sodass ein breiterer Blick auf Motive und Rechtfertigungsstrategien zu Gewalthandlungen entsteht. Lamnek unterscheidet sehr klar zwischen Motiv und Rechtfertigung und entlarvt diese als wertendes Element, das zur Legendenbildung neigt. Tedeschi versucht, die Motive von den inneren Bedürfnissen des Täters/der Täterin her zu ergründen, während Lamnek bei dem besser überprüfbareren Tatbestand bleibt. Beide Perspektiven zusammen ergeben einen breiten Blick.

1.2.7 Gewaltwahrnehmung und ihre Fallen

Das Phänomen Gewalt wurde nun in einem ersten Schritt grob umrissen. Eine wichtige Komponente fehlt allerdings noch: unsere Gewaltwahrnehmung. Die Art und Weise, wie wir Gewalt sehen und bewerten, sagt viel über uns und unsere Kultur aus. Es liegt an der Gewaltwahrnehmung der Gesellschaft, dass die Diskussionen um Gewalt mehr oder weniger Brisanz haben. Die Wahrnehmung, was als Gewalt gilt, ist kulturell und historisch wandelbar. So wird heute als Gewalthandlung wahrgenommen, was man früher als normale Erziehungsmethode oder Recht des Ehemanns ansah.⁴⁶⁴ So mannigfaltig wie der Begriff der Gewalt ist auch ihre Wahrnehmung und Interpretation. Gewaltdiskurse sind immer in der Spannung zwischen Normalisierung und Skandalisierung. Weitere Thematisierungsfallen im Umgang mit Gewalt führt Heitmeyer auf:

1. Die Umdeutungsfalle zeigt sich, wenn Gewalt biologisiert oder exklusiv personalisiert wird, um die sozialen Zusammenhänge und die Selbstverantwortung zu übersehen.
2. Wenn man sich mit reißerischen Formulierungen in den Medien besser positionieren will, um Gehör zu finden, tappt man in die Skandalisierungsfalle. Auf die Gefahr der Dramatisierung, vor allem im westlichen Kulturbereich, weist auch Trutz von Trotha hin.
3. Die Inflationsfalle greift, wenn der Gewaltbegriff so weit gedehnt wird, dass man den Eindruck hat, es gäbe keine »gewaltfreien Zonen« mehr.
4. Bei der Moralisierungsfalle wird nach einer strikten Opfer-Täter- bzw. Gut-Böse-Struktur gedacht.

463 Vgl. J. Tedeschi, Sozialpsychologie 2002 (s. Anm. 460).

464 Vgl. M. Schroer, Gewalt 2004 (s. Anm. 418).

5. Die Normalitätsfalle erklärt Gewalt als »normales Durchgangsstadium« einer bestimmten Lebensphase oder Gruppe.
6. Die Reduktionsfalle versucht das komplexe Phänomen der Gewalt in allzu einfache Erklärungen zu pressen.⁴⁶⁵

Es ist gewiss nicht einfach, in keine dieser Fallen zu tappen. Umso wichtiger ist es deshalb, sich jeder Thematisierungsfalle bewusst zu sein und die eigene Wahrnehmung immer wieder zu hinterfragen. Dabei ist gerade bei der Arbeit mit Texten bzw. allgemein mit medial vermittelter Gewalt, auf die komplexen Vorgänge der Vermittlung und Rezeption zu achten.

1.3 Resümee im Hinblick auf 2 Sam 22

Die Gewalt in 2 Sam 22, wie auch in der Bibel insgesamt, wird von vielen als anstößig empfunden. Nicht ohne Grund sind gezielt Verse aus Ps 18 im Gotteslob⁴⁶⁶ nicht abgedruckt. Um Gewalt etwas genauer zu untersuchen, ist es hilfreich, das Phänomen näher zu kennen und in all seinen Facetten wahrzunehmen. Deshalb habe ich mich entschieden, sehr ausführlich das Phänomen Gewalt, wie es in unserer Realität vorkommt, zu beleuchten, um unsere Ängste davor in ein rechtes Licht rücken zu können. Es ist wichtig, Gewalt zu definieren und ihre Arten und Ebenen zu unterscheiden, um angemessen von diesem Phänomen reden zu können. Mit den Definitionen von Gewalt, ihren Arten und Ebenen soll die Textwelt von 2 Sam 22 näher untersucht werden.

2 Soziologische Untersuchungen zu Gewalt und ihrer Entstehung

Um das Phänomen der Gewalt besser verstehen zu können werden Thesen und Theorien aus dem Bereich der Soziologie präsentiert. In einem ersten Schritt werden die »klassischen« Thesen der Soziologie zur Gewalt vorgestellt, in einem zweiten Schritt wird der Perspektivenwechsel neuerer Gewaltforschungen skizziert.

465 Vgl. W. Heitmeyer/J. Hagan, Gewalt 2002 (s. Anm. 412).

466 Vgl. *Bischöfe Deutschlands und Österreichs* (Hrsg.), Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch Diözese Linz (Diözesananhang Linz eingebunden), Klagenfurt 1975.

2.1 »Klassische« Thesen der Soziologie

Katharsisthese

Laut Helmut Lukesch ist sie die wohl am besten widerlegte These in der Soziologie überhaupt. Da diese Theorie im Alltagswissen vieler Menschen aber noch präsent ist und auch in der Soziologie lange eine Rolle spielte, soll sie kurz skizziert werden.

Diese These stammt von Aristoteles und seiner Theorie über die antike Tragödie. Sie besagt, dass Menschen beim Beobachten von Gewalt ihre negativen Gefühle abbauen können. Das Betrachten von Gewalt, das emotionale Mitleben mit den Gefühlen und Geschehnissen auf der Bühne soll eine reinigende und heilsame Wirkung auf das Gefühlsleben der Zuschauer/innen haben. Der Theaterbesuch hilft dabei, die eigenen negativen Gefühle abzubauen und somit nicht gewalttätig zu werden.⁴⁶⁷ In der Soziologie wurde diese These aufgegriffen, einerseits im Kontext des Fernsehkonsums, aber auch im Kontext von aggressiven Ersatzhandlungen. Die Katharsistheorie besagt, dass man nach einer aggressiven Tat weniger aggressiv ist, wenn man unmittelbar darauf wieder durch Frustration zu einer aggressiven Handlung angeregt wird. Diese Theorie scheint jedoch durch verschiedene Untersuchungen bereits widerlegt worden zu sein.⁴⁶⁸

Frustrations-Aggressions-Theorie

Diese Theorie geht davon aus, dass eine Frustration (aufgrund unserer biologischen Verfasstheit) einen aggressiven Antrieb erzeugt, der wiederum aggressives Handeln anregt. Der Aggressionstrieb wird durch dieses Verhalten verringert, was als Katharsis bezeichnet wird. »Die Triebreduktion wirkt verstärkend, weshalb aggressives Verhalten selbstverstärkend ist.«⁴⁶⁹ Jedes Verhalten wird durch positive oder negative Verstärkung geformt, so auch aggressives Handeln. Wird es bestraft, oder wird zumindest vom Täter/von der Täterin eine Bestrafung erwartet, so tritt eine Hemmung ein, kommt es zu keinen Sanktionen, bleibt der Trieb erhalten. Roy Baumeister und Brad Bushman⁴⁷⁰ definieren Aggression als Verhaltensform, die darauf abzielt, jemanden zu verletzen, also (ein Verständnis von) Gewalt.

Laborversuche zeigten, dass eine Frustration, ausgelöst durch ein bloßes Ausbleiben von positiver Verstärkung oder Handlungsfehlern, keine Aggression auslöst, durch negative Verstärkung (Beschimpfung, ungerechte Behandlung)

467 Vgl. H. Lukesch, Gewalt und Medien, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden 2002, 639–675.

468 Vgl. J. Tedeschi, Sozialpsychologie 2002 (s. Anm. 460).

469 J. Tedeschi, Sozialpsychologie 2002 (s. Anm. 460) S. 574.

470 Vgl. R. Baumeister/B. Bushman, Emotionen und Aggressivität, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden 2002, 598–618

aber schon. Die Frustrations-Aggressionstheorie wird also nur dann bestätigt, wenn jemand willkürlich oder ungerechtfertigt frustriert wird. Im Allgemeinen wird der Zusammenhang von Frustration und Aggression durch die verschiedensten Laborergebnisse nicht bestätigt.⁴⁷¹ Baumeister und Bushman⁴⁷² verweisen darauf, dass als Überbleibsel dieser großen Theorie lediglich die These gelten kann, dass willkürliche und ungerechtfertigte Frustrationen am ehesten Aggression auslösen. Anstelle des Begriffs »Frustration« wird in neueren Forschungen von »Angriff«, »Verstärkungsentzug« und »Verstärkungsverzögerung« gesprochen.⁴⁷³

Ärger-Aggressions-Theorie

Viele Aggressionen beruhen nicht auf Frustration. Daher versuchte Berkowitz, eine neue Theorie zu erstellen, die auf negativen Affekten aufbaut. Er ist der Ansicht, dass alle negativen Emotionen, auch negative Umwelteinflüsse (Lärm, Rauch, Schmerz, ...) und soziale Frustrationen, die Wahrscheinlichkeit zu aggressivem Handeln erhöhen. Alle diese negativen Ereignisse lösen im Körper Kampf- oder Fluchtmechanismen aus. Er geht davon aus, dass diese Prozesse zwar einerseits affektiv ablaufen, aber auch auf der kognitiven Ebene gesteuert und reflektiert werden können. Berkowitz' These, alle negativen Affekte lösten Aggression aus, ist nicht als bewiesene Tatsache zu deuten, sondern eher als Versuch einer Erklärung, die durch Befunde noch zu zeigen sind.⁴⁷⁴ Er unterscheidet emotionale und instrumentelle Aggression. Erstere meint das angeborene Verhalten, auf aversive Reize aggressiv mit Angriff oder Flucht zu reagieren. Diese Neigung ist durch unsere Erfahrung und indirekt auch durch unser Denken und Fühlen abwandelbar. »Während emotionale Aggression auf die Verletzung eines Objekts gerichtet ist, bildet die instrumentelle Aggression lediglich ein Mittel zum Zweck, das die Verletzung des Objekts erforderlich machen könnte.«⁴⁷⁵ Ein/e Einbrecher/in hat beispielsweise nicht vor, das Opfer zu schädigen, Ziel ist es, zur Beute zu gelangen. Ist die Beute nur über die Schädigung des Opfers zu erreichen, so wird dies als notwendige Maßnahme gesehen, nicht aber als Ziel der Tat. Da die instrumentelle Aggression auf der emotionalen aufbaut, wird diese selten automatisch ausgelöst, sondern eher die instrumentelle Aggression als Antwort auf bestimmte Reize von außen.⁴⁷⁶ In der neueren Forschung wird die Unterscheidung in instrumentelle und emotionale oder reaktive Aggression stark in Frage gestellt. Eine einfachere Klassifizierung bietet die

471 Vgl. J. Tedeschi, Sozialpsychologie 2002 (s. Anm. 460).

472 Vgl. R. Baumeister/B. Bushman, Emotionen 2002 (s. Anm. 470).

473 Vgl. J. Tedeschi, Sozialpsychologie 2002 (s. Anm. 460).

474 Vgl. R. Baumeister/B. Bushman, Emotionen 2002 (s. Anm. 470).

475 J. Tedeschi, Sozialpsychologie 2002 (s. Anm. 460) S. 579.

476 Vgl. J. Tedeschi, Sozialpsychologie 2002 (s. Anm. 460).

Unterscheidung in erleichternde (um einen negativen Zustand zu entkommen) und appetitive (positive Erregung) Aggression. Die erleichternde Aggression zeigt sich in der Dynamik von einem negativen Zustand mit hoher Erregung zu einem Normalzustand mit niedriger Erregung, bei der appetitiven Aggression hingegen wird der Erregungszustand erhöht.⁴⁷⁷

Studien zeigen den Zusammenhang von Ärger und Aggression. Erwähnenswert ist der Hinweis von Baumeister/Bushman, dass in vielen Experimenten der Zusammenhang Aggression-Ärger unhinterfragt mituntersucht wird. Als bewiesen gilt, dass die Kombinationen »Ärger-Alkohol« und »Ärger-Gewaltfilm« zu aggressivem Verhalten führen. Ein gewalttätiger Film oder Alkoholkonsum ohne Ärger rufen hingegen keine erhöhte Gewaltbereitschaft hervor.⁴⁷⁸

Es ist wichtig, den Zusammenhang Ärger-Aggression oder auch die Kombination mit Frustration nicht überzubewerten. Es gibt genauso Ärger ohne Aggression wie auch Aggression ohne Ärger. Emotionen werden derzeit gerne in vier Felder gegliedert: positive und negative Gefühle mit niedrigem und hohem Erregungsgrad. Der Ärger gehört zu den negativen Emotionen mit hoher Erregung, wirkt daher auf Menschen handlungsmotivierend und gibt ihnen das Gefühl, stark und mächtig zu sein. Viele Bewegungen (Bürgerrechtsbewegung, Feminismus,..) nutzten die motivierende Kraft des Ärgers, um für Rechte einzutreten. Ärger kann im zwischenmenschlichen Bereich die Funktion haben, Konflikte frühzeitig anzuzeigen und so behandelbar zu machen, um echte Aggressionen zu verhindern.⁴⁷⁹

Nachahmung

Lange waren Aggressionsforschungen vor allem biologisch orientiert. So wurde beispielsweise erst Anfang des 20. Jahrhunderts festgestellt, dass es kein Instinkt ist, der Katzen, Ratten oder Mäuse jagen lässt, sondern die Erfahrung und Beobachtung der Mutter, die jagt. Auch nach Albert Bandura geschieht das Lernen von aggressivem Verhalten durch Nachahmung von Modellen. Eine sehr bekannt gewordene Untersuchung zu seiner Theorie des sozialen Lernens ist die mit der Clownpuppe. Kinder beobachteten, wie Erwachsene diese Puppe schlugen, traten und anschrien. Kinder ahmten dieses Verhalten oft nach, wenn der/die Aggressor/in belohnt wurde, weniger oft, wenn er/sie verurteilt wurde. Weiters spielte eine entscheidende Rolle, welche Stellung die Person in den Augen der Kinder hatte. Das Verhalten einer Person mit hohem Status wurde weitaus öfter angenommen als das Verhalten einer Person mit niedrigem Status.⁴⁸⁰

477 Vgl. C. Gudehus/R. Weierstall, Psychologie, in: C. Gudehus/M. Christ (Hrsg.), Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch, Heidelberg 2013, 354–362.

478 Vgl. R. Baumeister/B. Bushman, Emotionen 2002 (s. Anm. 470).

479 Vgl. R. Baumeister/B. Bushman, Emotionen 2002 (s. Anm. 470).

480 Vgl. J. Tedeschi, Sozialpsychologie 2002 (s. Anm. 460).

Scham und Schuld

Im Zusammenhang mit Scham und Schuld ist der Grad des Selbstwerts wichtig. Lange wurde angenommen, ein niedriges Selbstwertgefühl führe leicht zu aggressiven Handlungen. Diese Ansicht wurde ohne empirische Grundlage weiter rezipiert. Studien haben mittlerweile ergeben, dass ein hoher, bzw. ein hoher und instabiler Selbstwert zu feindseligem und aggressivem Verhalten führt.⁴⁸¹ Auch Judith Hilgers zeigt in ihrer Untersuchung zum »Happy Slapping«-Phänomen auf, dass Personen, die immer nur Opfer der Gewalt waren, ein sehr niedriges Selbstwertgefühl haben, während die »reinen Täter/innen« über einen überaus hohen Selbstwert verfügen.⁴⁸²

Schuldgefühle wurden eine Zeit lang fast schon als pathologische Emotion gesehen. Mittlerweile haben aber Studien gezeigt, welche wichtige Funktion sie bei der Hemmung von Aggressionen haben. Sie wirken als innerer Bestrafungsmechanismus, wenn bereits Gewalt angewandt wurde, und vermindern so weitere Aggressionen. »Offenbar dienen Schuldgefühle also zur Verhinderung von Aggression.«⁴⁸³ Sie wirken vor allem im sozialen Nahbereich, weniger stark unbekanntem Menschen gegenüber. Das Fehlen von Schuldgefühlen führt zu skrupellosen Handlungsweisen. Sadismus hebt den Zusammenhang von »Aggression – Schuld – Hemmung von Aggression« auf. Hier wird aus dem Leid des Opfers ein positives Gefühl gewonnen. Sadismus wird durch populäre Vorstellungen des Bösen (z. B. in Film, Comics, ...) stark thematisiert, tritt jedoch in der Realität kaum auf. Studien zeigen, dass Täter/innen normalerweise unter starkem Stress stehen, wenn sie jemanden verletzen.⁴⁸⁴

»Kick«

Der »Nervenkitzel« kann positive Gefühle im Zusammenhang mit Aggression auslösen. Elwert⁴⁸⁵ weist darauf hin, dass junge Männer Langeweile als körperlichen Stressfaktor wahrnehmen. Etwas Verbotenes zu tun, löst einen gewissen Erregungszustand aus und vertreibt diese Eintönigkeit. Dieser Zusammenhang wurde oft bei Ladendiebstählen festgestellt, bei denen es den Täter/inne/n offenbar nicht um die gestohlene Ware, sondern um den »Kick«, um das »Abenteuer« geht. Jugendliche sind in einer Entwicklungsphase, in der intensive Gefühlszustände angestrebt werden, darum ist für sie dieser »Kick« des Verbotenen besonders interessant.⁴⁸⁶ Positiv wird aber auch der »Kick« des Rauschzustandes

481 Vgl. R. Baumeister/B. Bushman, *Emotionen* 2002 (s. Anm. 470).

482 Vgl. J. Hilgers, *Insenzierte und dokumentierte Gewalt Jugendlicher. Eine qualitative Untersuchung von »Happy slapping«-Phänomenen*, Wiesbaden 2011.

483 R. Baumeister/B. Bushman, *Emotionen* 2002 (s. Anm. 470).

484 Vgl. R. Baumeister/B. Bushman, *Emotionen* 2002 (s. Anm. 470).

485 Vgl. G. Elwert, *Sozialanthropologisch* 2002 (s. Anm. 431).

486 Vgl. R. Baumeister/B. Bushman, *Emotionen* 2002 (s. Anm. 470).

körperlicher Intensität und Dynamik bei Schlägereien von Hooligans beschrieben. Ziel dieser Gewalt ist der emotionale Rausch bzw. das »Flowerlebnis«. Die Polizei gilt als Störung im Erleben der Gewalt, durch die sich aber die gegnerischen Gruppen kurzfristig vereinen können.⁴⁸⁷ Ein weiteres Beispiel ist das Phänomen des »Happy Slapping«. Darunter versteht man das Inszenieren von echter Gewalt, um sie zu filmen und den Videoclip weiterzugeben bzw. zu »posten«. Diese Aktionen sind meist nicht geplant, sondern entstehen spontan. Ein/e Mitschüler/in oder ein unbekanntes Opfer wird von einer Person verprügelt, während eine weitere Person den Vorfall mit der Handykamera mitfilmt.⁴⁸⁸

Stimulustheorie

Akzeptierte Gewalt kann zu nicht akzeptierter Gewalt anregen. Auf diesen Sachverhalt weist Eric Dunning⁴⁸⁹ mit verschiedenen Studien zum Zusammenhang »Sport und Gewalt« hin.

Ab dem späten 19. Jahrhundert verbreitet sich die Vorstellung, dass Sport eine kathartische Wirkung hat. Zeitgleich zu dieser Entwicklung bilden sich weniger aggressive Sportarten heraus, die ein freundschaftliches Spiel, ein »fair play« ermöglichen. Zuvor waren sportliche Freizeitbeschäftigungen gewalttätiger und fast kriegsähnlich. Trotz einer gewissen Zivilisierung des Sports bleiben doch zwei potenziell aggressive Elemente bestehen:

- Sport⁴⁹⁰ hat eine kompetitive Komponente und teilt damit die Teilnehmenden in Gewinner/innen und Verlierer/innen. So kann sowohl das Teilnehmen als auch das Zuschauen von Fans zu Frustration und Aggression führen.
- Viele Sportarten bilden eine gesellschaftlich anerkannte rituelle Form von Gewalt. So werden im Sport wie im Krieg Kämpfe ausgefochten. Dabei kann es am Sportplatz durchaus auch zu »realer« Gewalt kommen, wenn etwa Einzelne den Sport zu ernst nehmen und reale von ritueller Gewalt nicht mehr trennen können.

Seit den 1970er-Jahren verbreitet sich mehr und mehr die Vorstellung, dass Sport der Ort ist, wo gewalttätiges Verhalten erlernt und nicht abgebaut wird. Dunning weist darauf hin, dass in der vorherrschenden Meinung die Katharsistheorie verworfen wurde. Dazu zitiert er Jeffrey Goldstein, der belegt, dass Sportler, besonders aus dem aggressiveren Bereich wie Hockey oder Fußball, eher gewaltbereit sind, als Personen, die keinen (solchen) Sport ausüben. Eine interessante Untersuchung dazu bietet Trulson. Männliche Jugendliche zwischen

487 Vgl. G. Nunner-Winkler, Überlegungen 2004 (s. Anm. 421).

488 Vgl. J. Hilgers, Inszenierte 2011 (s. Anm. 482).

489 Vgl. E. Dunning, Gewalt und Sport, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden 2002, 1130–1152.

490 Dies gilt nicht für jede Freizeitsportart, aber für professionell betriebenen Sport.

13 und 17 Jahren wurden in drei Gruppen geteilt. Der ersten Gruppe wurde Tae Kwon Do beigebracht inklusive der philosophischen Komponente dieser Kampfsportart. Die zweite Gruppe lernte Tae Kwon Do als reine Selbstverteidigung ohne das Hintergrundwissen, und die dritte Gruppe spielte einfach Basketball. Die erste Gruppe zeigte nach sechs Monaten deutlich niedrigere Aggressionsgrade, während die zweite höhere aufwies. Die dritte Gruppe, die keine Kampfsportart lernte, sondern Ball spielte, wies keine Veränderung auf.

»Die standardmäßigen Verhaltensstudien über Sport und Katharsis scheinen also an der Stelle in die Irre zu führen, wo mit einem allzu einfachen, reduktionistischen, mechanistischen, ahistorischen und unzureichend soziologisch-relationalen Modell des menschlichen Verhaltens gearbeitet wird.«⁴⁹¹

Das Ergebnis der Trulson-Studie zeigt, wie wichtig die Art und Weise des Sportunterrichts ist, wichtiger als die Sportart. Die Gruppe eins (Tae Kwon Do mit Philosophie) konnte trotz Kampfsporttraining niedrigere Aggressionswerte aufweisen, während die der Gruppe drei (Basketball) unverändert blieben. Dass die Art, *wie* der Sport gelehrt wird, wichtig ist, zeigt auch ein Regelwerk für amerikanische (Kinder-) Football-Teams, in dem eindeutig dazu aufgefordert wird, aggressiv zu sein, den anderen Angst einzujagen und kein Mitgefühl zu zeigen. Von einem »fair play« ist nirgends die Rede, dafür wird das Gewinnen eines Spiels als einziges und höchstes Ziel dargestellt, während das Verlieren fast schon als Schande gilt. Sport (zumindest einige Sportarten) ist ein sozialer Raum, in dem Gewalt relativ ungestraft ausgeübt werden kann. Es hat sich hier sozusagen eine eigene Moralsphäre herausgebildet. Andererseits können Kampfsportarten wie Boxen ein wichtiger Ort für das Erlernen von Selbstbeherrschung sein, wenn die Regeln der Sportart eingehalten werden.

Nicht nur Sport selbst, sondern auch das Mitfiebern mit Sportler/inne/n und Mannschaften kann zu Gewalt führen. Fußballhooliganismus verursacht weltweit viele Verletzte und hat auch Todesopfer gefordert. Die ritualisierte Gewalt, die sich in Gebärden, Machismo, also symbolisch ausdrückt, kann schnell in reale Gewalt umschlagen. Analysen zeigen auf, dass es bei den Ausschreitungen von Hooligans den meist jungen Männern um Männlichkeit, »Revierkämpfe« und den »Adrenalinkick« geht. Beteiligte sprechen dabei von der »Aufregung der Schlacht«, die fast schon erotisch erregend wirkt. Die Aufregung, die zu Ausschreitung führen kann, wird also als positive, anregende Emotion wahrgenommen. Weitere Studien zeigen, dass Hooligans bestimmten gesellschaftlichen Schichten entstammen, in denen Gewalt im Alltag eher zugelassen wird als in anderen.⁴⁹²

491 E. Dunning, *Gewalt 2002* (s. Anm. 489) S. 1137.

492 Vgl. E. Dunning, *Gewalt 2002* (s. Anm. 489).

2.2 Neuere Ansätze zur Gewaltforschung

Mittlerweile haben sich auch andere Ansätze zur Gewaltforschung gebildet. Nedelmann weist darauf hin, dass die »Mainstream-Gewaltforschung« stark von ihren Auftraggeber/inne/n und deren Interessen beeinflusst ist. Viele Staaten als Auftraggeber sind vor allem an der Bekämpfung der Gewalt interessiert, und zwar in der gerade akuten Form (Jugendkriminalität, Fremdenhass, Gewalt in der Familie, ...) und weniger an dem Phänomen als solchem. Dadurch sind die Themen der Forschung gewissen »Moden« unterworfen. Ein kritischer Gegenweg versucht sich auf extreme Gewalt zu konzentrieren und die Trendthemen nicht mitzumachen. Ein Vertreter dieser Richtung ist Wolfgang Sofsky. Weiters wird versucht, das Phänomen zuerst in all seinen Facetten wahrzunehmen und nicht sofort auf die Ursachen abzielen. Die groben Unterschiede der verschiedenen Ansätze sollen kurz dargelegt werden. Nedelmann bezeichnet die verschiedenen Orientierungen in der Forschung als »Mainstream-Gewaltforschung« und als neuere bzw. »innovative Gewaltforschung«. Diese Terminologie werde ich im Weiteren übernehmen.

Popitz hat mit drei wichtigen Einengungen in seiner Definition die Gewaltdiskussion entscheidend weitergebracht. Er sieht Gewalt als körperlich und absichtlich und kennzeichnet den Menschen durch seine Verletzungsoffenheit. Die »Mainstream-Gewaltforschung« hat die Körperlichkeit der Gewalt zwar in ihren Definitionen, berücksichtigt sie aber in ihren Untersuchungen nicht. Bei dieser »blutleeren Gewaltanalyse«⁴⁹³ wird Zahlenmaterial über Kriminalität ausgewertet und nach ihren Ursachen befragt. Die Gewalttat als solche wird in solchen Statistiken nicht mehr thematisiert. Die neuere Gewaltforschung legt ihr Augenmerk gerade auf die Gewalt als solche, sie fragt nach dem »Wie« der Verletzung und dem »Wie« des Leidens.

»Die Art und Weise der Gewalthatung sei das eigentliche Analyseobjekt, denn wie gemordet, gefoltert, gequält, überfallen usw. werde, könne als ›Text‹ verstanden werden, der nach genauer Lektüre Rückschlüsse über die Gewaltdynamik selbst erlaube.«⁴⁹⁴

Gewalt wird von der »Mainstream-Forschung« als Störfall angesehen, während Gewaltlosigkeit als Alltag gilt. Das Leben zeigt allerdings, dass es oft anders ist. Es wird im Bereich von Handlungstheorien und Motivforschungen gearbeitet, weil man davon ausgeht, dass jede Gewalt einen Sinn hat. Die von Nedelmann als »Gewaltinnovateure« bezeichneten Forscher/innen suchen hingegen nach einer Leidenstheorie bzw. nach einem Verfahren, Schmerzerfahrungen zu analysieren. Wichtig dabei ist die Annahme, dass jede Gewalt, auch ihre extremen Formen,

493 B. Nedelmann, *Gewaltsoziologie* 1997 (s. Anm. 444) S. 62.

494 B. Nedelmann, *Gewaltsoziologie* 1997 (s. Anm. 444) S. 63.

verstehbar ist. Gewalt als unverstehbar zu deklarieren würde der Tabuisierung Vorschub leisten.

»Der ›Sinn‹ von Gewalt liege weder ›vor‹ ihr (etwa in den Motiven oder Einstellungen der Täter), noch ›über‹ ihr (in dem ideologischen Überbau, einem höheren Ziel oder einer übergeordneten Funktion), auch sei er nicht ›unter‹ ihr (in der Sozialstruktur) zu finden oder gar ›außerhalb‹ ihrer (in sonstigen sozialen Bedingtheiten).«⁴⁹⁵

Der Sinn der Gewalt muss in ihr selbst bzw. in ihrer Prozesshaftigkeit liegen. So kann Gewalt nach Nedelmann auch als Kunst begriffen werden. Während die *Mainstream-Forschung* ihr Augenmerk auf die Täter/innen legt und somit die Opfer eher ausblendet, möchte sich die innovative *Gewaltforschung* auf die Dreierkonstellation (Täter/in, Opfer, Dritte) konzentrieren. Wird eine Gewalttat als Dreierkonstellation erfasst, fallen die üblichen »schwarz-weiß« Rolleneinteilungen in Täter/in und Opfer aus, und ein differenzierteres Bild wird möglich. Zudem wird zugestanden, dass jeder Mensch immer gewaltsam handeln kann. Gewalt hat die Tendenz sich zu entgrenzen, die *Mainstream-Forschung* nimmt aber ihre Begrenztheit an. Die Mehrheit der Forschungen beschäftigt sich mit *Motivforschung* der Täter/innen. Dabei kommen Befragungen und Statistiken zum Einsatz, der Gewaltakt als solcher wird nicht näher angeschaut. Der innovative Ansatz der *Gewaltforschung* möchte zuerst das Material erheben und sprachlich in »dichten Beschreibungen« verarbeiten. Hier gibt es noch viel Bedarf.

In der allgemeinen Forschungsmeinung ist Gewalt etwas eindeutig Schlechtes, die innovative *Gewaltforschung* hingegen versucht ihren ambivalenten Charakter herauszuarbeiten und verweist darauf, dass sie fester Bestandteil unserer *Unterhaltungsindustrie* ist. Zudem gibt es Prozesse, in denen sich Gewalt und Leidenschaft mischen.

»Während der einäugig, moralische Blick der ›Mainstreamer‹ die Einsicht in die Tatsache der Gewaltambivalenz verschließt, öffnet sich umgekehrt den *Gewaltforschungsinnovateuren* die Ambivalenz von Gewalt, jedoch um den Preis, aus ihrer Rolle als ›dichte Beschreiber‹ zu fallen und zu ästhetisierenden *Gewaltvoyeuristen* zu werden.«⁴⁹⁶

Es ist wichtig, nach dem Sinn von Gewalt zu fragen, denn wenn es »sinnlose« Gewalt gibt, muss es ja wohl auch »sinnvolle« Gewalt geben. Gewalt kann verschiedene Stufen von Sinngebung durchlaufen. Dieses Phänomen wurde anhand von Bürgerkriegen beobachtet. Doch auch »absurde Gewalttaten« erfahren meist einen Prozess von Deutungsverschiebungen und verzerrten Wahrnehmungen.

495 B. Nedelmann, *Gewaltsoziologie* 1997 (s. Anm. 444) S. 64.

496 B. Nedelmann, *Gewaltsoziologie* 1997 (s. Anm. 444) S. 70.

Da gerade diese Prozesse für Gewaltforscher/innen von Interesse sind, kann der »Sinn« als wichtige Analysekategorie nicht ausgeblendet werden.

Trutz von Trotha ist der Ansicht, dass eine Grundlegung der Soziologie der Gewalt fehlt. Es gibt viele Einzelstudien und auch den einen oder anderen Zusammenhang mit Grundbegriffen der Soziologie, aber eine systematische Erarbeitung des Themas fehlt. Gewalt wird natürlich aus verschiedenen Blickwinkeln erläutert. So blickt Karl Marx auf die Gewalt als Übergangsstadium und Mittel zum Klassenkampf, Emile Durkheim schärft den Blick für in Gesetz gegossene Gewalt, Norbert Elias räumt der Frage nach Ursachen und Beseitigung der Gewalt Vorrang ein.

Manche Strömungen sehen in allen Verhältnisbestimmungen Gewalt versteckt, und so wird der Gewaltbegriff bis zur »Konturlosigkeit« gedehnt. Als Antwort darauf benutzt Trutz von Trotha die Gewaltdefinition von Popitz. Dieser schaffte außerdem Grundlagen der Gewaltanalyse und gilt gemeinsam mit Elias Canetti, der die Methode der phänomenologischen Anthropologie voranbrachte, als eine Grundlage, auf der aufgebaut werden kann.⁴⁹⁷

»Ist die Gewalt das Stiefkind der allgemeinen soziologischen Theorie, gehört sie zu den Lieblingskindern der Soziologie der Abweichung, der Kriminalität und der sozialen Probleme.«⁴⁹⁸ In den 1990er-Jahren war dies ganz besonders der Fall. Ein Gewaltbericht nach dem anderen kam heraus, jeder mit Ratschlägen für die Politik. Gegen diese Forschungen erhebt Trutz von Trotha vier Einwände. Einerseits bringt die Ursachenforschung nichts Neues, es werden nur vergessene Erkenntnisse wieder neu vorgebracht. Weiters sind in diesen Untersuchungen meist »Defizit- oder Vulkanvorstellungen« von Gewalt Gedankenhintergrund. Gewalt als Prozess, »Jedermanns-Ressource« oder »normale Machtaktion« kommen nicht in den Blick. Gewalt wird nur als soziales Problem wahrgenommen. Der dritte Einwand wehrt sich gegen die Sicht der Täter/innen. Sie werden als Ergebnis ihrer soziokulturellen Prägung dargestellt, denen keine Verantwortung für ihr Handeln zukommt. Sie konnten ja sozusagen gar nicht anders. Auch die Verantwortung der Zuschauer/innen und Opfer wird systematisch ausgeblendet. Der letzte Einwand richtet sich auf den Forschungsgegenstand. Eine Soziologie der Ursachen der Gewalt untersucht eigentlich gar nicht die Gewalt. Wir erfahren in derartigen Studien alles, wodurch Gewalt entstehen kann, alles, woran die Gesellschaft krankt, aber nichts von der Gewalt selbst.⁴⁹⁹

Gewaltforschung muss bei der Gewalt selbst ansetzen und nicht bei ihren Ursachen. Von der »Warum«-Frage muss nun endlich auf eine »Was«- und »Wie«-Frage umgestellt werden. Die Frage nach der Intention des Täters/der

497 Vgl. T. Trotha von, *Zur Soziologie 1997* (s. Anm. 447).

498 T. Trotha von, *Zur Soziologie 1997* (s. Anm. 447) S. 16.

499 Vgl. T. Trotha von, *Zur Soziologie 1997* (s. Anm. 447).

Täterin wird nicht gestellt, bzw. wird ihr weniger Wichtigkeit zuerkannt. Nunner-Winkler⁵⁰⁰ weist aber darauf hin, dass die Intention in der Wahrnehmung des Opfers eine entscheidende Rolle spielt. Man wird unterschiedlich reagieren, wenn einem jemand beim Versuch zu helfen aus Versehen auf die Hand tritt, oder wenn jemand dasselbe tut, um zu demütigen. Der Schmerz ist derselbe, die Reaktion des Opfers nicht.

»Eine Forschungsstrategie nun, die explizit ignoriert, daß das Opfer auf eine absichtsvoll zugefügte Schädigung anders reagiert als auf eine versehentliche und daß die Art der Absicht entscheidend ist [...], reduziert das Opfer in der Tat auf bloß physische Empfindungsfähigkeit.«⁵⁰¹

Dagegen möchte ich einwenden, dass der zugrunde gelegte Gewaltbegriff von Popitz die Absicht zur Verletzung einschließt. Eine versehentliche Verletzung wird nicht als Gewalt gewertet und ist auch nicht Untersuchungsgegenstand des »neuen Gewaltparadigmas«. Dieses fokussiert sich mehr auf die Frage »Was?«. Dabei ist nicht eine Definition, sondern sind die Modalitäten und die Phänomenologie von Gewalt gemeint. Die Praktiken der Gewalt müssen untersucht werden, damit die Gewalt selbst keine Unbekannte mehr ist. Gewalt ist kein statisches, sondern ein prozesshaftes, dynamisches Geschehen. Somit soll es in der Gewaltforschung um die »fundamentalen Bausteine« der Gewalt gehen. Dabei werden sowohl Täter/innen, Zuschauer/innen und Opfer mit ihrem Denken, den Empfindungen und ihren Beziehungen zueinander unter die Lupe genommen. So soll es zu »dichten Beschreibungen« kommen, die nicht reduzieren, sondern versuchen, eine Form von Gewalt mit all ihren Zeichen, Symbolen, Empfindungen, Mustern und sozialen Formen zu beschreiben. Diese Art Gewalt zu beschreiben überlässt die Soziologie weitgehend den Journalist/inn/en, Schriftsteller/inne/n und Filmregisseur/inn/en. Die »Wie«-Frage versucht zu klären, wie verschiedene Gesellschaften Gewalt eindämmen und regeln, also die kulturelle Institutionalisierung der Gewalt.⁵⁰²

Die Methode der »dichten Beschreibung« stößt aber auch auf Kritik. Nedelmann macht beispielsweise darauf aufmerksam, dass sie die Leserschaft abschrecken kann und diese dadurch auf Distanz geht. Sie plädiert für einen Methodenpluralismus, um eben gerade diese (und andere) Sackgassen zu vermeiden.⁵⁰³

Jörg Hüttermann setzt sich kritisch mit der Diskussion zwischen »Mainstreamern« und »Innovateuren« der Gewaltforschung auseinander. Er merkt an, dass die Grenzen der beiden Richtungen keineswegs klar zu ziehen sind. Versuchen

500 Vgl. G. Nunner-Winkler, Überlegungen 2004 (s. Anm. 421).

501 G. Nunner-Winkler, Überlegungen 2004 (s. Anm. 421) S. 48.

502 Vgl. T. Trotha von, Zur Soziologie 1997 (s. Anm. 447).

503 Vgl. B. Nedelmann, Gewaltsoziologie 1997 (s. Anm. 444).

die Innovateure weg von den Warum-Fragen hin zu den Was- und Wie-Fragen zu kommen, so finden sich doch in ihren Beiträgen immer wieder Hinweise auf die Funktion von Gewalt. Funktionale Erklärungen beantworten aber die Warum-Frage. Die beiden Ansätze sind nicht grundverschieden, sondern setzen je eigene Akzente. Auch die Forscher/innen selbst lassen sich nicht in zwei Lager teilen, sondern arbeiten mal nach den Akzenten des einen und mal nach den Akzenten des anderen Ansatzes.⁵⁰⁴ Imbusch entlarvt den Streit zwischen »Innovateuren« und »Mainstreamern« als Scheindiskussion. Die Gegensätze sind weit nicht so gravierend, wie sie dargestellt wurden. Die sogenannten »Innovateure« bringen aber tatsächlich wichtige Aspekte in die Gewaltforschung ein. Das Herzstück dieses Ansatzes ist es, wirklich die Gewalt selbst zu untersuchen. Dabei werden genauer als in der bisherigen Soziologie Konstellationen zwischen Täter/inne/n, Opfern und Dritten herausgearbeitet. Gewalt wird in ihrer Vielschichtigkeit und Ambivalenz wahrgenommen und nicht mehr als Widerspruch zur Moderne gesehen. Die Ansätze der sogenannten innovativen Gewaltforschung sind richtig und eine wichtige Ergänzung, doch kann man gesellschaftlich nicht ganz auf die herkömmliche Ursachenforschung verzichten, da sie auf konkrete Möglichkeiten der Gewaltprävention verweist.⁵⁰⁵

Nichtsdestotrotz sind die Hervorhebung der Was- und Wie-Fragen, die Wahrnehmung der Gewalt als Jedermanns-Ressource, die Körperlichkeit der Gewalt sowie der Widerstand gegen die Skandalisierung und Tabuisierung der »Innovateure« sehr erfreulich. Meiner Ansicht nach hat der andere Blickwinkel der sogenannten Innovateure ein enormes Potenzial, die Gewaltforschung weiterzutreiben, da er auf so manchen blinden Fleck hinweist. Durch die andere Gewalthermeneutik und durch die veränderte Prioritätensetzung werden Fragestellungen von Studien, Interpretationsweisen und der zu untersuchende Gegenstand wieder neu angefragt. Ich sehe den neuen Ansatz als wichtige Ergänzung zu den herkömmlichen Studien, nicht aber als Ersatz. Ob der neue Ansatz ein Paradigmenwechsel oder lediglich eine Akzentverschiebung ist, ist vielleicht auch gar nicht so entscheidend. Es wurde die Gewaltdiskussion auf alle Fälle dadurch angeregt und zu einer perspektivenreichen Sicht animiert. Die »dichte Beschreibung« kann gewiss nicht die einzige Methode sein. Ich sehe sie eher als Ausgangspunkt, nicht als Ziel. Für ein facettenreiches Phänomen, wie es Gewalt ist, braucht es verschiedene Perspektiven und einen Methodenpluralismus.

504 J. Hüttermann, »Dichte Beschreibung« oder Ursachenforschung der Gewalt? Anmerkungen zu einer falschen Alternative im Lichte der Problematik funktionaler Erklärungen, in: W. Heitmeyer/H.-G. Soeffner (Hrsg.), Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme (Kultur und Konflikt 2246), Frankfurt am Main ¹2004, 107–124.

505 Vgl. P. Imbusch, »Mainstreamern« versus »Innovateure« der Gewaltforschung. Eine kuriose Debatte, in: W. Heitmeyer/H.-G. Soeffner (Hrsg.), Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme (Kultur und Konflikt 2246), Frankfurt am Main ¹2004, 125–148.

2.2.1 Zehn Tatsachen der Gewalt

Trutz von Trotha definiert zehn wichtige Tatsachen der Gewalt, um den Facettenreichtum des Phänomens deutlich zu machen.

1) Jedermanns-Ressource

Es muss uns bewusst werden, dass Gewalt eine »Jedermanns-Ressource« ist, eine normale Machtaktion und Konfliktstrategie, die sich auch bei Kleinkindern schon finden lässt.

2) Dynamischer Prozess

Gewalt kann zu einem dynamischen Prozess werden, bis hin zu einer völlig entgrenzten Gewalt (Massaker, Raserei). Kriege beispielsweise können eine Eigendynamik entwickeln, wie wir sie von kaum einem soziokulturellen Vorgang kennen.

3) Neuordnung der Strukturen der Zeit

Gewalt ist in der Zeit verankert, dabei kann die Zeit paradoxe Formen annehmen, beispielsweise die *Gleichzeitigkeit von Dauer und Situationalität* bei Folter oder das Warten auf die eigene Hinrichtung.

4) Erinnerungsmächtige Wirklichkeit

Die kriegerischen Geschichten der großen Siege und der großen Niederlagen sind es, welche die Schöpfungsmythen und Heldensagen überall auf der Welt prägen. Die Geschichte eines Volkes liest sich oft als einzige große Kriegserinnerung. Die Gewaltgeschichte ist prägend für die Identitätsstiftung von Gesellschaften.

5) Wirklichkeit der Gefühle

Gewalt und sexuelle Handlungen haben die Konkretheit des Sinnlichen gemeinsam, die sinnliche Erfahrung steht bei beiden im Mittelpunkt (schreien, schlagen, schwitzen, ...). Beide Geschehen können eine hohe Emotionalität beinhalten.

6) Körperlichkeit (Antun und Erleiden)

Sinnlichkeit und Körperlichkeit sind untrennbar miteinander verbunden. Gewalt ist im »Antun« und »Erleiden« ein körperliches Geschehen. »Gewalt ist körperlicher Einsatz, ist physisches Verletzen und körperliches Leid – das ist der unverzichtbare Referenzpunkt aller Gewaltanalyse.«⁵⁰⁶ Die Körperlichkeit des Menschen wird bei soziologischen Untersuchungen normalerweise vorausgesetzt, doch gerade im Fall der Gewalt ist der Körper mehr als nur Handlungsinstrument und sollte deswegen genauer berücksichtigt werden. Besondere Beachtung bei der Körperlichkeit gebührt dem »Schmerz«.

506 T. Trotha von, Zur Soziologie 1997 (s. Anm. 447) S. 26.

7) Faszination Gewalt

Körperlichkeit und Sinnlichkeit der Gewalt machen einen Großteil ihrer Faszination aus: das Abenteuer, den Alltag zu verlassen, emotional und physisch Neues zu erleben und ganz im Jetzt zu verweilen. Gewalt kann obsessiv werden. Bedrohungs- und Überlegenheitsphantasien leiten auch heute unser Handeln, wie man an so mancher Propaganda, im Kult um Waffen und der Logik der Rüstungsindustrie sehen kann.

8) Politische und soziale Institutionalisierung von Gewalt

Gewalt ist nie kulturunabhängig, sondern immer Teil einer Kultur. So gehört auch die Ordnungsform der Gewalt innerhalb einer Gesellschaft zur Gewaltforschung.

9) Kulturelle Normalisierung

Für akephale und polykephale Gesellschaften sind Gewalt und Krieg keine »Unordnungssituation«, wie sie für uns erscheint, sondern eine »Selbsthilfeordnung«, um einen ausgeglichenen Zustand wiederherzustellen. Bei Untersuchungen in Papua-Neuguinea wurde diese kulturelle Normalisierung von Krieg und Gewalt festgestellt.

10) Dramatisierung

Im Kontrast dazu steht die Dramatisierung der Gewalt, die seit Hobbes zu unserem europäischen Gedankengut gehört. Den Höhepunkt hat die Dramatisierung in der Nachkriegszeit erreicht, möglicherweise als Reaktion auf die entfesselte Gewalt im Zweiten Weltkrieg (Konzentrationslager etc.).⁵⁰⁷

Diese zehn Tatsachen der Gewalt von Trotha sind sehr hilfreich bei einem umfassenden Blick auf das Phänomen der Gewalt. Daher werden einige dieser Elemente noch weiter ausgeführt. Eine Schwäche ist allerdings die Vermengung oder Pluralität der Ebenen (individuelles Erleben, soziale Prozesse, Institutionen, Wertungen). Meines Erachtens sollte auch die Dimension des Raumes noch ergänzt werden. Diese wird durch die Philosophie von Byung-Chul Han eingebracht werden.

2.2.2 Jedermanns-Ressource

Gewalt ist eine Ressource, die jedem, jederzeit, an jedem Ort zur Verfügung steht.⁵⁰⁸ Daraus ergeben sich eine Unzahl an möglichen Verhaltensweisen, auf die wir zurückgreifen, die wir aber auch erwarten können.

507 Vgl. T. Trotha von, Zur Soziologie 1997 (s. Anm. 447).

508 Vgl. W. Heitmeyer/J. Hagan, Gewalt 2002 (s. Anm. 412), vgl. H. Popitz, Phänomene 1986 (s. Anm. 434), vgl. J. Tedeschi, Sozialpsychologie 2002 (s. Anm. 460).

»Dadurch, dass der Mensch nicht Gewalt ausüben muss, aber immer gewaltsam handeln kann, gewinnt Gewalt ihren beunruhigenden Charakter: Als eine Handlungsoption, als Möglichkeit des Handelns ist Gewalt jederzeit einsetzbar, sie setzt keine dauerhaft überlegenen Machtmittel voraus, weil ihre Mächtigkeit ganz elementar aus der Verletzbarkeit des menschlichen Körpers resultiert.«⁵⁰⁹

Dass Gewalt für jede/n eine Option darstellt und sie von allen gefürchtet wird, hängt eng mit der Körperlichkeit und der Verletzlichkeit des Körpers zusammen.

Tedeschi⁵¹⁰ zeigt mit seiner Theorie des sozialen Interaktionismus auf, dass Gewalt als Handlungsoption vor allem dann gewählt wird, wenn keine anderen Ressourcen (wie etwa Tausch, Überredung, Beeinflussung, ...) zur Verfügung stehen, um ein Ziel zu erlangen. Gewalt oder Gewaltandrohung wird meist von benachteiligten Bevölkerungsschichten als Option ausgewählt, weil kaum andere Möglichkeiten zur Verfügung stehen. Eine Untersuchung hat weiters gezeigt, dass gewalttätige Straftäter/innen meist über eine deutlich niedrigere Bildung verfügen als weniger gewalttätige. Die Erklärung Tedeschi zeigt m. E. gut, warum Gewalt immer noch eine Handlungsoption für viele darstellt und zum Alltag der Menschen gehört. Ganz ähnlicher Ansicht ist Elwert,⁵¹¹ wenn er Gewalt als »Ausfalloption« bezeichnet. Jedes gute Computerprogramm hat Ausfalloptionen, die auch dann noch funktionieren, wenn der Rest des Programms abgestürzt ist. Gewalt ist demnach die Möglichkeit, die in jeder options- und chancenlosen Lage immer noch besteht.

Peter Waldmann untersucht diese Alltäglichkeit der Gewalt am Beispiel Kolumbien. Die Statistiken zu Mord, Vergewaltigung, Entführung und Gewalt sind erschreckend, doch trotz der unsicheren Lage und der ständigen gewalttätigen Auseinandersetzungen ist das Land wirtschaftlich gut aufgestellt und verfügt auch über ein reges Kulturleben. Die Gesellschaft stagniert nicht und zerbricht nicht unter dem Druck der Gewalt, sondern hat sich, wie es scheint, daran angepasst. Die Gewalt wurde zu einem Teil der Gesellschaft. Dieser Prozess ist auch an der Symbiose zwischen Wirtschaftszweigen und dem Gewaltphänomen zu sehen. Normalerweise ist eine unsichere Lage ein sicherer Indikator für eine schlechte wirtschaftliche Lage, doch in Kolumbien florieren Wirtschaft und Kriminalität gleicherweise. Um dieses Phänomen zu erklären, stellt Waldmann die Frage, ob der Mensch nicht gewalttätiger ist, als die europäisch geprägten Humanwissenschaften gerne annehmen. Ein wesentlicher Faktor, warum sich die Gewalt so aufschaukeln konnte, ist die fehlende Ächtung von gewaltsamer Eigenhilfe sowie ihre Folgenlosigkeit. In den großen Städten werden etwa 90 % der Morde nicht einmal gerichtsanhängig. Gewalttäter/innen setzen sich also

509 P. Imbusch, *Gewaltbegriff* 2002 (s. Anm. 413) S. 38.

510 Vgl. J. Tedeschi, *Sozialpsychologie* 2002 (s. Anm. 460).

511 Vgl. G. Elwert, *Sozialanthropologisch* 2002 (s. Anm. 431).

nicht der Gefahr aus, verurteilt oder bestraft zu werden. Die einzige Reaktion auf ihre Tat könnte von verärgerten Angehörigen kommen, die wiederum den Täter/die Täterin zu ermorden versuchen. So setzt sich die Spirale der Gewalt immer weiter fort.⁵¹² An dieser Gesellschaft zeigt sich, dass Gewalt Teil einer Kultur sein bzw. das Zusammenleben strukturieren kann, ohne Wirtschaft und kulturelles Leben zu gefährden. Unsere Zivilisation ist kein Heilmittel gegen die Gewalt, wie bereits von Sofsky⁵¹³ gesagt wurde, Kultur und Gewalt korrespondieren.

Auch Elwert weist auf den rationalen Gebrauch von Gewalt hin und beschreibt die wirtschaftliche Dynamik sogenannter »Gewaltmärkte«. In diesen sind Hass und Angst natürlich vorhanden und Motiv für Gewalttaten, aber sie sind nicht strukturbildend. Scheinbar sinnlose Gewalt hat oft den Zweck, Angst und Schrecken zu verbreiten. Das kann einerseits lähmend (inszenierter Terror) wirken, andererseits durch Racheakte oder die Angst der Täter/innen vor diesen die Gewaltspirale weiter drehen. Die Racheangst kann auch unbeteiligte Zivilist/inn/en zu »unbezahlten Kämpfer/inne/n« machen. In dieser Dynamik tritt meist ein starres »Freund-Feind-Denken« auf, das deutlich deklariert und keine neutrale Zwischenstellung mehr zulässt. Diese klare Trennung von »Freund und Feind« findet sich übrigens auch in 2 Sam 22 wieder. Die Kriegerhetorik, die von Bruderschaft und Solidarität zwischen den Kämpfenden spricht und sich auch durch Rituale ausdrückt, entlarvt Elwert als Ausdruck des Zweifels an der Dauerhaftigkeit der Beziehung. Da Gewaltmärkte auf Profitmaximierung aus sind, bleiben die Zahlen der Todesopfer niedriger als in Kriegen. Tote Söldner/innen sind ein Kostenfaktor. Gewaltmärkte können über Jahre hinweg ein stabiles Sozialsystem bilden.⁵¹⁴

Jeder und jede kann jederzeit gewalttätig handeln. Darum plädiere ich für einen nüchternen Blick auf das Phänomen der Gewalt und auf uns. Wir werden unserer Gewalttätigkeit nur Herr, wenn wir sie klar und deutlich als das erkennen, was sie ist.

2.2.3 Zeit

Sofsky untersucht mit dem Mittel der »dichten Beschreibung« verschiedene Formen der Gewaltzeit, von der Plötzlichkeit der Explosion über die Dauer der Folter, den Tempowechsel der Razzien und die Beschleunigung der Flucht/Jagd. Für ihn wird Zeit zur Waffe, sie ist die Struktur innerhalb derer Gewalt erlitten oder angetan wird. Ein wichtiger Referenzpunkt der Gewaltzeit ist der mensch-

512 Vgl. P. Waldmann, Veralltäglicung von Gewalt: Das Beispiel Kolumbien, in: T. Trotha von (Hrsg.), *Soziologie der Gewalt* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37), Opladen/Wiesbaden 1997, 141–161.

513 Vgl. W. Söfky, *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt am Main 1996.

514 Vgl. G. Elwert, *Gewaltmärkte* 1997 (s. Anm. 454).

liche Körper. Er ist die erste Waffe des Menschen und gleichzeitig auch der, dem Gewalt angetan wird. Sofsky sieht in der Zeit einen Schlüssel zum Verständnis der Gewalt. Er meint: »Das Kriterium der Zeit gestattet ein präzises Verständnis der elementaren Sozialformen menschlicher Gewalttätigkeit.«⁵¹⁵

Anschlag

Der Anschlag ist geprägt durch die Plötzlichkeit, die Asymmetrie des Wissens und den Gegensatz von Aktivität (Täter/in) und Passivität (Opfer). Die Plötzlichkeit z. B. einer Explosion steht außerhalb der Zeit, sie durchbricht die Struktur des Nacheinander. Sie wird eingesetzt, um Angst zu verbreiten (es kann jederzeit und überall passieren), eigene Schwächen auszugleichen und die Verluste auf der eigenen Seite gering zu halten.

Razzia

Jeder derartige Überfall beginnt mit der sorgfältigen Abriegelung des Gebietes. Dann geschieht alles sehr schnell. Zuerst hören die Opfer den Lärm des Einbruchs, doch noch ehe sie reagieren können, werden sie zusammengetrieben und abtransportiert. Bevor noch die physische Gewalt gespürt wird, wird das gewaltsame Eindringen in den Privatbereich, der unverletzlich scheint, erlitten. Mit demonstrativer Rücksichtslosigkeit wird ein Weg durch das Haus gebahnt und oft mutwillig zerstört, was den Bewohner/inne/n wertvoll ist. Während der Anschlag durch Plötzlichkeit geprägt war, dauert die Razzia an. Sie ist ein Instrument schneller Bemächtigung und löst oft einen Überschuss an Gewalt aus. Die nicht geplante Willkür ist dabei nicht hinderlich, sondern oft hilfreich. Sie versetzt die Opfer in lähmende Angst und steigert das Engagement der Täter/innen.

Hetzjagd und Flucht

Die Meute bei der Hetzjagd beschleunigt sich selbst durch die Dynamik der klaren Gerichtetheit. Dadurch bleibt keine Zeit für Überlegungen oder Pläne. Der Vorteil der Meute liegt nicht in der Organisation oder Technik, sondern in der Geschwindigkeit und Dynamik. Die Brutalität steigert sich im selben Maß und wird dann bei der Ergreifung der Opfer freigesetzt. »Verfolgung ist ein sozialer Prozeß, der die Potenz absoluter Gewalt in sich trägt.«⁵¹⁶ Für die Flüchtenden ist Zeit ein wesentlicher Überlebensfaktor, und schon eine kleine Fehlentscheidung, ein Zeitverlust können das Todesurteil sein. Bei der Ergreifung und Umzingelung

515 W. Sofsky, *Gewaltzeit*, in: T. Trotha von (Hrsg.), *Soziologie der Gewalt* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37), Opladen/Wiesbaden 1997, 102–121 S. 104.

516 W. Sofsky, *Traktat* 1996 (s. Anm. 513) S. 172.

greift Panik um sich, die jede Logik und Verteidigung lähmen. »In der Todespanik existieren Menschen nur noch in einer dauerhaften Jetztzeit.«⁵¹⁷

Deportation und Todesmarsch

Die Gewalt von Todesmärschen will nichts mehr erreichen, sie ist sinnlos. Die Opfer könnten viel schneller und wirtschaftlicher getötet werden, stattdessen lässt man die Gewalt der Verelendung und die Gewalt der Zeit wirken. Da der einzige Sinn ist, die Opfer zu Tode kommen zu lassen, sind Willkür und Grausamkeiten vorprogrammiert.

Die Zeitformen der Gewalt sind sehr unterschiedlich:

- die Plötzlichkeit des Anschlags zerstört das Nacheinander der Zeit
- die Beschleunigung (Überfall) und Verlangsamung (Abtransport) der Razzia
- die sich steigende Beschleunigung der Hetzjagd
- die Simultanität der Panik
- die Dauer des Todesmarsches

»Die soziale Asymmetrie der Gewalt entspricht der Asymmetrie der Zeit.«⁵¹⁸ Die Zeitwahrnehmung der Opfer unterscheidet sich zutiefst von jener der Täter/innen oder von Dritten.⁵¹⁹

2.2.4 Raum

Wie zu Beginn des Kapitels schon erwähnt wurde, hat Han den Unterschied zwischen Macht und Gewalt vor allem durch unterschiedliche Raumkonzepte definiert. Zur Abgrenzung der Gewalt soll auch seine Machtdefinition näher ausgeführt werden.

Er plädiert für einen flexiblen Machtbegriff, der unterschiedliche Vorstellungen in einer Theorie vereinen kann. Macht wird nach Han meist folgendermaßen gedacht:

»Die Macht von *Ego* ist die Ursache, die bei *Alter* gegen dessen Willen ein bestimmtes Verhalten bewirkt. Sie befähigt *Ego* dazu, seine Entscheidungen, ohne auf *Alter* Rücksicht nehmen zu müssen, durchzusetzen. So beschränkt *Egos* Macht *Alters* Freiheit.«⁵²⁰

Diese einfache Kausalrelation wird dem komplexen Phänomen der Macht aber nicht gerecht. Macht muss nicht gleich Zwang sein. Ist sie groß genug, bildet sich gar nicht erst ein gegenteiliger Wille, den man brechen müsste. Eine Macht, die

517 W. Sofsky, *Gewaltzeit* 1997 (s. Anm. 515) S. 114.

518 W. Sofsky, *Gewaltzeit* 1997 (s. Anm. 515) S. 119.

519 Vgl. W. Sofsky, *Gewaltzeit* 1997 (s. Anm. 515).

520 B.-C. Han, *Was ist Macht?* (Reclams Universal-Bibliothek), Stuttgart 2005 S. 9.

auf sich hinweisen bzw. sich sichtbar durchsetzen muss, ist nicht so wirksam wie die stille Macht, die bewirkt, dass alle unter ihren Wirkungsbereich das wollen, was sie will. Wirkliche Macht drückt sich im »Ich will« und nicht im »Ich muss« aus. Die Motivation spielt also eine wesentliche Rolle. Macht durch Zwang ist fragil, Macht durch Freiheit hingegen sehr viel beständiger. Ein Beispiel dafür ist das Gesetz des Staates. Bürger/innen empfinden Gesetze gewöhnlich nicht als fremden Zwang, sondern als etwas, das sie erst zu freien Bürger/inne/n macht und damit zu vielem befähigt. In einer auf Zwang aufgebauten Diktatur ist das gewiss anders. Diese beiden Möglichkeiten der Macht sind aber nicht grundverschieden, sondern unterscheiden sich lediglich in ihrem Grad der Vermittlung. Ein geringer Grad an Vermittlung erzeugt Zwang, ein hoher Grad vermittelt Freiheit. Macht und Freiheit schließen einander nicht aus. Wer absolute Macht erstrebt, gebraucht die Macht des Anderen. »Die Macht befähigt *Ego* im anderen bei sich selbst zu sein.«⁵²¹ Macht ermächtigt das *Ego*, sich in *Alter* zu kontinuierieren, zu sich selbst zu kommen. Dieses Kontinuitätsgefühl ist es laut Han, das unser Machtbegehren begründet. Ein Machtraum ist demnach ein Kontinuum des Selbst. Dem *Ego* werden Räume verschafft, in denen es bei dem Anderen und gleichzeitig bei sich selbst sein kann. Han beschreibt Macht als ein Phänomen des Kontinuums, die dem, der sie hat, einen Raum des Selbst verschafft. Ein Machtverlust wird aus diesem Grund als Raumverlust wahrgenommen. Während Macht oft als lineares, streng kausales Geschehen (z. B. in einer Kommunikation) gesehen wird, versucht Han stärker auf den räumlichen Aspekt der Macht aufmerksam zu machen. Sie kann auch als Gravitation wirken, die verschiedene Kräfte zu einer Einheit bündelt. Macht öffnet »einen Raum, in dem eine Handlung erst eine Richtung, d. h. einen Sinn erhält, einen Raum also, der der Linie der Kausalität oder Handlungskette vorausgeht. [...] Die Macht stiftet einen Ort, der einzelnen Machtbeziehungen vorgelagert ist.«⁵²² Macht ist kommunikativ, auch dann noch, wenn körperliche Gewalt dazu eingesetzt wird. Wenn sie jedoch zu willkürlichem Quälen oder sinnlosem Morden wird, hat sie keine Kommunikation mehr zum Ziel und wird von Han als »nackt« bezeichnet. Gewalt zielt meist darauf, das Opfer zu einem bestimmten Tun zu bewegen, daher hat sie einen starken kommunikativen Aspekt. Fällt diese Komponente weg, so handelt es sich um nackte Gewalt, deren Ziel die Auslöschung des Anderen ist. Han bezeichnet Macht als »geräumiger« als Gewalt, sie dehnt sich auch in der Zeit weiter aus. Sie gibt Raum und Zeit zum Entscheiden, auch wenn diese Freiheit der Entscheidung nur ein Schein ist.

Macht kann sich als Raum um eine Spitze bilden, ist jedoch nicht die Spitze selbst, sondern immer ein Machtfeld. Die Spitze ist demnach ein »Ereignis«

521 B.-C. Han, Macht 2005 (s. Anm. 520) S. 14.

522 B.-C. Han, Macht 2005 (s. Anm. 520) S. 29.

dieses Raumes. Im Gegensatz dazu ist Gewalt ein punktuell Phänomen, das sich nicht verräumlichen kann. Sie kann laut Han zwar raumgreifend, aber nie raumschaffend sein.⁵²³

2.2.5 Körper

Popitz weist darauf hin, dass sich Schmerzen zwar ertragen lassen, dass es aber nicht möglich ist, sie zu ignorieren. Er betont, dass man sich aus seinem eigenen Körper nicht zurückzunehmen kann. Dadurch wirken Verletzungen nicht nur auf den Körper, sondern auch auf die sozialen Beziehungen. Opfer von Gewalt-handlungen erleben die erlittene Unterdrückung meist ganzheitlich, als »vitale-allgemeine« Unterwerfung.⁵²⁴ Popitz behandelt das Phänomen der Dissoziation vom eigenen Körper in extremen Situationen nicht. Die Machtunterlegenheit durch körperliche Gewalt wird auch dann erfahren, wenn es keine medizinisch nachweisbaren körperlichen Verletzungen gibt. Beispielsweise bei Vergewaltigungen, bei denen die Opfer durch Drogeneinfluss oder Gewaltandrohung nicht in der Lage sind sich zu wehren. Auch wenn es keine Knochenbrüche oder blaue Flecken gibt, bleibt doch die Erfahrung des körperlichen Übergriffs. Sogar ohne anatomische Verletzungen kann Gewalt die körperliche Integrität zerstören.⁵²⁵

Der Körper ist aber nicht nur Opfer der Gewalt, er ist auch Täter bzw. Waffe zur Gewaltausübung. Sofsky bezeichnet den Körper als erste Waffe des Menschen. »Der Körper dient als Werkzeug der Gewalt.«⁵²⁶ In seinem Kapitel über die Waffe weist er darauf hin, dass sie mehr als nur Mittel zum Zweck ist. Natürlich ist sie ein effektives Instrument der Zerstörung, aber darüber hinaus demonstriert sie Stärke, ermutigt den Kämpfer/die Kämpferin und versetzt den Gegner/die Gegnerin in Angst und Schrecken.⁵²⁷ Er sieht die Waffe gleichsam als Verlängerung des gewalttätigen Körpers. Katharina Inhetveen zeigt zudem auf, dass ein gewisses (reflexives oder nichtreflexives) Körperwissen vorhanden sein muss, um Gewalt effektiv ausüben zu können. Es gibt auch inkorporiertes Wissen, also das Wissen »des Körpers«. Dazu zählen Schutzbewegungen, die reflexartig vollzogen werden. Bei Gewalt kann beobachtet werden, dass das Wissen um den eigenen Körper, aber auch das Wissen um den Körper des Gegenüber inkorporiert sein kann. »So wird in der Kampfkunst das Agieren des Kampfpartners im Geschehen nicht reflexiv wahrgenommen und somit zum Referenzpunkt des eigenen Gewalthandelns auf Basis des inkorporierten Wissens um den eigenen

523 Vgl. B.-C. Han, *Macht* 2005 (s. Anm. 520).

524 Vgl. H. Popitz, *Phänomene* 1986 (s. Anm. 434).

525 Vgl. K. Inhetveen, *Körper*, in: C. Gudehus/M. Christ (Hrsg.), *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Heidelberg 2013, 203–208.

526 W. Sofsky, *Traktat* 1996 (s. Anm. 513) S. 31.

527 Vgl. W. Sofsky, *Traktat* 1996 (s. Anm. 513).

(kämpfenden) Körper.«⁵²⁸ Dieses Wissen basiert auf dem Bewegungs- und Empfindungsgedächtnis des Körpers. Das implizite, inkorporierte Körperwissen ist für Gewaltphänomene bedeutsam.⁵²⁹

Oft wird darauf verwiesen, dass der Körper bei der Gewaltthematik eine zentrale Rolle spielt, doch eine umfassende Theorie zum verletzten bzw. verletzenden Körper lässt sich noch nicht finden. Soziologisch wird der Körper zwar immer mitgedacht, weil ohne Körper keine soziale Interaktion möglich ist, allerdings wird er nur sehr selten direkt thematisiert.

»Normale« Gewalttätigkeit im Alltag, die oft stark gruppenspezifisch ist, begründet die Eigen- und Fremddefinition unserer körperlichen Seite als soziales Wesen. Vier Aspekte scheinen wichtig, wenn der Körper mit Gewalt konfrontiert wird: Körperkontrolle, körperliches Verlangen, Fremdbeziehung und Selbstbeziehung. Erstere ist sowohl bei der Gewaltausübung als auch beim Erleiden von Schmerzen wichtig. Körperkontrolle wird in Selbstverteidigungskursen gezielt trainiert. Mit dem zweiten Aspekt ist das Verlangen gemeint, seine eigene Körperstärke in einen Schlag zu bündeln oder Schmerzen mit noch größeren Schmerzen zu beantworten. Der Trieb des körperlichen Begehrens kann mit der Vernunft ausgeschaltet werden, doch ist oft momentan das Verlangen stärker, und so wird in einer Weise gehandelt, wie man in einer überlegten Situation niemals gehandelt hätte. Die Selbstbeziehung stellt Verarbeitungstechniken von Schmerz zur Verfügung. Eine extreme Technik ist die der »Dissoziation des Körpers von der Definition des Selbst«. Diese Technik ist oft die einzige Überlebenshoffnung für Opfer von Folter.⁵³⁰ Körperliche Gewalt hat auch einen kommunikativen Aspekt. Gewalthandlungen sind codiert und können nur gelesen werden, wenn der kulturelle und geschichtliche Rahmen bekannt ist. So wird die Zeichenhaftigkeit des Ausreißen oder Abtrennens von Bärten erst deutlich durch den Hintergrund der Judenverfolgung der NS-Zeit. Die rassistisch dargelegten Unterschiede zwischen Juden und Nicht-Juden wurden durch verschiedene Körperbilder kommuniziert. So war ein Bart ein typisch jüdisches Körpermerkmal. Als bärtiger Mann musste man in Osteuropa damit rechnen, für einen Juden gehalten zu werden und Demütigung und Verletzung zu erleiden.⁵³¹

528 K. *Inhetveen*, Körper 2013 (s. Anm. 525) S. 207.

529 Vgl. K. *Inhetveen*, Körper 2013 (s. Anm. 525).

530 Vgl. B. *Nedelmann*, Gewaltsoziologie 1997 (s. Anm. 444).

531 Vgl. M. *Christ*, Codierung 2013 (s. Anm. 411).

2.2.6 Identität

Gewalt und Identität sind eng miteinander verbunden. Das gilt natürlich für die individuelle Identität, aber auch besonders für die Identität einer Gruppe oder Gesellschaft. Nach Margarita Palacios gibt es drei Grundformen der Gewaltinterpretation: Gewalt als Zusammenbruch, Gewalt als Strategie und Gewalt als Macht und Identität. »On the contrary, I argue here that violence is constitutive of our society as far as it is the expression of a necessary act of exclusion that takes place in the process of the constitution of social identity.«⁵³² Identität wird durch Ausschluss definiert, sie strebt nach Stabilität und wehrt sich gegen jede Instabilität. Phantasie spielt bei der Identität einer Gesellschaft eine wichtige Rolle: »Fantasy provides the identity with a transcendental narrative [...]«⁵³³ Dieses konstruierte Narrativ stellt die Legitimation der eigenen Verteidigung dar, es schafft die Idee einer Ganzheit ohne Brüche und stärkt somit die Identität. Gewalt kommt immer dann zum Ausbruch, wenn die Identität in Gefahr ist, wenn »das Andere« in einem selbst nicht mehr ausreichend unterdrückt werden kann und Unsicherheit entsteht.⁵³⁴

2.2.7 Soziale Produktivität

Als Beispiel für die soziale Produktivität von Gewalt untersucht Inhetveen die Hardcore-Szene. Auf dementsprechenden Konzerten »geht es wild zu«. Vor der Bühne bilden die Besucher/innen einen Halbkreis und begrenzen damit die Tanzfläche auch »Pit« genannt. Dort wird durcheinandergelaufen, gesprungen »gemoshed«, ... Kollisionen sind vorprogrammiert und gewollt. Blaue Flecken, Prellungen, Blutergüsse und ab und zu eine blutige Nase oder aufgesprungene Lippen gehören dazu. Die Inszenierung von körperlicher Gewalt ist Teil eines gelungenen Hardcore-Konzertes. Von außen sieht dieses Geschehen brutal aus und wird deswegen auch von der Alltagsmoral verurteilt und negativ im Sinne von Jugendgewalt bewertet. Diese Wertung findet sich auch in der Sozialwissenschaft, obwohl sie auf keinerlei wissenschaftlichen Befunden beruht.

»Soziale Produktivität von Gewalthandeln wird gar nicht erst als Möglichkeit angenommen. [...] Der problematischen Ambivalenz von Gewalt wird dadurch aus dem Weg gegangen, daß Gewalt grundsätzlich abgelehnt und der Blick auf die mit ihr verbundenen Schwierigkeiten gelenkt wird.«⁵³⁵

532 M. Palacios, *Fantasy and Political Violence. The Meaning of Anti-Communism in Chile* (VS research), Wiesbaden 2009 S. 17.

533 M. Palacios, *Fantasy* 2009 (s. Anm. 532) S. 18.

534 Vgl. M. Palacios, *Fantasy* 2009 (s. Anm. 532).

535 K. Inhetveen, *Gesellige Gewalt. Ritual, Spiel und Vergemeinschaftung bei Hardcorekon-*

Laut Inhetveen ist gerade die Hardcore-Kultur geeignet, um die kreative Seite von Gewalt näher zu analysieren. Gewalt wird innerhalb dieser Subkultur durchaus differenziert gesehen und in drei Typen eingeteilt: positive, negative und notwendige Gewalt. Mit dieser Dreiteilung ist der Gewaltbegriff um einiges differenzierter als jener, der Alltagsmoral.

Invenheet knüpft in ihrer Untersuchung an Popitz (theoretische Basis), Simmel (geselliges Spiel) und Durkheim (Religionssoziologie) an. Angesichts der schlechten Forschungslage zur Hardcore-Kultur und Gewalt machte Inhetveen eine eigene empirische Untersuchung.⁵³⁶ Dabei stellt sie fest, dass die Gewalt im Pit sozial produktiv ist und der Vergemeinschaftung dient. Die Musik steuert Intensität und Rhythmus der Bewegungen, außerdem markiert sie Beginn und Ende. Sollte es zu negativer Gewalt im Pit kommen, wird diese von allen Tänzer/innen und Konzertbesucher/innen und sogar von der Band sanktioniert, indem sie zu spielen aufhört. So werden die Unruhestifter/innen sichtbar, denn im Gegensatz zur positiven Gewalt endet die negative nicht mit der Musik. Negative Gewalt wird dadurch sichtbar, dass sich eine fixe Zweier-Konstellation bildet, die gezielt aufeinander losgeht. Positive Gewalt ist eine symmetrische Interaktion, es gibt keine Täter-Opfer Konstellation. Niemand wird absichtlich oder mutwillig geschlagen, aber es wird hingenommen, dass man durch diese Art zu tanzen andere verletzt oder selbst verletzt wird. Gewalt wird im Pit auch inszeniert. Dabei geht es durchaus auch um Männlichkeit. Wesentliche Elemente eines Hardcore-Konzertes sind: Dichte, körperliche Verausgabung (Hitze, Schweiß), Wildheit, Aktivität und Interaktivität. Abrupt nach dem letzten Stück endet das wilde Treiben aber wieder.

»Jede durch besorgte Alltagsmoral geprägte Perspektive, die Gewalt unbezogen verurteilt, muß die Komplexität von Gewaltphänomenen verfehlen.«⁵³⁷ Darum ist es unablässig, Gewalt in ihren unterschiedlichen Sinnbezügen wahrzunehmen, »dichte Beschreibungen« zu machen und dann erst zu interpretieren. Gewalt mag sich äußerlich gleichen, kann aber je nach Kontext, subjektiv gemeintem Sinn, Ursachen und Folgen ganz unterschiedlich zu interpretieren und bewerten sein.⁵³⁸ Auch Nedelmann weist auf die Wichtigkeit des Sinnzusammenhangs der Gewalt hin, wenn sie meint: »An der bloß äußerlich wahrnehmbaren Tatsache, daß sich Personen gegenseitig körperlich verletzen, kann nicht erkannt werden, um welches Gewaltphänomen es sich hierbei genau handelt.«⁵³⁹

zerten, in: T. Trotha von (Hrsg.), *Soziologie der Gewalt* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37), Opladen/Wiesbaden 1997, 235–260 S. 236.

536 Vgl. *K. Inhetveen*, *Gesellige* 1997 (s. Anm. 535).

537 *K. Inhetveen*, *Gesellige* 1997 (s. Anm. 535) S. 258.

538 Vgl. *K. Inhetveen*, *Gesellige* 1997 (s. Anm. 535).

539 *B. Nedelmann*, *Gewaltsoziologie* 1997 (s. Anm. 444) S. 78.

2.2.8 Dreierkonstellation

Täter- und Opferrollen sind in zeitlicher Hinsicht nicht so klar definierbar, wie oft angenommen. Darauf weist Hilgers in ihrer Studie über Jugendgewalt hin. Physische Gewalt kann als reziprok angesehen werden, Opfer werden zu Täter/innen und Täter/innen zu Opfern. »Wer häufig geschlagen wird, schlägt selbst häufig zu.«⁵⁴⁰

Nach Hilgers kann als Opfer bezeichnet werden, wem ein Ereignis widerfährt, das als aversiv und unkontrollierbar erlebt wird, konkreten Täter/innen (oder einem Täter/einer Täterin) zugeordnet wird und als Verletzung einer normativen Erwartung aufgefasst wird. Bei all diesen Punkten geht es um die subjektive Wahrnehmung des Opfers. Weiters weist Hilgers darauf hin, dass es sowohl eine direkte als auch eine indirekte Viktimisierung gibt. Erstere meint die Schädigung des Opfers durch die Tat, zweitere durch die Tatfolgen. Auch bezüglich der Absicht des Täters/der Täterin kann man instrumentellen Viktimisierungen, also gewalttätige Handlungen, die gezielt gegen das Opfer gerichtet sind, und mittelbaren, bei denen die Gewalttat nicht gegen das Opfer an sich gerichtet ist, sondern einem anderen Zweck (Raub) dient, unterscheiden.⁵⁴¹

»Wo immer Gewalt geschieht, ist der Zuschauer nicht weit.«⁵⁴² Sofsky zitiert aus den Bekenntnissen des Augustinus eine Begebenheit über die Versuchung der Gewalt, der sein Schüler Alypius unterlag. Er ließ sich gegen seinen Willen von Freunden zu Gladiatorenspielen mitnehmen. Der Versuch, das Geschehen in der Arena zu ignorieren, schlug fehl. Augustinus beschreibt die Verwandlung seines Schülers von der Abscheu gegenüber der Gewalt hin zur Faszination und Begeisterung. Er hat sozusagen buchstäblich »Blut geleckt« und es treibt ihn immer wieder zurück in die Arena zu den Spielen der Gewalt. Die Reaktion der Zuschauer/innen von Gewalthandlungen kann nicht ohne die Wirkung der Gewalt erklärt werden. Sofsky unterscheidet nach der Reaktion drei Arten von Dritten bzw. Zuschauer/innen näher. Die einen wollen die Gewalt nicht sehen und versuchen, dem Schauplatz zu entkommen. Die anderen sind neugierig und gehen gezielt zu den Orten der Gewalt, mischen sich aber nicht ein und die dritte Gruppe lässt sich von der Gewalt begeistern und feuert die Täter/innen zu noch mehr Brutalität an. Die eigenen Ängste der Zuschauer/innen werden durch die Identifikation mit dem Täter/der Täterin überwunden. Es wird einerseits der Schrecken, bzw. die Grausamkeit der Gewalt erlebt, andererseits die Überwindung der Angst im Jubel gefeiert.

Sofsky widmet sich im Kapitel »Die Zuschauer« dichten Beschreibungen von öffentlich inszenierter realer Gewalt. Dabei bringt er Beispiele aus den römischen

540 J. Hilgers, *Inszenierte* 2011 (s. Anm. 482) S. 106.

541 Vgl. J. Hilgers, *Inszenierte* 2011 (s. Anm. 482).

542 W. Sofsky, *Traktat* 1996 (s. Anm. 513) S. 103.

Arenen und öffentlichen Hinrichtungen. Die Dynamik zwischen Publikum und Täter/in (Henker, Gladiatorenkämpfer/in⁵⁴³) führt dabei jeweils zu einem Mehr an Gewalt, einem Mehr an Grausamkeit.⁵⁴⁴ Diese Beispiele führen vor Augen, dass gewalthaltige Unterhaltung eine lange Geschichte hat und nicht erst seit Erfindung des Fernsehens präsent ist. Im Unterschied zu den Arenen der Antike und den öffentlichen Hinrichtungen bis in die Neuzeit relativiert sich meines Erachtens die Problematik von Ego-Shooter-Computerspielen und gewalthaltigen Spielfilmen. In den letztgenannten Unterhaltungsmedien wird immer eindeutig fiktive Gewalt konsumiert, während es eine lange Tradition in der Geschichte der Menschheit gibt, in der reale Gewalt an anderen Menschen der Unterhaltung diene.

2.2.9 Institutionalisierte Gewalt

»Gewalt schafft Chaos, und Ordnung schafft Gewalt«⁵⁴⁵ Heitmeyer⁵⁴⁶ zeigte auf, dass Gewalt einerseits zerstörerisch, andererseits aber beim Entstehen von Ordnungen nötig ist. Zum Prozess der Zivilisation gehört die Ächtung von Gewalt. Damit ist allerdings nur individuelle Gewalt gemeint, nie Staatsgewalt oder andere Formen institutionell legitimer Gewalt.⁵⁴⁷

Sofsky meint, Gewalt mache Menschen zu einer Gesellschaft, zu einer sozialen Gemeinschaft. Die Angst vor Verletzung der eigenen Integrität lässt Menschen zusammenkommen und Gesetze aufstellen, um sich gegenseitig zu schützen. Gesetzlosigkeit wird nicht durch ständige Gewalt gekennzeichnet, sondern durch die ständige Möglichkeit der Gewalt, vor der man sich nicht schützen kann. Es ist ein Zustand von Angst, Misstrauen und Unsicherheit. Um das näher zu erläutern, erzählt Sofsky den Mythos von der Gesetzlosigkeit des Anfangs und dem Übergang zu einer organisierten Herrschaft. Am Beginn waren die Chancen der Gewalt gleich verteilt; was der/die Eine an Muskelkraft mehr hatte, konnte der/die Andere durch List ausgleichen. Es fürchteten nicht nur die Schwachen die Starken, sondern auch umgekehrt. Liegt die Herrschaft zentral in wenigen Händen, verändert sich das Verhältnis der Kräfte. Ein Kampf gegen die Ordnungsmacht ist für Einzelne unmöglich. Damit dämmt die Herrschaft die indi-

543 Es gab auch Gladiatorinnen. Neben schriftlichen Zeugnissen (Tacitus) gibt es auch ein Relief (2. Jh. n. Chr.) aus Halikarnassos, welches zwei Gladiatorinnen zeigt und diese auch namentlich nennt.

544 Vgl. W. Sofsky, Traktat 1996 (s. Anm. 513).

545 W. Sofsky, Traktat 1996 (s. Anm. 513) S. 10.

546 Vgl. W. Heitmeyer/J. Hagan, Gewalt 2002 (s. Anm. 412).

547 Vgl. H.-G. Soeffner, Gewalt 2004 (s. Anm. 410).

viduelle Gewalt ein, da sich alle vor der Gewalt des Gesetzes in Acht nehmen müssen.⁵⁴⁸

Elwert zeigt auf, wie verschiedene Gesellschaften mit dem Phänomen Gewalt umgehen. Dabei stellt er eine Gesellschaft von Sklavenjägern mit einem ausgeprägten Kriegspathos vor, eine Kultur, die sich auf Flucht und Konfliktvermeidung spezialisiert hat und in extremen Streusiedlungen lebt, und einen Stamm, der sich auf die Verteidigung nach außen konzentriert. Diese drei Beispiele lassen sich nicht evolutionär oder geschichtlich reihen, sie sind alle drei funktionierende Anpassungen an das Phänomen der Gewalt. Es zeigt sich, dass die Evolution keinen Einfluss auf den zweckrationalen Einsatz von Gewalt hat.⁵⁴⁹ Die Tötung von Menschen in großer Zahl durch andere Menschen ist keine Erscheinung des Altertums. Die Gewalt, die Menschen gegenüber anderen ausüben, ist eine Grundkonstante der Geschichte, es ändern sich nur die technischen Mittel, Orte und Zeiten und der institutionelle Rahmen. Die Kultur ist keine Arznei gegen die Gewalt, sie ist nicht pazifistisch, wie wir gerne annehmen wollen. Gewalt und Kultur korrespondieren.⁵⁵⁰ »Konflikt ist Teil des Betriebsystems von Gesellschaft. Gewalt ist dabei eine omnipräsente Option als letztes Machtmittel zur Willensdurchsetzung.«⁵⁵¹ Aus ihr können neue Richtlinien geschöpft werden, sie kann ihnen widersprechen, entsprechen oder sogar ihrer Durchsetzung dienen. Gewalt ist sozial eingebettet und genau dadurch kanalisiert und auf Zeiten und Orte begrenzt, also immer gesellschaftlich gehemmt.⁵⁵² Sie wird leider oft nur als abweichendes Verhalten thematisiert, selten aber als das, was sie ist: nämlich ein Teil der Ordnung.⁵⁵³

2.3 Resümee der neuen Ansätze in der Gewaltforschung im Hinblick auf 2 Sam 22

Die neuen Ansätze der Gewaltforschung sind auch für die Textanalyse hilfreich, da sie die herkömmliche Forschung um einige Dimensionen erweitern und versuchen, Funktionen und produktive Seiten von Gewalt aufzuzeigen. Es entspricht meiner Intention, Gewalt zuerst ganz unaufgeregt als eine »Jedermanns-Ressource« wahrzunehmen, ihre Faszination zu thematisieren und sie auf ihre räumliche, zeitliche und körperliche Dimensionen hin zu befragen. Die Studie von Inheetveen zeigt, dass Gewalt nicht immer Gemeinschaft zerstört, sondern

548 Vgl. *W. Sofsky*, Traktat 1996 (s. Anm. 513).

549 Vgl. *G. Elwert*, Gewaltmärkte 1997 (s. Anm. 454).

550 Vgl. *W. Sofsky*, Traktat 1996 (s. Anm. 513).

551 *G. Elwert*, Gewaltmärkte 1997 (s. Anm. 454) S. 343.

552 Vgl. *G. Elwert*, Sozialanthropologisch 2002 (s. Anm. 431).

553 Vgl. *G. Elwert*, Gewaltmärkte 1997 (s. Anm. 454).

im Fall von Hardcore-Konzerten sogar sozial produktiv ist. Ihre Arbeit zeigt weiters, dass Handlungen, die von der Außenperspektive klar als Gewalt wahrgenommen werden, aus der Innensicht eine ganz andere Bedeutung haben können (gelungenes Konzerterlebnis). Es ist also immer danach zu fragen, wie die Handelnden ihr Tun und Erleiden deuten. Die Dimensionen der Zeit, wie Sofsky sie beschreibt, finden sich auch in 2 Sam 22 wieder. »Flucht und Hetzjagd« werden nach der Analyse Sofskys im Text so beschrieben, wie sie auch der realen Gewaltdynamik entsprechen. Die Beschleunigung der Jagd endet in gesteigerter Brutalität. Wertvoll ist auch der Hinweis, dass »Täterzeit« und »Opferzeit« zu unterscheiden sind. Die Überlegungen von Han zu Macht bzw. Gewalt und Raum sind auch durch die Bildsprache beobachtbar. Dass Machtverlust immer als Raumverlust wahrgenommen und auch so beschrieben wird, zeigt uns die Notschilderung am Beginn des Psalms und der Raumverlust der Feinde/innen gegen Ende des Textes. Die Macht Gottes wird mit den größtmöglichen Raumbildern beschrieben (Himmel, Wasser, Säulen der Erde) und Gott ermächtigt das lyrische-Ich, indem er es »ins Weite führt« und auf »eine Anhöhe stellt«. Die Gewalt des lyrischen-Ichs wird nicht mit Raumbildern beschrieben, sie erfolgt »stakatoartig« und punktuell.

Die Hinweise zur Körperlichkeit und konkreten Sinnlichkeit der Gewalt erscheinen gerade im Zusammenhang mit einem poetischen Text und ebensolcher Metapher wichtig. Es fällt auf, dass der Körper in unserem Text nie als leidender Körper vorkommt, sondern immer als handelnder (um Hilfe rufend, kämpfend, ...). Nur ein einziges Mal wird der Nacken der Feinde/innen erwähnt.

3 Die Rolle von Medien bei der Entstehung von Gewalt

In diesem Kapitel wird auf verschiedene Problemhorizonte aufmerksam gemacht, die unsere Sicht auf medial vermittelte Gewalt beeinflussen. Verschiedene Thesen und Studien und deren Kritik werden vorgestellt und Differenzierungen werden eingeführt.

3.1 Untersuchungen zur Wirkung medialer Gewalt (nach Lukesch)

Lukesch bemerkt, dass als filmische Gewalt meist nur extreme Gewalthandlungen verhandelt werden. Befragt man Jugendliche, was sie unter Gewalt im Film verstehen, so kommen als Antworten »blutrünstige« Beschreibungen von körperlichen Gewalthandlungen. Dabei wird oft nur das Extreme (Verstümmelung, Folter, ...) als Gewalt interpretiert, eine Schlägerei hingegen als »normale Auseinandersetzung« verstanden. Erst zweitrangig wird psychische Gewalt genannt.

Bemerkenswert ist, dass strukturelle Gewalt bei spontanen Antworten nicht vorkommt. Bei einer Studie wurde festgestellt, dass

»direkt dargestellte Gewalt als gewalthaltiger als verbal berichtete Gewalt erfahren wird, dass physische Gewalt als gewalthaltiger interpretiert wird als Akte psychischer Gewalt, dass reale Gewalt als höher gewalthaltig gesehen wird als fiktive Gewalt und dass Gewalt gegen Personen höher als Gewalt gegen Sachen eingestuft wird.«⁵⁵⁴

Gewalt kann im Medium Film leicht dargestellt werden und bewirkt ein großes Spannungsmoment. Aus diesem Grund wird Gewalt in filmischen Darstellungen oft verwendet um Spannung aufzubauen. Zu der Häufigkeit von Gewalt in Film und Fernsehen gibt es viele Untersuchungen und viele Thesen zur Wirkung auf die Zusehenden. Lukesch listet die geläufigsten Thesen und zeigt auf, dass diese mittlerweile widerlegt sind oder adaptiert werden müssen.

Thesen zur Wirkung medialer Gewalt:

- Katharsisthese: Wie bereits erwähnt, stammt diese These von Aristoteles aus seiner Theorie über die antike Tragödie. Auch dem Betrachten, nicht nur der Ersatzhandlung, wird die ausgleichende Wirkung zugeschrieben. Verschiedenste Studien konnten diese Wirkung allerdings nicht nachweisen.
- Inhibitionsthese: Hier wird die Abschreckung untersucht, die z. B. ein Horrorfilm bewirkt. Durch das Sehen des Films neigen v. a. ältere Menschen dazu, Gewalt abzulehnen und nicht zu legitimieren. Dieser Effekt konnte bei jüngere Personen nicht beobachtet werden.
- Stimulationsthese: Sie baut auf dem Grundsatz »aus Gleichem resultiert Gleiches« auf. Dabei wird differenziertes Wissen über Medienwirkungen nicht beachtet, weshalb auch diese These laut Lukesch nicht greift.
- Habitualisierungsthese: Hier wird auf den Gewöhnungseffekt bzw. die Abstumpfung beim Betrachten von Gewalt hingewiesen. Gewalt wird dadurch alltäglich und ist nicht mehr so emotionalisiert.
- Imitationsthese: Auch diese These lässt sich widerlegen, denn trotz der vielen medial dargestellten Gewalttaten und Morde werden von den Konsument/inn/en dieser Filme doch nur sehr selten solche Taten begangen.

Lukesch weist darauf hin, dass es angesichts dieser vielen »leicht« widerlegbaren Theorien sogar die These von der Wirkungslosigkeit der Mediengewalt gibt. Diese wird vor allem von den Medienvertretern vermittelt, da sie ihnen die Verantwortung erleichtert.

Eine Theorie, mit der gut gearbeitet werden kann, ist seiner Ansicht nach die »Sozialkognitive Theorie der Massenkommunikation«, die sowohl die Einzelthesen unterbringt als auch komplexe Phänomene erklärt. Dabei

554 H. Lukesch, Gewalt 2002 (s. Anm. 467) S. 640.

»wird davon ausgegangen, dass zwischen einem modellhaften Ereignis [...] und einer möglichen Modellierungsleistung vier Bedingungskomplexe [Aufmerksamkeitsprozesse, Gedächtnisprozesse, motorische Reproduktionsprozesse, motivationale Prozesse] vermitteln [...]«. ⁵⁵⁵

Ob ein Lernprozess stattfindet bzw. auf Ebene des Verhaltens eine Nachahmung einsetzt, hängt davon ab, wie diese vier Bedingungskomplexe verlaufen. Das Zustandekommen einer »Nachbildungsleistung« ein äußerst komplexer Vorgang, der von vielen Faktoren, die stark subjektiv variieren, beeinflusst wird. Lukesch zeigt durch verschiedene Studien auf, dass die Vorerfahrung der Rezipient/inn/en mit der Wirkung von Gewalt in Medien stark zusammenhängt. Eine wichtige Erkenntnis dabei ist, dass Personen mit wenig Gewalterfahrung (jüngere Kinder, Mädchen) auf Gewaltkonsum mit Angst und Depressivität reagieren. Angst und Aggression gehören aber zum selben Reaktionskreis. So sind viele (von Medien ausgelöste) Aggressionen durch massive Ängste begünstigt. ⁵⁵⁶

Lukesch liefert eine umfassende Beschreibung unterschiedlicher Studien und Studiendesigns zum Themenkomplex »medial vermittelte Gewalt und ihre Wirkung«.

Feldstudien über die aggressionssteigernde Wirkung fiktiver Gewalt

Schon frühe Studien gingen mit dem »Vorher-nachher-Design« an Medieneffekte heran und kamen zu dem Ergebnis, dass Gewaltdarstellungen zu Angst oder Aggression führen. Weiters wird vermutet, dass bei Kindern und Jugendlichen langfristig der Eindruck entstehe, Gewalt sei ein normales Mittel der Konfliktlösung.

Längsschnitt-Erhebungen haben ergeben, dass Menschen, die aggressive TV-Sendungen bevorzugten, später eher zu Kriminalität neigten als andere, wie auch der Konsum von Fernsehgewalt zu mehr ernster Aggression führt. Möglicherweise werden durch das Ansehen von Gewalt in den Medien Hemmungen abgebaut, die durch die Sozialisation aufgebaut worden sind. Dieser Prozess geschieht allerdings nicht bewusst.

Experimentelle Untersuchungen über die aggressionssteigernde Wirkung fiktiver Gewalt

Das Beobachten von gewalttätigen Handlungen bzw. das Hören von gewalttätigen Geschichten führt bei Kindern, wenn sie eine frustrierende Erfahrung machen, eher zu Gewalthandlungen als bei denen der Kontrollgruppe ohne die aggressiven Eindrücke.

⁵⁵⁵ H. Lukesch, Gewalt 2002 (s. Anm. 467) S. 652.

⁵⁵⁶ An diesem Punkt gebe ich allerdings zu bedenken, dass Angst und Depression nicht zu den handlungsmotivierenden Emotionen gehören, wie dies etwa auf Ärger zutrifft.

Eine Studie hat ergeben: Das Ansehen eines realitätsfernen Horrorfilms führt dazu, dass Gewalt eher akzeptiert wird, während ein realitätsnaher grausamer Film kurzfristig keine Veränderung in der Gewaltbereitschaft bewirkt und langfristig sogar zu einer Abnahme derselben führt. Diese Wirkung wurde vor allem bei älteren Personen beobachtet, während bei jüngeren Menschen in beiden Fällen eine größere Gewaltakzeptanz zu verzeichnen ist. Die Zunahme der Gewaltbereitschaft nach dem Horrorfilm bei dem Versuch konnte auf Verärgerung, die Abnahme beim realitätsnahen Film auf Betroffenheit zurückgeführt werden.⁵⁵⁷

Berkowitz untersuchte in verschiedenen Studien die Rolle von Hinweisreizen bei aggressiven Handlungen. Bei einer wurden Personen zuerst von einer als Boxer erkennbaren Person beschimpft und ihnen dann ein Film gezeigt. Eine Gruppe sah gewalttätige Boxszenen, die andere eine Dokumentation über Schleppkähne. Die Personen, die zuvor beschimpft worden waren und den Boxkampf gesehen hatten, stellten sich als die aggressivsten heraus, während das bloße Ansehen (ohne vorherige Beschimpfung) der brutalen Filmszenen keinen Einfluss auf das Verhalten zeigte.⁵⁵⁸ Dieses Ergebnis wurde auf vielfältige Weise interpretiert.⁵⁵⁹

Metaanalysen über die aggressionssteigernde Wirkung fiktiver Gewalt

Lukesch weist darauf hin, dass es auch Untersuchungen ohne »Effektnachweis« gibt. Auf diese Tatsache wird später noch näher eingegangen. Grundsätzlich wird aber, laut Lukesch, bei Kindern und Jugendlichen eine gewaltsteigernde Tendenz durch den Konsum von aggressiven Filmen, Videospielen oder Musik angenommen. Dabei geht man von folgenden Mechanismen aus:

- Beobachtungslernen von Verhaltensmustern
- Beobachtungslernen von Denkmustern
- kognitive Rechtfertigungsprozesse
- kognitive Primingprozesse (Anregung aggressiver Gedanken)
- emotionale und kognitive Desensibilisierung gegenüber Gewalt
- Erregungsentstehung und Erregungstransfer⁵⁶⁰

Der Befund macht laut Lukesch darauf aufmerksam, dass es zwei starke Wirkungsweisen von medialer Gewalt gibt. Einerseits wird die Gewaltbereitschaft bei

557 Vgl. H. Lukesch, Gewalt 2002 (s. Anm. 467).

558 Vgl. J. Tedeschi, Sozialpsychologie 2002 (s. Anm. 460).

559 Meiner Ansicht nach zeigt es, dass das bloße Ansehen von Gewaltszenen bei Erwachsenen kein aggressives Verhalten auslöst, es aber Ärger oder Aggression, wenn diese zuvor schon vorhanden waren, verstärken kann.

560 H. Lukesch, Gewalt 2002 (s. Anm. 467) S. 669.

den Konsument/inn/en gesteigert, und andererseits kann der Konsum Angst auslösen und so zu einer feindlichen Wahrnehmung der Umwelt führen.⁵⁶¹

3.2 Kritik an der Fragestellung und Interpretation der Studien

Medial vermittelte Gewalt ist vielschichtig und facettenreich. Deshalb sollte genauer danach gefragt werden und erst dann nach der Reaktion der Konsumierenden. Die Gewalt von »Tom und Jerry« lässt sich wohl schwer mit Horrorfilmen oder den täglichen Nachrichten vergleichen. Dementsprechend unterschiedlich werden vermutlich auch die Gefühle und Reaktionen der Menschen sein, die diese Bilder sehen. Diese und auch andere Kritikpunkte an Studien zur Auswirkung medialer Gewalt sollen kurz ausgeführt werden.

Laut Jones ist die Tatsache, dass die Gefährlichkeit von Mediengewalt immer nur an sogenannter »seichter« Unterhaltung untersucht wird bemerkenswert. Es gibt seiner Ansicht keine Forschungen, welche die Auswirkungen von Gewalt in Theaterstücken oder anderer gehobenerer Unterhaltung untersuchen.⁵⁶² Damit einher geht, dass vor allem neuere Medien wie Comics, Filme oder Videospiele untersucht werden. Dabei herrscht in der Literaturwissenschaft Einigkeit darüber, dass die Literarisierung von Gewalt ihren Anfang am Beginn des literarischen Erzählens hat. Manche literarische Gattungen sind sogar besonders gewaltaffin, und auch manche Autor/inn/en (Elfriede Jelinek, Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen, ...) gelten als »Exemplifikationen literarischer Gewalt.«⁵⁶³ Die dargestellte Gewalt in der als »gehoben« geltenden Literatur wird von humanwissenschaftlichen Studien kaum oder gar nicht problematisiert. Die Gewalt der sogenannten »seichten« Unterhaltung hat meist etwas Anstößiges an sich, weshalb sie gerade bei Jugendlichen, die sich von der Erwachsenengeneration abgrenzen wollen, sehr beliebt ist. Funktionen dieser anstößigen Gewalt sind Ausdruck von Feindseligkeit, das Bedürfnis Angst auf ein realistisches Maß zu verkleinern, Verstärkung von Machtphantasien, Rollenexperimente mit Machismo und der »Kick«.⁵⁶⁴ Es liegt stark an den Vor-Urteilen, welche Gewalt nach negativen Auswirkungen befragt wird. Dabei ist zu fragen, welchen Milieus diese sogenannte »seichte« Unterhaltung zugeordnet werden kann. Gewalt in religiösen Texten gehört gewiss nicht zur »seichten Unterhaltung«, die laut Jones immer wieder in Verdacht steht, Gewaltbereitschaft zu fördern. Doch gerade Religionen

561 Vgl. H. Lukesch, *Gewalt* 2002 (s. Anm. 467).

562 Vgl. G. Jones, *Kinder* 2005 (s. Anm. 407).

563 Vgl. H. Siebenpfeiffer, *Literaturwissenschaft*, in: C. Gudehus/M. Christ (Hrsg.), *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Heidelberg 2013, 340–347.

564 Vgl. G. Jones, *Kinder* 2005 (s. Anm. 407).

werden heute im westlichen Kulturkreis sehr misstrauisch im Bezug auf Gewalt beurteilt.

Untersuchungen zu medialer Gewalt sind meiner Ansicht nach oft in die Skandalisierungs- und Moralisierungsfalle getappt. Dabei ist manchmal das Versuchsdesign, manchmal die Interpretation der Ergebnisse und manchmal deren einseitige Rezeption zu kritisieren. Auch Lothar Mikos⁵⁶⁵ ist der Ansicht, dass dieser Forschungszeitung oftmals eine »Selbstlegitimierung« betreibt. Jones hat verschiedene Studien genau befragt bzw. Beispiele für ganz andere Fragestellungen, Ergebnisse und Interpretationen zusammengetragen.

Feldstudien

Jones verweist auf eine Studie, die 2001 von der Universität Stanford veröffentlicht wurde. Diese zeigte, dass die freiwillige Reduktion des Fernsehkonsums aggressives Verhalten bei Grundschulkindern reduziert. In den Medien wurde dieses Ergebnis verfälscht wiedergegeben, nämlich als Beweis dafür, dass brutale Sendungen zu brutalem Verhalten führen und die Reduktion des Konsums solcher Programme die Kinder wieder friedfertig werden lässt. Die Studie interessierte sich allerdings *nicht* dafür, welche Sendungen die Kinder ansahen. Das Ergebnis besagt, dass jede Reduktion von Fernsehkonsum, egal ob es sich dabei um gewalthaltige Unterhaltung, liebevolle Kindersendungen oder Wissensmagazinen handelt, zu einer Reduktion aggressiven Verhaltens führt. Die Studie zeigt also lediglich, dass Kinder, die weniger Zeit passiv vor dem Fernseher verbringen, weniger unruhig sind oder mehr soziale Fähigkeiten entwickeln, dadurch, dass sie mehr Zeit mit Freunden und Freundinnen verbringen oder einfach zufriedener sind, umso aktiver sie ihre Zeit gestalten. All diese (und wahrscheinlich noch weitere) Interpretationen sind möglich; dass die Aggressivität nachließ, weil die Kinder weniger Gewalt sahen, allerdings nicht.⁵⁶⁶

Eine bemerkenswerte Korrelation zeigt Jones bezüglich der Gewalt in Medien und der Jugendkriminalität auf. Ende der 1960er lösten die gestiegene Kriminalität und der Vietnamkrieg große Ablehnung gegenüber gewalthaltiger Unterhaltung aus. In Folge dieser Empörung wurde jede Form von Gewalt aus den Kinderprogrammen entfernt. Sogar »Tom und Jerry« wurde zensuriert und auch das Hauptabendprogramm wurde gewaltfrei. Die Kinder dieser Zeit waren

565 Vgl. L. Mikos, Film, in: C. Gudehus/M. Christ (Hrsg.), Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch, Heidelberg 2013, 282–288. »Die immer gleichen Forscher machen die immer gleichen Studien zur Wirkung von Gewaltdarstellung, weil sie damit einerseits das Thema auf der politischen Agenda halten und andererseits damit immer weitere Studien legitimieren. So lassen Medienwirkungsforscher z.B. soziologische Studien zu Ursachen von Gewalt und Aggression in der Gesellschaft außer Acht, obwohl dort nur sehr selten über einen Einfluss von Medien auf gewalthaltiges Verhalten berichtet wird.« S. 287.

566 Vgl. G. Jones, Kinder 2005 (s. Anm. 407).

Teenager, als Mitte der 1980er-Jahre die Jugendkriminalität erneut häufiger wurde.

»Aus den Kindern hingegen, deren prägende Jahre in die Achziger fielen, als actiongeladene Filme, TV-Serien, Videospiele und Kampfspielsachen die Kinderkultur förmlich an sich zu reißen schienen, wurden die Teenager der späten Neunzigerjahre – und in dieser Zeit ging die Jugendkriminalität wieder zurück.«⁵⁶⁷

Natürlich sind nicht die Ninja Turtles die Ursache für die niedrige Jugendkriminalität der 1990er-Jahre, aber man darf berechtigterweise die Frage stellen, ob Mediengewalt wirklich die ihr unterstellte Wirkung hat.

Laborstudien

Prinzipiell sollten Laborstudien und die Interpretation der Ergebnisse immer kritisch angefragt werden. Die Folgerung, dass eine kausale Beziehung zwischen Gewalt im Film und aggressivem Verhalten besteht, überzeugt nicht. Den Proband/inn/en gegenüber wird in Laboruntersuchungen immer angegeben, dass es sich um einen Wettstreit, eine Bewertungs- oder Lernmethode handelt. Versuchspersonal fordert die Teilnehmenden dazu auf oder ermuntert sogar, beispielsweise elektrische Schläge auszuteilen. Somit entsprechen die Teilnehmer/innen lediglich den Erwartungen des Personals, bzw. den Aufforderungen von Autoritäten. Weiters wird kritisiert, dass die gezeigten Gewaltszene immer losgelöst von ihrem Kontext gezeigt werden, wie sie sonst im Fernsehen nicht vorkommen. Diese Kontextlosigkeit kann die Wirkung der Szene verstärken. Weiters kann die Abfolge des Versuchsablaufs bei den Proband/inn/en das Gefühl entstehen lassen, dass erwartet wird, viele elektrische Schläge auszuteilen. Keine Studie kann einen Kausalzusammenhang zwischen Gewalt im Fernsehen und realer Gewalthandlung nachweisen oder erklären, alle zeigen nur eine mehr oder weniger große Korrelation.⁵⁶⁸ »Solange die Sozialpsychologie nicht die Kausalprozesse genau bestimmt, die angeblich die Wirkung von Gewaltszenen im Fernsehen auf das Aggressionsverhalten vermitteln, wäre es voreilig zu folgern, dass es hier eine Kausalbeziehung gibt.«⁵⁶⁹

Viele Untersuchungen weisen eine Korrelation zwischen Mediengewalt und aggressivem Verhalten auf, das Ausmaß wird aber völlig unterschiedlich beziffert. Die bekanntesten Studien zeigen eine Korrelation von 10% auf, weswegen sich diese Zahl als Richtwert durchgesetzt hat. Dabei wird immer übersehen, dass diese Verbindung von Mediengewalt und dementsprechendem Verhalten eben eine Korrelation ist und keine Kausalität. Die Ergebnisse könnten auch dahin-

567 G. Jones, *Kinder* 2005 (s. Anm. 407) S. 73.

568 Vgl. J. Tedeschi, *Sozialpsychologie* 2002 (s. Anm. 460).

569 J. Tedeschi, *Sozialpsychologie* 2002 (s. Anm. 460) S. 590.

gehend interpretiert werden, dass aggressiven Kindern gewalthaltige Unterhaltung einfach besser gefällt.

»Wir wissen alle, dass verträumte Romantiker eine Schwäche für Liebesgeschichten haben, aber kaum jemand würde behaupten, dass ein früher und intensiver Konsum sentimentaler Melodramen die Ursache für ein romantisches Gemüt sei. Aber Kinder und Jugendliche, die aggressiv, unruhig und zornig auf die Welt sind oder ganz einfach Keilereien mehr genießen als friedliche Spiele, neigen eben auch eher dazu, Action-Shows im Fernsehen zu sehen, aggressive Musik zu hören oder Killerspiele am PC zu spielen.«⁵⁷⁰

Weiters wird die Bedeutung von Mediengewalt oftmals überschätzt und dramatisiert. Es muss die Auswirkung von Mediengewalt im richtigen Verhältnis betrachtet werden. Nimmt man die 10 %ige Korrelation von Aggression und aggressiven Medieninhalten an, so muss die Tatsache auch gesehen werden, dass eine 50 %ige Korrelation zwischen Aggression und Gewalt in der Familie besteht. »Aggressive Eltern hatten mit signifikanter Häufigkeit aggressive Kinder, unabhängig davon, was sie im Fernsehen sahen.«⁵⁷¹ Weiters stellt sich die Frage nach den 90 % auf welche die konsumierte Mediengewalt keine negativen Auswirkungen hatte. Kinder lernen rasch Realität und Fiktion zu unterscheiden, darum ist es viel wichtiger, mit ihnen Werbung und Nachrichten zu besprechen, da diese Wirklichkeit beanspruchen, als die Kämpfe der »Power Rangers« zu thematisieren.⁵⁷²

Laborstudien schaffen »anormale« Situationen, die dann logischerweise »anormales« Verhalten evozieren. Wenn beispielsweise Kindern ein Film gezeigt wird, um das folgende Verhalten zu beobachten, hat dies nichts mit der normalen Fernseherfahrung zu Hause zu tun. Das Kind ist in einer ungewohnten Umgebung, sitzt aufrecht auf einem Sessel, darf sich nicht aussuchen, was es sehen will, und soll danach mit anderen unbekanntem Kindern spielen. Solche Situationen erzeugen Stress und möglicherweise auch Ärger. Eine Untersuchung zeigte, dass Kinder dreimal so aggressiv wurden, nachdem man ihnen »Mister Rogers Neighborhood«, eine liebevolle, gewaltfreie Serie gezeigt hatte. Möglicherweise fördert Fernsehen an sich, unabhängig vom Programm, Aggressivität oder das Verhalten wurde von der Laborsituation verschuldet. Forscher/innen sind sich dieser Zusammenhänge mittlerweile bewusst und versuchen Laborstudien so zu gestalten, dass sie dem Fernseherlebnis der Kinder möglichst nahekommen. Eine Studie versuchte die Laborsituation zu kompensieren, indem sie die Kinder besonders freundlich behandelten. Das Ergebnis dieser Studie war, dass die

570 G. Jones, *Kinder 2005* (s. Anm. 407) S. 55.

571 G. Jones, *Kinder 2005* (s. Anm. 407) S. 277.

572 Vgl. G. Jones, *Kinder 2005* (s. Anm. 407).

Kinder, die einen gewalthaltigen Film gesehen hatten, sich altruistischer verhielten, als die der beiden Vergleichsgruppen (gewaltloser Film, gar kein Film).

Bei all diesen Ergebnissen ist zu berücksichtigen, dass sich Kinder normalerweise ihre Lieblingsunterhaltung selbst aussuchen und sie nicht einfach durch Erwachsene bestimmen lassen. »Wenn wir die Gefühlsregungen von Kindern untersuchen, die gezwungen werden, ihren lauten, nach Zigarren stinkenden Onkel Walter zu küssen, erhielten wir jede Menge statistischer Daten, die uns zeigten, dass Küssen Gefühle wie Furcht, Abscheu und Groll auslöst.«⁵⁷³ Untersucht man Kinder, die freiwillig ihrer Mutter einen Gute-Nacht-Kuss geben, wird das Ergebnis vermutlich anders ausfallen. Nichtsdestoweniger bewertet Jones die Daten aus korrelativen- und aus Laborstudien als wertvoll. Sie zeigen, dass eine Beziehung zwischen Unterhaltung und Verhalten besteht.

Ein weiterer Bereich der Untersuchungen, dem kritische Aufmerksamkeit gebührt, ist der des Aggressionsbegriffs. Dass Kinder, die man eine Superheldenserie wie die »Power Rangers« ansehen ließ, anders spielen als Kinder, denen man Biene Maja zeigte, ist einleuchtend. Aber ist das Nachspielen der Superhelden schon Gewalt? Spielerische Raufereien führen nicht linear zu Gewalt und Kriminalität. Es ist sogar eher das Gegenteil der Fall. Viele gewalttätige Jugendliche hatten in ihrer Kindheit Probleme, mit anderen Kindern zu spielen. Auch die bekannte Studie von Bandura muss nach dem Gewaltbegriff hinterfragt werden. Bei dieser Untersuchung wurde Kindern ein Film gezeigt, bei dem eine Person einen aufblasbaren Clown boxte. Dieser Clown wurde ihnen danach zum Spiel angeboten. Kinder, die dieses Video gesehen hatten, boxten weit öfter auf den Clown als die Kinder der Vergleichsgruppe. Diese Sachlage wurde als erhöhte Aggressivität gedeutet. Jones plädiert aber dafür, uns bewusst zu machen, was die Kinder tatsächlich tun: »Sie boxen einen aufblasbaren Gummiclown.«⁵⁷⁴

Eine Untersuchung mit Erwachsenen bestätigte die Vermutung, dass die Gruppe, die einen gewalttätigen Film gesehen hatte, sich aggressiver verhielt als die Vergleichsgruppe, der ein ruhiger Film gezeigt wurde. Am aggressivsten war allerdings die Gruppe, die einen erotischen Film gesehen hatte. Dieses Ergebnis fand interessanterweise keine Beachtung. Eine Untersuchung von Belson wird oft wegen der Einsicht angeführt, dass Gewaltverbrecher/innen, die viele brutale Bilder konsumierten, schwerere Verbrechen begingen als die, deren Gewaltkonsum gering war. Die Tatsache, dass die mit dem höchsten Gewaltkonsum geringere Delikte begingen, als jene mit geringem, wird wiederum kaum erwähnt.

Manche Studien versuchen die gesteigerte Aggression anhand eines erhöhten »Noradrenalin-Spiegels« nachzuweisen. Dieser wurde auch tatsächlich nachgewiesen, allerdings auch bei Personen, die einen knappen Sieg errungen hatten

573 G. Jones, *Kinder 2005* (s. Anm. 407) S. 63.

574 G. Jones, *Kinder 2005* (s. Anm. 407) S. 66.

oder eben gesprintet waren. Nach einiger Zeit setzt dann die Entspannung der Situation ein. Diese wird aber bei Experimenten kaum untersucht. Ein Beispiel für diese Entspannung nach einem aggressiven Spiel ist ein Versuch mit Kindergartenkindern. Ihnen wurden Spielgewehre gegeben. Daraufhin wurde das Spiel viel aggressiver, allerdings nur kurzfristig, langfristig (im Laufe des Tages) war die Stimmung im Raum aber wahrnehmbar entspannter.⁵⁷⁵

Gegen den Befund, der von Lukesch zusammengetragen wurde, stehen viele andere Befunde, die einerseits genauer danach fragen, was gesehen wird (fiktive oder reale Gewalt), und andererseits nicht schon die negative Wirkung des Fernsehens erwarten. So meint Michael Kunczik gemeinsam mit Janowitz, dass die Forschung zu den Wirkungen gewalthaltiger Fernsehhalte lediglich gesichert sagen kann, dass eine augenfällige Reduktion von Mediengewalt nicht zu einer Reduktion von realer Gewalt führt.⁵⁷⁶ Kunczik verweist weiters im Hinblick auf Studien zur Einführung des Mediums Fernsehen, dass die Bedürfnisse, die durch das Fernsehen geschaffen werden, einen viel stärkeren Effekt hervorrufen als die konsumierte Gewalt. Wenn diese neuen Ziele und Bedürfnisse von soziokulturell benachteiligten Gruppen nicht erreicht werden können bzw. keine Wege aufgezeigt werden, sie legal zu erreichen, kann es zu kriminellen Verhalten kommen. Dabei spielt eine entscheidende Rolle, dass sich benachteiligte Personen ihrer schlechten Position bewusst werden und keine andere Handlungsmöglichkeit zur Zielerreichung sehen oder haben. Diese These ist durch ein Feldexperiment belegt, welches den Zusammenhang zwischen der Einführung des Fernsehens und einem Anstieg von Diebstählen aufzeigte. Bei anderen kriminellen Delikten wurde allerdings keine Veränderung festgestellt. In verschiedenen Studien wurden auch Städte (vergleichbarer Größe und Zusammensetzung) mit Fernsehen und ohne Fernsehen verglichen. Dabei konnte man keine signifikanten Unterschiede in der Gewaltbereitschaft der Kinder feststellen. Besonders bemerkenswert ist eine Studie, die Kunczik aufführt, in der drei kanadische Städte näher untersucht wurden. Eine der Städte hatte kein Fernsehen, eine nur ein Programm und eine mehrere Programme zur Verfügung. Dabei stellte man fest, dass die Kinder nach der Einführung von nur einem relativ gewaltfreien Programm aggressiver waren als die Kinder der Stadt mit vielen und vor allem auch viel gewalthaltigeren Programmen.⁵⁷⁷

Gewaltorientierte Unterhaltung zu akzeptieren fällt uns möglicherweise wegen unserer eigenen unrealistisch großen Angst vor Gewalt so schwer. Auch hier ist es wichtig, zwischen den Tatsachen (tatsächliche Wahrscheinlichkeit

575 Vgl. G. Jones, *Kinder* 2005 (s. Anm. 407).

576 Vgl. M. Kunczik, *Gewalt und Medien*, Köln ²1994.

577 Vgl. M. Kunczik, *Gewalt* 1994 (s. Anm. 576).

Opfer einer Gewalttat zu werden) und unseren Angstphantasien zu unterscheiden. Erst dann können wir zu einem realistischen Umgang mit Gewalt kommen.

Jones plädiert dafür, in der Forschung andere Fragen zu stellen, wie: »Warum sind so viele gesunde, nicht gewalttätige Kinder derart begeistert von brutalen Geschichten? [...] Was sagen uns ihre Vorlieben über ihre emotionalen Bedürfnisse?«⁵⁷⁸ Es müssen dringend neue Fragen gestellt werden, um im Bereich der Gewaltforschung und der Medienforschung weiterzukommen und dem »Teufelskreis« – nur das zu sehen, was wir erwarten – zu entrinnen.⁵⁷⁹

3.3 Differenzierte Wahrnehmung medialer Gewalt

Menschen sind nie nur Konsument/inn/en von gewalthaltiger Unterhaltung, sondern immer auch Benutzer/innen. Sie wählen ihre Spiele bzw. Filme bewusst aus, deuten sie um und denken sie weiter. Leider gibt es eine starke Neigung zu Verallgemeinerungen in Bezug auf aggressives Verhalten in den Medien. »Nie kämen wir auf die Idee zu fragen, ob TV-Spielshows bei unseren Kindern die Neigung zu Habgier fördern oder ob Liebeslieder die Wahrscheinlichkeit aussichtsloser Beziehungen erhöhen.«⁵⁸⁰ Bei der Kritik an Gewalt in Medien werden die Fragen generalisierend gestellt und jede Form von Gewalt, egal ob in »Daffy Duck« oder den Nachrichten, in einem Atemzug behandelt.⁵⁸¹ Angela Keppler versucht, die mediale Präsentation und Wahrnehmung von Gewalt zu differenzieren. Gewalt erfahren wir meist in einer Dreierkonstellation von Täter/in, Opfer und Zuschauer/inne/n. Diese Trias ist aber nicht zwingend, zur Gewalt reichen an sich zwei Akteure. Untersuchungen zu Gewalt brauchen allerdings immer die zuschauenden Dritten. Sie plädiert für eine genaue Unterscheidung der Präsentation der Gewalt durch das Medium (Fernsehen) und der Rezeption der Konsument/inn/en.

Die mediale Gewaltwahrnehmung differenziert sie vierfach:

1. reale Gewalt (verletzt)
2. fiktive Gewalt (verletzt nicht)
3. spontane Gewalt (ohne Plan oder Vorbereitung)
4. inszenierte Gewalt (einem Plan, Schema oder Ritual folgend)

578 G. Jones, *Kinder 2005* (s. Anm. 407) S. 74.

579 Vgl. G. Jones, *Kinder 2005* (s. Anm. 407).

580 G. Jones, *Kinder 2005* (s. Anm. 407) S. 39.

581 Vgl. G. Jones, *Kinder 2005* (s. Anm. 407).

Spontane reale Gewalt

Diese Art von Gewalt begegnet uns im Alltag z. B. als Rauferei im Schulhof oder als »Wirtshausschlägerei«. Sie kann aber auch als mediale Inszenierung in Realityshows oder Nachrichtenfilmen vorkommen. Spontane Gewalt in Filmen ist immer fiktiv, nie real.

Inszenierte reale Gewalt

Hier stellt sich zuallererst die Frage, für wen Gewalt inszeniert wird. Einerseits kann Gewalt vor real anwesenden Zuschauer/innen dargeboten werden, um Stärke zu zeigen, z. B. im Kontext von Boxkämpfen. Eine weitere Möglichkeit ist die Inszenierung für die Medien, wie es beispielsweise manche Umweltaktivisten praktizieren, um die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf ein bestimmtes Problem zu lenken.⁵⁸² Auch Elwert fragt danach, wie Gewalt inszeniert und verschleiert wird. »Mal tritt sie als inszenierte Plötzlichkeit auf, mal ist sie Alltag, den man verdrängen möchte, mal erscheint sie als aus emotionaler Eingebung geschöpfte Tat, mal wird sie als Eroberung oder Rache glorifiziert.«⁵⁸³ Er bringt einige Beispiele für verschiedene Möglichkeiten der Inszenierung von Gewalt. Als *Terror* bezeichnen wir jene Gewaltform, die durch ihre Auswirkung so lähmend wirkt, dass es zu keiner Gegenwehr kommt. *Informationsmangel* kann die Opfer einerseits in falscher Ruhe wiegen und so eine Gegenwehr verhindern, andererseits aber auch erhöhte Alarmbereitschaft auslösen. Sind kaum konkrete Informationen zugänglich, aber sehr wohl der Grad der Gefahr bewusst, so kann dies beim kleinsten Auslöser zu einer Panikreaktion (Flucht oder Angriff) führen. Bei der Beschreibung von Gewalt wird oft ein *Ausbruch* von Emotionalität konstatiert. Sozialanthropologische Studien widerlegen diese Theorien, dennoch wird Gewalt gerne als »Wut des Volkes«, »tiefer Hass« oder »Ausbruch« beschrieben. Dadurch wird die Gewalthandlung zumindest in einem gewissen Maß legitimiert. Damit aus einem Konflikt eine gewaltsame Auseinandersetzung wird, muss es zu einer *Homogenisierung* kommen. Es braucht eine gemeinsame Kultur (Charakteristika) und gemeinsame Interessen. Weiters muss das Ziel lohnend sein, die Furcht vor Verletzung und Tod durch die Verheißung von Ehre überwunden und die eigene Stärke betont werden.⁵⁸⁴

Eine weitere Art der Inszenierung von Gewalt ist laut Keppler die Inszenierungen *durch* die Medien. Dabei wird z. B. eine Gruppe zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort gewalttätig, um strategisch günstig in die Nachrichten zu kommen. Medial präsentierte reale Gewalt bezeichnet die Nachrichtenfilme,

582 Vgl. A. Keppler, Über einige Formen der medialen Wahrnehmung von Gewalt, in: T. Trotha von (Hrsg.), *Soziologie der Gewalt* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37), Opladen/Wiesbaden 1997, 380–400.

583 G. Elwert, *Sozialanthropologisch* 2002 (s. Anm. 431) S. 338.

584 Vgl. G. Elwert, *Sozialanthropologisch* 2002 (s. Anm. 431).

die uns über Gewaltausbrüche informieren. Sie sind durch die Art der Präsentation, die Auswahl der Bilder, den Schnitt und die Tonspur zwar inszeniert, aber ohne Einfluss auf das tatsächliche Geschehen zu haben. Einen Sonderfall stellt das Reality-TV dar. Hier ist oft nicht klar, ob es sich um reale Gewalt oder um real dargestellte Gewalt handelt. Diese Art der medialen Gewalt dient der Unterhaltung, nicht der Information.

Fiktive Gewalt

All die bereits erwähnten Formen der Gewalt können auch als fiktive Gewalt in Spielfilmen vorkommen. »Wenn die bisher getroffenen Differenzierungen einleuchtend sind, dürfte es sehr voreilig sein zu sagen, dass es jeweils dieselbe (anthropologisch oder kulturell formierte) ›Lust an der Gewalt‹, die bei der Beobachtung realer oder fiktiver, spontaner oder inszenierter Gewaltvorgänge zu verzeichnen sei.«⁵⁸⁵ Es muss gefragt werden, in welchem Maß Zuseher/innen fiktive und reale Gewalt unterscheiden und ob es wirklich zulässig ist, die Lust an fiktiver Gewalt als Lust an realer Gewalt zu deuten. Das bloße Beobachten von Gewalthandlungen in den Medien darf jedenfalls nicht einfach als Zustimmung gedeutet werden. »Denn Gewalt ist nicht gleich Gewalt. Folglich ist auch die Betrachtung von Gewalt nicht gleich Betrachtung von Gewalt.«⁵⁸⁶

Nachrichtenfirme

Die Szenen und Bilder von Nachrichtenfirmer erzählen selbst keine Geschichte und enthalten auch kaum Information. Würde man den Ton bei dieser Art von Clip einfach abdrehen, erföhre man nur, dass »irgendwo wieder irgendein Aufruhr« ist. Es fällt auf, dass die Gewalttäter/innen oft direkt die Kamera adressieren um z.B. Trophäen zu zeigen. Dies wäre dann eine reale Inszenierung. Nachrichtenfirme können durch Schnitt, Kommentar und Montage die reale Gewalt in ein bestimmtes Licht rücken und deuten und sind demnach nicht immer neutral.

Filmische Gewaltdarstellung

Gewalt wird in diesem Genre deutlich anders dargestellt als in Nachrichtenfirmer. Es gibt einen meist genau durchdachten Rhythmus von kurzen und langen Einstellungen. Die Bilder bilden eine Narration und sind, anders als der Nachrichtenfilm, auch ohne Ton zu verstehen. Gewalt ist eindeutig fiktiv und erhält oft auch einen spielerischen Zug. Manche Spielfirme wollen Gewalt real darstellen. Dazu werden die Verletzungen und Folgen der Opfer gezeigt. Sie dienen als Hinweise auf echte Gewalt innerhalb einer Darstellung, die durch ihre Form

585 A. Keppler, Formen 1997 (s. Anm. 582) S. 386.

586 A. Keppler, Formen 1997 (s. Anm. 582) S. 387.

und technische Ausführung eindeutig als fiktiv gekennzeichnet ist.⁵⁸⁷ Die Inszenierung der fiktiven Gewalt im Film ist dabei so gestaltet, dass sie innerhalb der fiktiven Filmwelt als reale Gewalt erscheint.⁵⁸⁸ Quentin Tarantino sieht keine Verbindung zwischen Realität und der Ästhetik der Filmwelt, mit einer Ausnahme. Dabei verweist er auf die Reaktion vieler Menschen, welche die Bilder der Flugzeuge im World Trade Center sahen. Viele waren von den Bildern durch ihre Ähnlichkeit zu Action-Filmsequenzen besonders schockiert. Tarantino verweist weiters darauf, dass es beim Konsumieren eines Films keinen Moment gebe, in dem sich das Publikum nicht bewusst sei, dass es ein Film ist, den es sich ansieht, und nicht die Realität. Filme kreieren ihre eigene Filmwirklichkeit, die durch gewisse Rahmenbedingungen, Inszenierungen, aber auch Anspielungen auf andere Filme sichtbar werden⁵⁸⁹. Er bezeichnet beispielsweise die Welt, in der »Kill Bill« spielt, als hyperreale Designerwelt.⁵⁹⁰

Filme stellen Gewalt oftmals so dar, als wäre sie eine gute Konfliktlösungsstrategie. »Mut und Kraft des Helden können die vormals heile Welt wieder herrichten. Seine Gewalt ist heilende Gewalt.«⁵⁹¹ Dies wird durch die Dramaturgie, die den Hauptcharakter zentriert, und die Kameraführung verstärkt. Die Faszination filmischer Gewalt liegt möglicherweise an der kompromisslosen Konfliktbewältigung, der Eindeutigkeit zwischen »gut« und »böse« und dem Erleben von Spannung. »Eine Lust an realer Gewalt aber schließt dieser formale Genuß der (paradoxen) Kompromißlosigkeit erfolgreicher fiktiver Gewaltausübungen ebenfalls nicht mit ein.«⁵⁹² Beim Sehen (im Film) oder Lesen von Gewalt gibt es eine Gleichzeitigkeit von Distanz und Nähe. Einerseits sind die Rezipierenden unbeteiligt, also nicht Teil des Geschehens, andererseits sind sie aber zutiefst angesprochen. Es hängt von den Rezipierenden ab, wie das Gelesene/Gesehene verarbeitet wird, und ob die Gewalt genossen wird oder abschreckt.⁵⁹³

Die Tatsache, dass für manche Kinder unter manchen Umständen manche (gewalthaltige) Sendungen negativ sein können, aber auch, dass dieselben Sendungen für andere Kinder oder dieselben Kinder unter anderen Umständen positiv sein können, ist mittlerweile allgemein anerkannt (vgl. Kunczik/Schramm). Im Großen und Ganzen haben aber die meisten (gewalthaltigen) Sendungen für die Kinder weder positive noch negative Auswirkungen. Dieses Resümee wurde

587 Vgl. A. Keppler, Formen 1997 (s. Anm. 582).

588 Vgl. L. Mikos, Film 2013 (s. Anm. 565).

589 Dass die Kategorien der Filmtheorie (Design, Stilmittel, Ästhetik,...) auf Bibeltexte angewandt neue produktive Blickwinkel bieten können, hat O'Brien im Artikel »Violent Pictures, Violent Cultures?« gezeigt. Vgl. J. M. O'Brien, Violent 2010 (s. Anm. 284).

590 Vgl. D. Mieth, Gewalt im Film und das Spiel der Ästhetik mit der Ethik, in: J. Dietrich/ U. Müller-Koch (Hrsg.), Ethik und Ästhetik der Gewalt, Paderborn 2006, 79–100.

591 A. Keppler, Formen 1997 (s. Anm. 582) S. 396.

592 A. Keppler, Formen 1997 (s. Anm. 582) S. 399.

593 Vgl. D. Mieth, Gewalt 2006 (s. Anm. 590).

auch auf Comics angewandt. Während für »normale« Kinder Comics stärkend auf ihre Persönlichkeit wirken, können sie für unsichere Kinder ein Ersatz sein für etwas, das ihnen im realen Leben fehlt.⁵⁹⁴

Mit Jones bin ich der Ansicht, dass es gut wäre, wenn wir unsere Fragen an gewalthaltige Medien anders stellen würden. Wir sollten nicht so sehr fragen, ob sie gut oder schlecht sind. Vielmehr sollte uns interessieren, wie man Menschen befähigen kann, damit gut umzugehen. Wenn in Menschen Angst und Wut hochkommt, können gewalthaltige Medien helfen, mit den eigenen Gefühlen umzugehen, sie nicht zu leugnen, sondern wahrzunehmen. Ist das zu bearbeitende Problem aber zu groß, ist es möglich, dass man durch dieselben Medien in eine Art Teufelskreis gerät und so der eigentlichen Thematik immer aus dem Weg geht. Die Frage lautet also nicht, ob Gewalt in den Medien hilfreich oder schlecht ist, es muss darum gehen, wie wir mit den Medien und mit unserem Verhältnis zu ihnen und zur Wirklichkeit umgehen.⁵⁹⁵

3.3.1 Realität und Fiktion

Reale Gewalt und fiktive Gewalt werden in Film und Fernsehen klar unterscheidbar dargestellt. Die These, dass es zu einer Verwischung von Phantasie und Wirklichkeit kommt, kann nicht bestätigt werden. Selbst bei kurzen Ausschnitten können Zusehende normalerweise sofort erkennen, ob es sich um einen Nachrichtenfilm oder einen Spielfilm handelt.⁵⁹⁶

Jones ist der Ansicht, dass es tatsächlich einen Zusammenhang zwischen realer Gewalt und der Gewalt im Unterhaltungsbereich gibt, aber anders als meist vermutet. Er zeigt an verschiedenen Beispielen der amerikanischen Geschichte auf, dass zu Zeiten hoher Kriminalität und vor allem hoher Angst vor Gewaltkriminalität die Nachfrage nach gewaltorientierter Unterhaltung steigt. Der Höhepunkt wird meist erreicht, wenn die Kriminalitätsrate bereits gesunken ist. Mit dem Gefühl der Sicherheit in der Gesellschaft sinkt wieder das Bedürfnis nach Horrorfilmen oder dergleichen. Nach den Terroranschlägen von 9/11 hatten wochenlang Gewaltfilme die größten Besucherzahlen. »Wenn die Angst vor realer Gewalt am größten ist, wächst offensichtlich auch das Bedürfnis nach fiktiver Gewalt.«⁵⁹⁷

Oft wird argumentiert, dass gewaltorientierte Unterhaltung zusätzlich Angst macht und gegen echter Gewalt abstumpft. Dieses Argument trifft allerdings

594 Vgl. *M. Kunczik*, *Gewalt* 1994 (s. Anm. 576).

595 Vgl. *G. Jones*, *Kinder* 2005 (s. Anm. 407).

596 *A. Keppler*, *Formen* 1997 (s. Anm. 582).

597 *G. Jones*, *Kinder* 2005 (s. Anm. 407) S. 152.

nicht auf die überzeichnete Gewalt von Unterhaltung zu, sondern auf (oft verzerrte) Berichte kommerzieller Nachrichtenmedien.

Jones berichtet von einem Jungen, der nach dem Massaker an der Columbine High School ein großes Interesse für Shooter-Spiele entwickelte. Das Ereignis beschäftigte ihn stark und machte ihn übersensibel für Gewalt. Die Spiele halfen ihm, sich sicher mit der Thematik zu beschäftigen und seine Sensibilisierung wieder auf ein realistisches Maß zu reduzieren. Danach wurde das Interesse an gewalthaltiger Unterhaltung wieder geringer. Desensibilisierung wird häufig mit Abstumpfung gleichgesetzt, dadurch wird es zu einer furchterregenden Folge von Mediengewalt. Es gibt allerdings keine Hinweise darauf, dass fiktive Gewalt gleichgültig gegenüber realer Gewalt mache. Der Schrecken der Bilder 9/11 war bei Shooter-Spieler/innen nicht geringer als bei den übrigen Menschen. Im Gegenteil, für viele machte die Ähnlichkeit der Bilder zu so manchen Videospiele es gerade noch schlimmer.

Lynn Ponton weist darauf hin, dass die gewaltorientierte Unterhaltung, die bei der Bewältigung von Ängsten hilft, karikativ, intensiv und unwirklich sein muss. Je übertriebener die Bilder sind, umso leichter sind sie von der Realität zu unterscheiden. Sind die Probleme aber zu ernst, können Medien nicht helfen, sondern halten den Zustand der Verunsicherung und Angst aufrecht.

Kinder suchen sich oft zu der realen Gewalt, die sie erleben, von der sie über Eltern und Medien etwas erfahren, ein Gegengewicht in ihrer Phantasiewelt. Eine fiktive Version der Gewalt kann sie beruhigen bzw. ihnen helfen, Ereignisse einzuordnen. Reale Gewalt bleibt aber verstörend. Das gilt natürlich auch für Erwachsene. Studien haben gezeigt, dass Menschen, die Angst vor Verbrechen haben, in ihrer Medienauswahl oft Krimis favorisieren. Da diese immer damit enden, dass der Täter/die Täterin gefasst wird, bilden sie ein passendes Gegengewicht zu den Ängsten.⁵⁹⁸

Die Unterscheidung von realer und fiktiver Gewalt wird nicht gelernt, indem man jegliche Gewalt und jedes aggressive Gefühl unterdrückt und verwirft. Jones weist durch einige Beispiele darauf hin, dass es für Kinder wichtig ist, die Unterscheidung von Phantasie und Wirklichkeit zu begreifen. Deshalb ist es nötig, ihnen ihre Phantasien, auch wenn sie gewalttätig sind, zu lassen und ihnen beizubringen, was Wirklichkeit ist. Verbietet man ihnen mit dem Argument, dass Waffen Menschen töten, ein Plastikschwert, so verwischt man diese Unterscheidung und gibt ihnen das Gefühl, dass sie durch den Wunsch, eine Spielzeugwaffe zu besitzen, andere gefährden. Sie bekommen Angst vor ihrer Phantasie, können sie nicht ausleben und werden verunsichert. Ein wichtiges Ventil wird ihnen genommen. Man sollte den Kindern vermitteln, dass ihre Spielzeugwaffe keine echte Gefahr ist, statt ihnen die Angst von Erwachsenen zu

598 Vgl. G. Jones, Kinder 2005 (s. Anm. 407).

vermitteln, dass aus krieg-spielenden Kindern einmal echte Gewalttäter/innen werden könnten. »Wir helfen den Kindern nicht, zwischen Phantasie und Realität zu unterscheiden, wenn wir auf Phantasien in einer Weise reagieren, die eher realer Gewalt angemessen wäre.«⁵⁹⁹ Erschießt ein Kind im Spiel seinen Spielgefährten/seine Spielgefährtin und Erwachsene reagieren besorgt und erklären, dass man nicht auf Menschen schieße und dass Waffen schlecht seien, so verwischt sich die Grenze zwischen Phantasiewelt und Wirklichkeit, die das Kind zieht. Wir vermitteln dem Kind, dass das Schießen im Spiel, also in der Phantasiewelt, eine reale Bedrohung ist. Das verunsichert das Kind natürlich und lässt es vor seiner/ihrer Phantasie, die anscheinend gefährlich ist, zurückschrecken. Diese Verunsicherung löst Angst und Zweifel aus und hilft nicht, die eigenen Gefühle zu verstehen oder unter Kontrolle zu bringen.⁶⁰⁰ »[...] wenn wir Spiele und Spielende betrachten, als auch, wenn wir selbst spielen, bemerken wir, dass hier etwas anderes vorgeht als gewöhnlich – gelegentlich sprechen wir auch davon, dass alles »nur ein Spiel« sei, um diesen Wirklichkeitsübergang zu kennzeichnen.«⁶⁰¹ Jones ist der Ansicht, dass die wichtigste Bedeutung von Spielen oder Geschichten die emotionale ist. Für Kinder ist es entscheidend, ihre Gefühle zu integrieren, und das passiert im Spiel und in der Phantasie wesentlich durch die Kraft von Symbolen und Metaphern. Jones vergleicht den Versuch zu verstehen, welche Funktion ein Spiel oder eine Serie für ein Kind hat, mit der Traumdeutung. Grundsymbole und deren mögliche Bedeutung lassen sich aus Büchern eruieren, aber welche Bedeutung diese Waffe für dieses Kind hat, lässt sich nur anhand der emotionalen Bedeutung feststellen: Ist die Waffe beschützend, gibt sie Macht, ist sie Ermutigung zur Selbstbestimmung, nimmt sie Angst und Ohnmacht oder etwas ganz Anderes.

3.3.2 Misslungene Unterscheidung zwischen Realität und Fiktion

Die meisten Gewalttaten sind utilitaristisch motiviert. Bei jenen aber, die aus »zwanghafter Wut« handeln, fällt auf, dass die Täter/innen Schwierigkeiten haben, ihre Gefühle im richtigen Maß wahrzunehmen und eine verzerrte subjektive Sicht der Welt haben.

Am Beispiel von Kipland Kinkel, der 1998 zuerst seine Eltern erschoss und dann in der Thurston High School wild um sich schoss, dabei zwei Schüler tötete und 21 weitere verletzte⁶⁰², zeigt Jones, wie fatal sich die Vermischung von Realität

599 G. Jones, *Kinder 2005* (s. Anm. 407) S. 91.

600 Vgl. G. Jones, *Kinder 2005* (s. Anm. 407).

601 U. Thiedeke, *Spielräume. Kleine Soziologie gesellschaftlicher Exklusionsbereiche*, in: C. Thimm (Hrsg.), *Das Spiel: Muster und Metapher der Mediengesellschaft*, Wiesbaden 2010, 17–32 S. 19.

602 Vgl. *Wikipedia*, Kip Kinkel, http://de.wikipedia.org/wiki/Kip_Kinkel 18.06.2014.

und Wirklichkeit auswirken kann. Die Familie legte Wert darauf, dass die Kinder keine gewaltorientierte Unterhaltung konsumierten und nicht mit Waffen spielten. Für seine Schwester war dies kein Problem, doch Kip interessierte sich schon sehr früh für Waffen. Aus dem Wunsch nach »Kriegsspielzeug« wurde ein Dauerkonflikt. Kip hatte Schwierigkeiten, seine Gefühle zu kontrollieren, und neigte zu Wutausbrüchen. So wurde er langsam aber sicher zum »Problemkind«. »Seine Wutphantasien waren Teil eines sehr realen häuslichen Konflikts geworden: Man hatte ihm beigebracht, diese Phantasien als echtes Problem zu sehen.«⁶⁰³ Nicht jede Gewalttat ist auf eine Vermischung von Phantasie und Wirklichkeit zurückzuführen, aber dieses Beispiel zeigt deutlich, welche ernsten Folgen entstehen können, wenn diese Unterscheidung nicht gelingt.

Der Vorwurf, zu realistisch zu sein und Menschen zu Gewalt zu animieren bzw. durch die Ich-Perspektive gegenüber Gewalt abstumpfend zu wirken, trifft auch auf Computerspiele zu. Oft wird Ego-Shooter-Computerspielen vorgeworfen, Jugendliche durch die realistische Darstellung und der »Ich-Perspektive« zu echter Gewalt zu animieren. Allerdings kann keine Verbindung von Gewaltverbrechen und dieser Art Spiele hergestellt werden. Meist ist es so, dass jugendliche Gewaltverbrecher/innen aus ärmeren Milieus stammen und sich diese Spiele nicht leisten können. Natürlich können sie, wie auch andere Medien, aggressive Jugendliche weiter beeinflussen, sie sind aber nicht Ursache der Aggression. Auch im Zusammenhang der Schul-Amokläufe in den USA wurde das Thema immer wieder diskutiert. Dabei wird aber, laut James McGee, eine wichtige Tatsache meist übersehen: Von den 16 Amokläufen waren lediglich die Schützen der Colombine High School Shooter-Spieler. Alle anderen Täter/innen⁶⁰⁴ verbrachten einen großen Teil ihrer Freizeit mit echten Waffen. Jones weist darauf hin, dass es bei den scheinbar so grausamen, realistischen Ego-Shootern nicht darum geht Unschuldige, sondern Monster oder Zombies zu töten. Wo tatsächlich auf Menschen geschossen wird, sind diese als ganz klare Bösewichte gezeichnet. Dabei ist das Spielgefühl beim Eliminieren eines Gegners/einer Gegnerin Erleichterung nach der Spannung der drohenden Gefahr und nicht Aggression. Beim Spielen kann man gar nicht wütend sein, man muss ruhig bleiben, um überhaupt eine Chance zu haben, heil durch ein Level zu kommen. Jones berichtet von einem Beispiel, bei dem ein Jugendlicher, der Action-Filme und Shooter-Spiele liebte, bei einer zu realistischen Darstellung von physischer und psychischer Gewalt den Raum verlassen musste. Die realistisch dargestellte Gewalt konnte er nicht ertragen. Bei fiktiver Gewalt in Spielen, Filmen oder

603 G. Jones, *Kinder* 2005 (s. Anm. 407) S. 181.

604 Der Großteil der Schulamokläufe in den USA geht auf männliche Täter zurück, doch gibt es zumindest einen mit einer weiblichen Täterin. Am 29. Jänner 1979 tötete Brenda Ann Spencer zwei Personen und verletzte neun weitere (San Diego, Cleveland Elementary School).

Literatur sind Bösewichte dafür da, um besiegt zu werden. Videospiele sind eine Modifikation der kindlichen Kriegsspiele. Die Phantasie dahinter ist dieselbe, es fehlt allerdings der körperliche Aspekt und die Möglichkeit, die Geschichte hinter den Kämpfen selbst zu erfinden. Gleich wie beim Kinderspiel stirbt man, wenn man getroffen wurde und steht dann wieder auf, um weiterzuspielen.⁶⁰⁵

Es ist wichtig, brutale Geschichten, seien es Computerspiele, Comics, Bücher oder Filme zuallererst als das wahrzunehmen, was sie sind: nämlich Geschichten. Mit ihnen werden Gefühle ausgedrückt, welche den Autor/die Autorin und uns beschäftigen. Vielen Kindern gefällt Gewalt in der einen oder anderen Form. Sie spielen sie gerne und sehen sie gerne in Form von Cartoons oder Superheldenserien. Auch Erwachsene finden Gefallen an gewalthaltigen Filmen, verbringen ihre Freizeit mit Kampfsport, »Paintball« oder »LARP⁶⁰⁶«. Jones plädiert dafür, die Kinder in ihrer Phantasiewelt die Gewalt spielen zu lassen und »mitzuspielen«. Natürlich kann auch das Thema mit den Kindern besprochen werden. Auf fiktive Gewalt zu reagieren als wäre sie real, ist jedenfalls keine Lösung.⁶⁰⁷

3.4 Resümee zu medial vermittelter Gewalt im Hinblick auf 2 Sam 22

Dieses Kapitel zeigte, dass es wichtig ist, mediale Gewaltvermittlung differenziert zu sehen. Medien, die Wirklichkeit beanspruchen wie Nachrichtenfilm und Dokumentationen, sind anders zu bewerten als fiktive Gewalt, die der Unterhaltung dient. Der Bibeltext ist kein »Nachrichtenfilm«, sondern ein Text, der als Fiktion auf die rettende Wirklichkeit Gottes hinweist. Heilige Texte beanspruchen zwar Wirklichkeit, doch sehe ich diese auf einer anderen Ebene als den Anspruch von Nachrichten. Die biblische Wirklichkeit kommt uns im Modus der Hoffnung entgegen, sie verweist über unsere Realität hinaus auf die göttliche Wirklichkeit. Ich möchte den Bibeltext nicht auf eine Stufe mit »Power Rangers« stellen, denn diese haben nur das Ziel zu unterhalten, eine »Moral« kommt nur zufällig hinzu. Die Power Rangers bleiben immanent in der fiktiven Welt (Held/in bringt die Lösung), während biblische Erzählungen auf eine Transzendenz verweisen (Gott bringt die Lösung) und eine Hilfe zur Lebensbewältigung sein wollen. Mir ist die Unterscheidung zwischen Realität und Fiktion sehr wichtig, ich sehe darin einen Schlüssel zu einem Textverständnis, dass nicht jede Gewaltschilderung sofort verurteilt wird, sondern dass man zunächst näher hinsieht. Der Text hat als Gebetstext natürlich auch heute noch Realität. Er wird

605 Vgl. G. Jones, Kinder 2005 (s. Anm. 407).

606 Die Abkürzung LARP meint Live Act Role Play.

607 Vgl. G. Jones, Kinder 2005 (s. Anm. 407).

gebetet, rezitiert und meditiert, doch der Inhalt des Textes, die Erfahrung des lyrischen-Ichs, die beschrieben wird, ist auf einer fiktiven Ebene.

4 Die Rolle von gewalthaltigen Medien bei der Lebensbewältigung

Im Rahmen eines Comic-Workshops mit einer Schulklasse zum Thema Macht wurde Jones von einem Jungen überrascht. Sein Comic drückte seine Abscheu vor »in Moral verpackter Verlogenheit« aus. Im Gespräch erfuhr er, dass sich der Schüler gerade erst vor Kurzem als homosexuell geoutet hatte und mit den Reaktionen seines Umfeldes kämpfte. Er hörte außerdem gerne Rap-Songs und war ein begeisterter Eminem-Fan. Dieser Sänger ist aber gerade für seine gewalttätigen homophoben Texte bekannt. Trotzdem bauten die Lieder und Texte den Jungen in seiner Situation auf, da ihm Eminem als Vorbild diente, denn er traut sich zu sagen, wer er ist. Dieses Beispiel zeigt deutlich, dass die Texte und Bilder der Medien von jungen Leuten nicht wörtlich genommen werden. Sie helfen aber, mit Rollen zu experimentieren, auch wenn man diese im echten Leben nie einnehmen würde. Weiters sind die Texte eine Möglichkeit, mit negativen Gefühlen zu »spielen« und ihnen so ihre Macht zu nehmen. »Wenn wir uns allzu sehr auf den wortwörtlichen Inhalt von Geschichten und Bildern konzentrieren, übersehen wir leicht deren emotionale Bedeutung.«⁶⁰⁸ Kinder wollen sich stark fühlen und ihre Ängste besänftigen, Superheld/inn/en und »Songs« können ihnen dabei helfen. Erwachsene reagieren auf Gewalt oft ganz anders als Kinder und Jugendliche, und so kommt es immer wieder zu Missverständnissen.⁶⁰⁹ Es soll gezeigt werden, dass gewalthaltige Texte für Menschen jeden Alters eine Hilfe sein können, um mit den Herausforderungen des Lebens und den meist damit verbundenen inneren Spannungen umzugehen. Dazu stütze ich mich auf die Märchenforschung von Bruno Bettelheim. Er hat anhand der Volksmärchen gezeigt, die immer wieder sehr explizit von Gewalt erzählen, dass sie für Kinder, aber auch für Erwachsene eine Hilfe zur Lebensbewältigung sein können. Die Spieltheorie von Rolf Oerter führt diese Vorgänge auf psychologischer Ebene näher aus.

608 G. Jones, *Kinder* 2005 (s. Anm. 407) S. 28.

609 Vgl. G. Jones, *Kinder* 2005 (s. Anm. 407).

4.1 Die Kraft der Märchen

Märchen sind ganz und gar nicht frei von Gewalt, oft »geht es sogar recht wild zu«: die Hexe wird im Backofen verbrannt, das Rumpelstilzchen zerreißt sich, Schneewittchen wird vergiftet, Drachen werden getötet, aber auch Pferde, deren sprechende Köpfe die Geschichte weiter beeinflussen. Und dennoch faszinieren sie schon Generationen von Kindern und Erwachsenen. Gewalt in Geschichten hat eine wichtige Funktion (nicht nur für Kinder). Diese Wirkung hat Bruno Bettelheim für Märchen herausgearbeitet.

Literatur hilft Kindern bei ihrer Entwicklung allerdings nur dann, wenn die Geschichten die Phantasie anregen, die eigenen Emotionen zu klären helfen, Probleme nicht verschönern, Sehnsüchte und Ängste aufgreifen und Lösungen anbieten. Solche Geschichten müssen sich daher auf alle Persönlichkeitsaspekte beziehen und sollen dabei auch noch Zuversicht vermitteln. Laut Bettelheim erfüllen diese Merkmale vor allem die Volksmärchen. Im Märchen kommen die Spannungen, die ein Kind in sich fühlt, so zum Ausdruck, dass sie von ihm unbewusst verstanden werden. So bieten diese Geschichten Lösungen für die inneren Probleme des Kindes.⁶¹⁰

Kinder müssen mit vielen Frustrationen und dem Gefühl der Machtlosigkeit fertig werden. Sie machen ständig die Erfahrung, das sie vieles, das bei Erwachsenen mühelos aussieht, noch nicht zu können. Deshalb ist für Kinder die Phantasie stark und mächtig zu sein wie Superheld/inn/en oder Feen besonders reizvoll. So können sie zumindest im Mitfiebern von Geschichten oder im Spiel machtvoll die Welt gestalten. Kinder spielen auch, um ihre Ängste zu beschwichtigen, ihre Emotionen zu verstehen und negative Gefühle abzubauen. »Machtphantasien können ein aufregendes Gegengift zu den Nöten des Lebens sein.«⁶¹¹ Das gilt in Grundzügen auch für Erwachsene. Geschichten, die von Held/inn/en berichten, lassen uns erfahren, dass es möglich sein kann, die Wirklichkeit zu verändern; auch wenn man im Alltag oft nicht stark oder mächtig genug ist, Dinge so zu ändern, wie man es gerne möchte. Die Spiele der Kinder, die mit Raufen und Toben einhergehen, ringen Frustrationen und Ängste zu Boden. Beim Nachdenken oder Nachspielen von Märchen werden Elemente der Geschichte oft herausgegriffen, verändert oder neu zusammengesetzt. So werden unbewusste Inhalte zu bewussten Phantasien des Kindes, mit denen es sich auch bewusst befassen kann. Die Spieltheorie zeigt genauer, wie diese Verarbeitung passiert. »Das Unbewusste ist eine mächtige Determinante des Verhaltens beim Kind wie beim Erwachsenen.«⁶¹² Es gänzlich zu unterdrücken schadet, wenn man

610 Vgl. B. Bettelheim, *Kinder brauchen Märchen*, Stuttgart 1977.

611 G. Jones, *Kinder 2005* (s. Anm. 407) S. 105.

612 B. Bettelheim, *Kinder 1977* (s. Anm. 610) S. 13.

die unbewussten Themen aber in einem gewissen Maß ins Bewusstsein lässt und durch die Phantasie aufarbeitet, kann sich die Kraft des Unbewussten durchaus positiv auswirken. Es hilft nicht, Schattenseiten auszublenden oder von ihnen abzulenken. Märchen vermitteln, dass man gegen Schwierigkeiten kämpfen, dem Drachen/der Hexe standhalten und die Hindernisse überwinden kann. Die Geschichten geben Hoffnung, dass, wer nur standhaft und ehrlich kämpft, am Ende als Sieger/in hervorgehen wird. »Nur« heile Geschichten vermitteln diese Botschaft nicht. Das Gute ist genauso präsent im Märchen wie das Böse. Letzteres hat oft eine große Anziehungskraft und Faszination durch die Zauberkraft einer Hexe oder die Macht von Riesen und Drachen. Oft wird das Böse aber auch mit durchaus realistischen Problemen geschildert. So beginnt ein Märchen meist mit einer existenziellen Gefährdung (Eltern gestorben, alt, Hunger, ...) und stellt diese knapp und einfach dar. Tief gehende Ängste und Bedürfnisse (Angst vor dem Tod oder Liebesverlust, verstoßen und verlassen zu werden, ...) werden ernst genommen und kommen in den Geschichten zur Sprache.

Die Figuren im Märchen sind einfach gestaltet, sie sind typische Charaktere, nicht einmalige. Sie sind nie ambivalent wie Menschen in Wirklichkeit, sondern immer polar dargestellt. So ist der eine Bruder klug und der andere dumm, die eine Schwester tüchtig und die andere faul. Umso einfacher die Aufstellung der Figuren, umso leichter fällt es dem Kind, sich mit dem Helden/der Heldin der Geschichte zu identifizieren.

Der Märchenschluss vermittelt oft die Vorstellung von »fortwährendem Leben« (»Und sie lebten vergnügt miteinander immerdar« oder »Und wenn sie nicht gestorben sind, dann leben sie noch heute«). Einerseits ist es eine Form, die Angst vor dem Tod zu nehmen und Hoffnung zu geben, andererseits zeigen diese Schlussformeln oft auf, dass, wer eine echte Bindung mit einem geliebten Menschen eingeht, keine Angst mehr haben muss. Die Trennungsangst, die oft am Beginn der Märchen steht, wird durch diese Formeln aufgehoben.

Märchen haben nicht nur *eine* Bedeutung, sondern viele und können von Kindern je nach Entwicklungsstufe und momentanem Problem ganz verschieden aufgenommen werden. So geht es in »Hänsel und Gretel« etwa zentral um das Motiv, sich von den Eltern zu trennen und die orale Gier abzulegen. Andererseits berichtet Bettelheim von einem Beispiel, bei dem diese Geschichte für ein Mädchen über viele Jahre prägend war. Sie hatte einen älteren Bruder, der sie als kleines Kind stark beeinflusste und beherrschte. Er zeigte ihr so aber auch den Weg und gab ihr Sicherheit, so wie Hänsel, der durch den Trick mit den Kieselsteinen wieder den Weg nach Hause findet. Dieses Motiv der Geschichte hatte eine beruhigende Wirkung auf das Mädchen. Zugleich lehnte sie sich aber auch gegen ihren dominanten Bruder auf und setzte sich über das Märchen mit ihrem Kampf um Freiheit auseinander. Mit der Zeit wurde bedeutsam, dass Hänsel nur am Anfang der Anführer war, später aber Gretel ihn und sich rettete, indem sie

die Hexe ins Feuer stieß. Dieses Beispiel zeigt deutlich, dass es oft einzelne Motive sind, die ansprechen und weiterhelfen. Lebensthemen ändern sich, und so ändern sich auch die Geschichten und Motive, die uns in unserer Entwicklung unterstützen. Als erwachsene Frau konnte das Mädchen die Bedeutung des Märchens für sich erkennen. Die Deutung hätte ihr als Kind jedoch nicht weitergeholfen, da ihr das Thema damals nicht (ganz) bewusst war.

Bettelheim arbeitet in seinem Buch jeweils nur das Hauptmotiv der Märchen heraus und deren Funktion in der Entwicklung der Kinder. Es heißt aber nicht, dass diese Hauptmotive die wichtigsten für die Kinder sind. Beim Hören von Märchen holen sich die Heranwachsenden jeweils die Motive und Charaktere heraus, die ihnen bei ihren momentanen Themen weiterhelfen. Zahlreiche weitere Deutungen, die Bettelheim nicht ausführt, können genauso zutreffend sein. Geschichten, die den Kindern eine Antwort auf ihre Situation geben, möchten sie dann immer wieder hören oder lesen, bis sich die Spannung gelöst hat. Dann kann zu einer anderen Erzählung weitergegangen werden.⁶¹³

»Im Märchen werden innere Vorgänge zum Ausdruck gebracht; in der Darstellung der Märchengestalten werden sie verständlich.«⁶¹⁴ In der Hindumeditation wurden aus dieser Überzeugung heraus psychisch Kranken bestimmte Geschichten zur Meditation verschrieben. Aus diesen Geschichten sollte der/die Patient/in *seine/ihre* Lösung finden und auf dem Weg der Selbstfindung ein Stück weiterkommen. Auch wenn Märchen meist ganz realistisch beginnen, weisen sie doch mit ihren phantastischen Motiven darauf hin, dass sie uns nichts über die äußere Welt erzählen wollen, sondern über die innere.

Märchen und Fabeln sind grundverschieden, auch wenn in beiden ein phantastisches Element zu finden ist. Bettelheim meint Fabeln zeigen konkret, was man tun soll, sie fordern es mit dem moralischen Zeigefinger. Sie haben keinen versteckten Sinn und regen die Phantasie nicht in dem Maße an, wie es Märchen tun. Bei Märchen muss sich jeder die »Moral von der Geschichte« selber erarbeiten, und es ist daher nicht so einfach auf einen Satz reduzierbar. Es bleibt überhaupt offen, ob wir aus einem Märchen eine Lehre ziehen sollen.

Auch Sagen und Mythen ähneln den Märchen, doch sie erwecken meist den Eindruck der Einmaligkeit (das kann keinem anderen passieren) und sie enden im Unterschied zum Märchen sehr oft tragisch.

Tiefenpsycholog/inn/en weisen auf die Ähnlichkeit zwischen Märchen, Sagen und Mythen und den Träumen und Tagträumen von Erwachsenen hin. Möglicherweise ist das ein Grund, warum phantastische Literatur so attraktiv ist. Sie bringt die Wünsche (Sieg über Konkurrent/inn/en, Vernichtung von Feind/inn/en) und Bedürfnisse (geliebt zu werden) zum Ausdruck, die normalerweise

613 Vgl. B. Bettelheim, Kinder 1977 (s. Anm. 610).

614 B. Bettelheim, Kinder 1977 (s. Anm. 610) S. 33.

nicht ins Bewusstsein gelangen. Bei Kindern entfalten die Märchen ihre Wirkung nur, wenn sie sich der Bedeutung der Märchengestalten nicht bewusst sind. Eine Deutung eines Erwachsenen, warum gerade ein bestimmtes Märchen anspricht, würde das Kind in Verwirrung stürzen und die Geschichte als Ventil für die inneren Spannungen unbrauchbar machen. Kinder können aber nicht alle inneren Spannungen durch das Spiel bearbeiten. Laut Bettelheim sind manche Gefühle so »gefährlich« oder zu komplex, dass sie nicht durch das Spiel aufgearbeitet werden können. In solchen Fällen sind die Märchen besonders wichtig, da sie eine Lösung bringen können, sobald sie Teil der Phantasiewelt des Kindes geworden sind.

Märchen beginnen oft mit real anmutenden Situationen, wie etwa einem Fischer, der sein Netz auswirft, dem Tod der Eltern usw. Dieser Beginn ist von der Lebenswelt des Kindes trotzdem meist zutiefst verschieden, da es sich selbst zwar vielleicht verstoßen fühlt, aber nicht wie Hänsel und Gretel im Wald ausgesetzt wird. Weiters helfen die Einleitungssätze das Geschehen in die Phantasiewelt einzuordnen. Viele Märchen beginnen mit »Es war einmal«, »In der Zeit, wo das Wünschen noch geholfen hat« oder »Zu der Zeit, als die Tiere noch redeten«. Kinder haben kein Problem, die Grenzen zwischen realer Welt und Geschichten zu ziehen. Durch diese Einordnung in die Phantasiewelt fällt es dem Kind leichter darüber zu reden und seine Gefühle zu den Figuren oder Ereignissen auszudrücken. Über das eigentliche Thema (z. B. Geschwisterrivalität) könnte das Kind nicht sprechen bzw. dürfte es seine wahren Gefühle nicht ausdrücken.

Geschichten, die nicht im Märchenland spielen, sondern in einer für das Kind gewohnten Umgebung (Haus statt Schloss), mit ähnlichen Charakteren (Eltern nicht Riesen oder Könige) erschweren es dem Kind, die Grenze zwischen Phantasie und Wirklichkeit zu ziehen und stiften so oft mehr Verwirrung als Klärung.⁶¹⁵

4.1.1 Was haben Märchen mit Gewalt in der Bibel zu tun?

Günter Lange bezeichnet Märchen als »Propädeutik des Glaubens«. Sie nehmen Ängste und dienen der Vertrauensbildung, die ja die Grundlage des Glaubens ist. Natürlich gibt es auch Elemente in Märchen, die Angst machen können und gerade kleine Kinder auch oft erschrecken. Aber die Grundtendenz der Erzählung bleibt immer dieselbe: »Es wird alles gut«. Märchen vermitteln das Vertrauen darauf, in sinnvollen Zusammenhängen zu stehen, und geben Zuversicht, dass die gute und gerechte Sache gewinnen wird, auch wenn noch so viel dagegen spricht. Dieser Grundaussage widerspricht allerdings die Erfahrung der Geschichte. Märchen sind also Hoffnungsgeschichten, die Orientierung geben, der

615 Vgl. B. Bettelheim, *Kinder* 1977 (s. Anm. 610).

Glaube hingegen führt uns weiter. Er fragt über die Zuversicht des Märchens hinaus und findet Gott, der dafür einsteht, dass wir in sinnvollen Zusammenhängen leben und sich letztlich das Gute und Gerechte durchsetzen wird. Märchen sind nach Lange eine Art »immanente Transzendenz«. ⁶¹⁶ Auch Steffen sieht im Urvertrauen, das durch die Märchen vermittelt und gestärkt wird, eine entscheidende Chiffre für Gott. ⁶¹⁷

Märchen sind laut Lange außerdem »Wahrheit in Bildern«. In diesen steckt eine verdichtete Wahrheit, die mehrdeutig ist und sich auf seelische, kosmische, ethische, gesellschaftliche, historische oder innerweltlich-religiöse Realitäten beziehen kann. Dass Märchen wahr sind, ist auch für Steffen unbestritten, er setzt ihre »Wahrheit« aber auf eine andere Ebene als naturwissenschaftliche Wahrheiten. Sie sprechen nicht durch Fakten, sondern durch die Symbolsprache archetypischer Bilder. Typische Märchenmotive finden sich auch in vielen biblischen Erzählungen. Dazu gehören: der Aufbruch ins Unbekannte (dazu zählt auch das Aussetzen von Kindern), der Kampf gegen Riesen und das Motiv von Verbannung und Erlösung. Meiner Ansicht nach könnte man diese drei Beispiele von Steffen noch um viele weitere Motive und Symbole ergänzen. Die Bilder und Motive der Märchen (wie auch der Bibel) lassen sich nicht einfach dekodieren und in ein paar allgemeine Sätze fassen, genauso wenig, wie die Wundergeschichten Jesu einfach als Bildgeschichten verstanden werden können. »[...] diese Christuswirklichkeit ist in der mit den Märchen gemeinsamen Hoffnungssprache und Möglichkeitssprache der Bilder zu haben.« ⁶¹⁸ Der Unterschied zwischen Märchen und den Erzählungen der Bibel ist klein, aber entscheidend. David und Goliath unterscheidet sich vom »Tapferen Schneiderlein« nicht in der Grundaussage, dass der Kleinere und Schwächere siegen kann, sondern in der Tatsache, dass Davids Sieg auf die Macht Gottes, die mit ihm ist, zurückgeführt wird. Ein weiteres Beispiel für einen solchen Vergleich ist die Geschichte vom Aschenputtel und das Magnifikat: Die Niedrigen werden erhöht. Im Märchen geschieht dies in der fiktiven Welt, in der biblischen Erzählung durch ein Eingreifen Gottes. Märchen bleiben immanent, während sich die Erzählungen der Bibel auf eine Transzendenz beziehen.

Das Ende eines Märchens berichtet immer von positiven Veränderungen, einem Erlöstsein oder dem Übergang zum eigentlichen Sein des Protagonisten/der Protagonistin. Gelingendes Leben und Erlösung sind auch Zielpunkte des Glaubens. ⁶¹⁹

616 Vgl. G. Lange, Märchen aus der Sicht eines Religionspädagogen, in: J. Janning/H. Gehrts/H. Ossowski (Hrsg.), Gott im Märchen. Im Auftrag der Europäischen Märchengesellschaft (Veröffentlichungen der Europäischen Märchengesellschaft 2), Kassel 1982, 39–51.

617 Vgl. U. Steffen, Märchen und Bibel, Hamburg 1995.

618 G. Lange, Märchen 1982 (s. Anm. 616) S. 47.

619 Vgl. G. Lange, Märchen 1982 (s. Anm. 616).

4.1.2 Märchen – nur für Kinder?

Die bekannten Märchen der Gebrüder Grimm waren ursprünglich keineswegs als Kinderbücher gedacht, sie dienten zuerst der Unterhaltung Erwachsener. Früher wurden Märchen und Geschichten im Allgemeinen für alle erzählt und waren keiner bestimmten Altersgruppe zugeordnet. Darum kann bei Märchen auch durchaus ein tieferer Sinn angenommen werden, den Kinder noch nicht oder zumindest noch nicht ganz erfassen können. Erst seit der zweiten Auflage der Märchensammlung der Brüder Grimm wurden Märchen als Kindergeschichten gestaltet.

Märchen haben auch heute noch ihre Wichtigkeit und Funktion für alle Altersstufen. Motive und Bilder der Märchen finden sich in der heute mehr und mehr wachsenden Fantasyliteratur wieder. Laut Steffen (dabei bezieht er sich auf J. R. R. Tolkien) machen drei Elemente die Fantasyliteratur heute so erfolgreich:

- Wiederentdeckung (Recovery): Durch das Lesen und Miterleben der märchenhaften Abenteuer der Protagonist/inn/en werden verschüttete Persönlichkeitsanteile wieder entdeckt und somit das innere Gleichgewicht wieder hergestellt.
- Flucht (Escape): Flucht wird hier eher als Befreiung gesehen. Dabei entflieht der Leser/die Leserin der Enge der Sachlichkeit und Rationalität des Alltags. Durch diese Befreiung werden kreative Kräfte frei, die sich im »zweckfreiem Spiel entfalten können.«⁶²⁰
- Trost (Consolation): Durch das konstruierte Gegenbild der Textwelt zur Realität wird Hoffnung geweckt.

Die Fantasyliteratur kommt mit diesen drei Aspekten der Suche nach Möglichkeiten der Selbsterfahrung entgegen. Sie ist nicht reine Realitätsflucht, sondern in phantastischen oder märchenhaften Texten werden Lebenskrisen in symbolischer Form dargestellt und mögliche Lösungen aufgezeigt.⁶²¹ Laut Frederik Hetmann ist durch diese Literaturgattung ein spielerisches Überwinden der Wirklichkeit möglich.

»Es geschieht in ihren Geschichten, was eigentlich schon längst hätte geschehen müssen, leider aber bisher noch nicht eingetreten ist und vielleicht auch künftig nie eintreten wird. Doch damit trotzdem Wahrheit und Ordnung als Hoffnungen erhalten bleiben, muss genau das glaubhaft, wenigstens in einer phantastischen Geschichte geschehen.«⁶²²

620 U. Steffen, Märchen 1995 (s. Anm. 617) S. 88.

621 Vgl. U. Steffen, Märchen 1995 (s. Anm. 617).

622 F. Hetmann, Die Freuden der Fantasy. Von Tolkien bis Ende (Ullstein-Buch 36506), Frankfurt 1984 S. 132.

Fantasyliteratur baut auf Märchen und Mythen auf, belebt diese neu und beantwortet mit ihren Motiven und Charakteren die Fragen der jeweiligen Gegenwart. Hetmann versteht Fantasyromane als aktualisierte Märchen.

Die passive Phantasie der Lesenden, welche die wunderbaren Welten rezipieren, lässt sich mit den Vorgängen des Traums vergleichen. Fantasyliteratur kennzeichnet eine enge Verwandtschaft zu Traum und Märchen. Verbunden sind diese drei durch ihre heilende und entlastende Wirkung, indem sie helfen, Erfahrungen zu verarbeiten. Ein Kriterium des Phantastischen greift Hetmann aus der Forschungsarbeit von Tzvetan Todorov auf. Dieser meint, dass Lesende zunächst eine *naiv-realistische Erwartungshaltung* einnehmen. Wenn diese nicht erfüllt wird, sind sich die Lesenden zunächst nicht sicher, wie der Text zu verstehen ist, und bleiben sozusagen *in Schweben*. Diese Unentscheidbarkeit, ob das Gelesene der natürlichen oder phantastischen Welt zuzuordnen sei, macht den besonderen Reiz dieser Literatur aus.

Weiters weist er auf die befreiende Funktion der Fantasy hin, durch ihre Möglichkeit neue Blickwinkel aufzuzeigen und das zwecklose Spiel als Alternative zur absoluten Zweckrationalität starkzumachen. In Fantasybüchern findet man fast immer das Motiv des »Quest«, einer abenteuerlichen Suche oder Aufgabe. Diese Art Geschichten zu erzählen kennen die Menschen schon seit Urzeiten. Hetmann führt als ein Beispiel das Gilgameschepos an. Er macht weiters darauf aufmerksam, dass die Fantasyliteratur dem Verlangen der Menschen nach weniger Realismus und mehr Intuition und einer tieferen Verbindung zur Natur nachkommt.⁶²³

Auch Gerard Jones weist darauf hin, dass gewalthaltige Geschichten, seien es Märchen oder Superheldencomics, für jedes Lebensalter eine Botschaft haben. »Fast alle brutalen Geschichten, die Kinder lieben, inszenieren eindrucksvolle Lektionen über Mut, Zähigkeit und Entwicklung.«⁶²⁴ Diese Geschichten laden dazu ein, sich mit dem Helden zu identifizieren. Dadurch werden laut Jones grundlegende Einsichten vermittelt, die er so zusammenfasst:

»Leistung befriedigt.

Ziele werden durch vorbehaltloses Engagement erreicht.

Es müssen klare Entscheidungen getroffen werden.

Manchmal sind Konflikte hilfreich.

Manchmal ist es nötig, gewohnte Gleise zu verlassen.

Verluste und Niederlagen sind nicht das Ende der Welt.

Wer wagt, gewinnt.

Wir können Angst haben – und uns trotzdem nicht von unseren Zielen abhalten lassen.

Ungeheuer können vernichtet werden.

623 Vgl. F. Hetmann, Freuden 1984 (s. Anm. 622).

624 G. Jones, Kinder 2005 (s. Anm. 407) S. 329.

Durchsetzungsvermögen ist Stärke.
Einfach ich selbst zu sein, ist heldenhaft.«⁶²⁵

Diese Grundeinsichten des Lebens sind in vielen Geschichten versteckt und sprechen nicht nur Kinder an, sondern Menschen jeder Altersgruppe. Am Beispiel des Helden Superman zeigt Jones auf, wie sich Menschen in verschiedenen Lebensstadien »ihre« Botschaft herausholen. Kleine Kinder fasziniert an Superman, dass er keine Schmerzen kennt bzw. sie aushalten kann. Ältere Kinder bewundern seine Stärke, Jugendliche sind gebannt von seiner geheimen Identität, manche sehen in ihm eine Figur, die eine Gemeinschaft (Freunde, Familie und andere Superhelden) zusammenhält, andere interessieren sich für die Entwicklung des Helden und wieder andere finden die Tatsache tröstlich, dass Superman trotz der korrupten Welt immer wieder »sauber« aus seinen Abenteuern hervortritt.⁶²⁶

Auch die Geschichten der Bibel erfüllen diese Funktion der ermutigenden Botschaft bzw. der Lebensbewältigung, auch wenn – oder gerade weil – sie keine heile Welt vorspielen, sondern Gewalt direkt zur Sprache bringen.

4.1.3 Der Leseprozess

Als Comic-Autor waren Gerard Jones die Kampfszenen zuwider und dienten für ihn nur dazu, die Jugendlichen zu »höheren Werten« zu führen. Erst eine Begegnung mit einer begeisterten Leserin zeigte ihm, wie wichtig für Jugendliche gerade diese Szenen sind. Die Handlungen und Charaktere spielten natürlich eine Rolle, aber wirklich entscheidend für die Jugendliche waren die gewalttätigen Kampfszenen. Dort waren Leidenschaft und Emotionen am intensivsten zu spüren, und die Leserin fühlte sich durch diese Geschichten selbst ein bisschen stärker. Im Leseprozess gerade dieser Szenen hat sich für dieses Mädchen etwas verändert.⁶²⁷ Um besser zu verstehen, wie Märchen, Comics bzw. Geschichten im Allgemeinen auf uns wirken, ist es hilfreich, sich den Leseprozess und seine Wirkungen auf uns Lesende näher anzusehen. Auch wenn 2 Sam 22 ein poetischer Text ist, findet man doch auch Elemente einer Geschichte in ihm, einen Spannungsbogen von der Bedrohung zur Rettung. »Readers judged texts that produced suspense or surprise followed by resolution to be stories. Texts that did not have this pattern were not seen as stories.«⁶²⁸ Insofern ist 2 Sam 22 auch eine

625 G. Jones, *Kinder* 2005 (s. Anm. 407) S. 330.

626 Vgl. G. Jones, *Kinder* 2005 (s. Anm. 407).

627 Vgl. G. Jones, *Kinder* 2005 (s. Anm. 407).

628 K. Oatley, A Taxonomy of the Emotions of Literary Response and a Theory of Identification in Fictional Narrative, in: N. Frijda/D. Schram (Hrsg.), *Poetics. Journal of Empirical Research on Literature, Media and the Arts (Emotions and Cultural Products 23)*, New York 1994, 53–74 S. 58.

Erzählung, zwar in poetischem Gewand, aber doch ein Text, bei dem man mitfiebert und gespannt ist, wie es mit dem bedrängten Beter weitergeht.

Dass Texte in uns etwas auslösen, ist vielen aus eigener Erfahrung bekannt. So gibt es Texte, die melancholisch stimmen, die aufmuntern, die zum Nachdenken anregen, usw. Keith Oatley vermerkt, dass etwa 7% unserer täglichen erwähnenswerten Emotionen durch Lesen oder Fernsehen verursacht werden. Diese sind den Emotionen in unserem alltäglichen Leben ähnlich, und Versuchspersonen konnten diese an den Textstellen genau festmachen.

Es können zwei Arten von Emotionen beim Leseprozess beobachtet werden: Emotionen von außen bezeichnen das Lesevergnügen oder die Überraschung beim Lesen; Emotionen von innen meinen die Gefühle, die durch die Textwelt, durch die Geschichte oder die Charaktere entstehen.

Emotionen von außen

Oatley unterscheidet in der literarischen Welt vier Teile: Autor bzw. Autorin, Text, reale Welt und Lesende. Die literarischen Theorien der letzten beiden Jahrhunderte haben sich auf die Autorenschaft und deren Texte konzentriert. Die Reaktion der Lesenden war nicht im Blick. Jetzt hat sich das Interesse den Lesenden zugewendet. Wenn ein Gefühl von den Schreibenden zu den Lesenden überspringt, sind vier Arten von Bedeutung involviert: »sense, feeling, tone, and the intention of the writer.«⁶²⁹ Emotionale Erfahrungen beim Lesen beruhen auf Einfühlung. Dabei projiziert der Lesende Aspekte seiner eigenen Persönlichkeit in den Text hinein.

Emotionen von innen

In narrativen Welten können wir Emotionen vornehmlich auf drei Arten erfahren: Sympathie, Erinnerung und Identifikation.

Sympathie meint das Mitfühlen, die mentale Verbindung mit einer anderen Person, in unserem Fall ein Charakter der Textwelt. Beim Lesen wird man unsichtbare/r Beobachter/in der Geschehnisse der Textwelt. Dadurch sind die emotionalen Reaktionen zwar durchaus stark, aber meist im Modus des Mitfühlens mit den Charakteren. Der/Die Lesende reagiert auf die beobachteten/gelesenen Emotionen, wie sie durch den Text gezeichnet werden, er/sie ist selbst nicht involviert und reagiert auf die Reaktionen der Charaktere, aber nicht direkt auf das Geschehen.

Emotionale Erinnerungen werden nicht bloß im Kopf wieder aufgerufen, sondern sie werden durchlebt und wieder gefühlt. Beim Lesen werden durch die Emotionen, die der Text anstößt, unsere eigenen Emotionen und Erfahrungen wieder aufgerufen. Wenn wir beispielsweise bei »Romeo und Julia« mitfiebern,

629 K. Oatley, *Taxonomy* 1994 (s. Anm. 628) S. 56.

steht im Hintergrund unsere je eigene Liebeserfahrung. So können reale Erlebnisse mit einer gewissen Distanz noch einmal durchlebt werden. Dies trifft auch auf Emotionen zu, die im Alltag unterdrückt oder verdrängt werden, die integriert werden können.

Identifikation funktioniert über Erkennen und Imitation. Oatley bringt hier Freuds Erkenntnis ein, dass Identifikation für Erwachsene die gleiche Funktion hat wie für Kinder das Spiel. Dabei greift Oatley auch auf Aristoteles zurück, welcher der Ansicht ist, dass das Spiel nicht so sehr Imitation ist, sondern vielmehr einer Simulation von Handlungen entspricht. »[...] the play must run on the minds of the audience, as a computer simulation runs on a computer.«⁶³⁰ Der menschliche Geist hat die Fähigkeit, Modelle der Welt zu erstellen. Diesen Prozess begleiten und leiten Texte und Theaterstücke an. Dabei ist die Identifikation der Lesenden mit einem oder mehreren Charakteren wichtig, damit die Handlungen, Ziele und Emotionen übernommen und im Geist simuliert werden können. Solche Simulationen laufen im Geist der Lesenden oder der Theaterbesucher/innen wie eine Computersimulation auf einem Computer.⁶³¹

Ganz anders denkt Dolf Zillmann, wenn er für ein Konzept plädiert, das nicht von Identifikation, sondern von Zeugen ausgeht. Die Zuseher/innen eines Films verspüren ähnliche Gefühle wie jene, die ihnen gezeigt werden. Beobachten sie diese Gefühle in ihrem sozialen Umfeld, reagieren sie genauso.⁶³² Diese Theorie soll aber hinterfragt werden. Gewiss sind wir als Lesende oder Zusehende Zeugen und Zeuginnen des Geschehens, doch ist der Grad der emotionalen Reaktion ein anderer. Vermutlich reagieren wir auf ein weinendes Kind im Film anders, als wenn es uns im realen Leben begegnet. Zudem gibt es Techniken in Literatur und Film (Schnitt, Kamera, Musik, ...), die bestimmte Reaktionen hervorrufen, bzw. hemmen können.

Jeder Leseprozess ist anders. Auch wenn dieselbe Person denselben Text liest, so sind die Gedanken, die zu den verschiedenen Ereignissen aufkommen, die Aspekte, die daran beschäftigten, doch unterschiedlich.⁶³³

4.1.4 Resümee zur Märchenforschung im Hinblick auf 2 Sam 22

Die Märchenforschung ist aus zwei Gründen sehr hilfreich für das Verständnis des Psalms. Einerseits beinhalten Märchen, ebenso wie 2 Sam 22 oft Gewalt in verschiedenen Ausprägungen, und andererseits auch deshalb weil es sich bei

630 K. Oatley, *Taxonomy* 1994 (s. Anm. 628) S. 66.

631 Vgl. K. Oatley, *Taxonomy* 1994 (s. Anm. 628).

632 Vgl. N. Frijda/D. Schram, Introduction, in: Dies. (Hrsg.), *Poetics. Journal of Empirical Research on Literature, Media and the Arts (Emotions and Cultural Products 23)*, New York 1994, 1–6.

633 Vgl. K. Oatley, *Taxonomy* 1994 (s. Anm. 628).

beiden um literarisch vermittelte Gewalt handelt. Es gibt viele Studien zu den Wirkungen des Fernsehens, aber außer der Märchenforschung kaum Untersuchungen zu den Wirkungen literarisch vermittelter Gewalt.

2 Sam 22 ist kein Märchen, sondern ein poetischer Gebetstext. Doch auch in diesem Psalm wird eine spannende Geschichte erzählt. Manche Motive des Textes finden sich auch im Märchen wieder bzw. tragen ähnliche Züge. Aus diesem Grund können die Erkenntnisse von Bettelheim auch auf den Bibeltext angewandt werden.

Märchen sprechen oft tiefgreifenden Ängste von Kindern und Erwachsenen, bzw. die damit verbundenen Bedürfnisse nach Beziehung, Anerkennung oder Sicherheit an. Meist steht zu Beginn der Geschichte eine existenzielle Gefährdung. Diese Dynamik können wir auch im Psalm beobachten. Die Bilder der Not sind drastisch und doch allgemein, sodass es den Lesenden möglich ist, ihre eigenen Erfahrungen darin zu sehen. Auch die handelnden Charaktere werden wie im Märchen sehr einfach und klar dargestellt, sodass augenfällig ist, mit wem man sich identifizieren soll. So sind die Feinde/innen nur böse und David der Held nur gut. Einzig die Gestalt Gottes ist ambivalent dargestellt. Gott fällt sozusagen aus dem »Märchenschema« heraus. Die Darstellung Gottes als machtvoll, aber auch gefährlich führt m.E. dazu, dass für die Lesenden noch klarer wird, sich nicht mit Gott, sondern mit dem Helden zu identifizieren.

Wie am Ende des Märchens stets eine hoffnungsvolle Schlussformel steht, so findet sich auch in 2 Sam 22 eine verheißungsvolle und beständige Zukunft.

Ich bin der Ansicht, dass sich im Psalm eine ähnliche Rollenverteilung, Bildsprache und Dynamik findet wie sie Märchen zu eigen ist. Deshalb meine ich, dass dieser Text auch die lebensbewältigende Wirkung hat, wie sie Bettelheim für Märchen beschreibt.

Die Wirkung der Märchen ist nicht nur auf Kinder beschränkt, sondern genauso auf Erwachsene zutreffend. Phantastische Textwelten begeistern Lesende jeden Alters. Die »Schwebe« (Hetmann), die den Charme dieser Literatur mit ausmacht, findet sich auch in biblischen Texten. Man muss sich oft fragen, wie die Textbilder zu verstehen sind, naiv-realistisch oder doch als Metapher. Märchenhafte Literatur wirkt befreiend, und das Lesen kann Elemente zweckfreien Spiels beinhalten. Welche Rolle das Spiel für die Lebensbewältigung hat, wird im nächsten Kapitel näher ausgeführt. Dass Gewalt oft mit starken Emotionen verbunden ist, lässt sich durch ihre spannungsaufbauende Wirkung in Film und Text leicht aufzeigen. Besonders auffällig ist dies beim Medium Comic. Durch die Beziehung zwischen Bild und Text wird einerseits die Wirkung verstärkt und andererseits durch die nur sehr gering mögliche Textmenge der Handlungsfortgang vorangetrieben. Dadurch wird das Comic »[...] primär zu einem Me-

dium der Action und nicht der Reflexion [...]«.⁶³⁴ Oatley⁶³⁵ weist auf, auf welche Weise Lesende Emotionen durch den Leseprozess nachfühlen. Dabei zeigt er wiederum eine Ähnlichkeit zum Spiel auf.

4.2 Spieltheorie nach Oerter

Kinder verarbeiten durch die Texte der Märchen spielend ihre Herausforderungen. Wie dies vor sich geht, untersucht Rolf Oerter⁶³⁶ genauer. Er und auch Bettelheim sind der Meinung, dass im Erwachsenen ganz ähnliche Prozesse ablaufen wie im Kind. Darum verwende ich diese Theorien, um zu zeigen, dass Texte – auch gewalthaltige – der Verarbeitung von Themen und Schwierigkeiten dienen können.

Oerter benennt die Merkmale des Spiels folgendermaßen: »(a) es ist Selbstzweck und intrinsisch motiviert, (b) es schafft eine zweite Realitätsebene, die von der Alltagsrealität abgehoben ist und (c) es ist als Handeln durch Wiederholung und Ritual gekennzeichnet.«⁶³⁷ Er begreift das Spiel als Möglichkeit der Realitätsbewältigung, die Kinder und Erwachsene nutzen. Der Gegenstand des Spiels ist die eigene Existenz. Im Spiel laufen verschiedene dialektische Prozesse ab, nämlich: Vergegenständlichung, Aneignung und Subjektivierung sowie eine Objektivierung. Dadurch geschieht eine intensive Auseinandersetzung zwischen Individuum und Umwelt als Bewältigung der Wirklichkeit. Das Spiel als Realitätsbewältigung lässt sich schon in den ersten Lebensjahren erkennen, doch erst die Fähigkeit des symbolischen Ausdrucks bringt diese Dimension des Spiels zur vollen Verwirklichung.⁶³⁸ Dabei ist Kindern schon sehr früh der Unterschied zwischen »Spielwirklichkeit« und Realität bewusst. Das Spielen wird als ein Heraustreten aus der Realität, sozusagen aus dem »Ernst des Lebens« wahrgenommen, in dem eigene Regeln und Gesetze gelten (z. B.: im Spiel kann man fliegen).⁶³⁹

In einer ersten These meint Oerter:

»Spiel beinhaltet immer einen übergeordneten Gegenstandsbezug, der in allgemeiner Form als Thematisierung der eigenen Existenz in der Welt definiert werden kann und

634 J. Nalbadidacis, Comic, in: C. Gudehus/M. Christ (Hrsg.), Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch, Heidelberg 2013, 269–276 S. 270.

635 Vgl. K. Oatley, *Taxonomy* 1994 (s. Anm. 628).

636 Vgl. R. Oerter, *Psychologie des Spiels. Ein handlungstheoretischer Ansatz* (Quintessenz Lehrbuch), München 1993.

637 R. Oerter, *Psychologie* 1993 (s. Anm. 636) S. 293.

638 Vgl. R. Oerter, *Psychologie* 1993 (s. Anm. 636).

639 Vgl. C. Thimm/L. Wosnitza, *Das Spiel. analog und digital*, in: C. Thimm (Hrsg.), *Das Spiel: Muster und Metapher der Mediengesellschaft*, Wiesbaden 2010, 33–54.

Realitätsbewältigung zur Aufgabe hat. Das Spiel ist die wichtigste Form der ›Daseinsbewältigung‹ (Thomae, 1968) in der Kindheit.«⁶⁴⁰

Aus dieser ersten These wird sogleich eine zweite gefolgert, dass nämlich der übergeordnete Gegenstandsbezug auftritt, sobald sich das Selbstbewusstsein entwickelt. Beides entsteht nicht plötzlich, sondern sukzessiv.

4.2.1 Das Spiel als Möglichkeit der Realitätsbewältigung

Jones weist auf die Spielzeug-Verkaufszahlen nach dem 11. September 2011 hin. Einige Tage nach den Terroranschlägen stiegen die Verkaufszahlen von Kriegsspielzeug aller Art rasant an. Zugleich wurden in manchen Geschäften derartige Spielsachen weggeräumt und viele Eltern verboten ihren Kindern gewalthaltige Spiele oder Filme. Kinder verarbeiten erschütternde Ereignisse, indem sie sie malen, nachspielen oder Geschichten darüber erzählen. Dadurch können sie mit der Angst, die von solchen Vorfällen ausgeht, umgehen lernen und sie verringern.⁶⁴¹ Daseinsbewältigung ist im Kindes-, aber auch im Erwachsenenalter eine wichtige psychologische Aufgabe. Im Spiel gibt es verschiedene Formen, wie sich die Realitätsbewältigung bewerkstelligen lässt:

1. Nachspielen der Realität: Eine Erfahrung, die nicht sogleich verarbeitet werden kann, wird immer wieder nachgespielt. Dabei kann es sich sowohl um Alltagserfahrungen (z. B. Auto fahren) als auch um besondere Eindrücke (z. B. Zoo Besuch) handeln. Nachgestalten der Welt vermittelt Orientierung und hilft beim »Heimischwerden« in ihr.
2. Transformation der Realität: Dabei wird die Wirklichkeit im Spiel in bestimmten Elementen verändert oder ganz ins Gegenteil verkehrt. Diese Veränderung geschieht nicht zufällig, sondern hilft bei der Bewältigung des Alltags, in dem der Wunsch nach mehr Kontrolle, Macht, Sicherheit oder Bindung leitend ist. Je nach offenem Bedürfnis wird die Realität im Spiel adaptiert.
3. Radikaler Realitätswechsel: Hier schafft sich das Kind durch das Spiel eine Gegenwelt, die nichts mit der Alltagswelt zu tun hat (z. B. Das Kind ist Superman, Tier, ...). Diese Gegenwelt kann einerseits eine Flucht vor der Realität darstellen, eine Überhöhung des Alltags sowie eine Kompensation.

Diese drei Formen der Realitätsbewältigung im Spiel sind selten in reiner Form anzutreffen, sie gehen ineinander über und können sogar alle drei in einem Spiel vorkommen.

640 R. Oerter, *Psychologie* 1993 (s. Anm. 636) S. 256.

641 Vgl. G. Jones, *Kinder* 2005 (s. Anm. 407).

Diese Realitätsbewältigung im Spiel lässt sich in vier Etappen beobachten:

1. Nichtbearbeitung: Das Kind lehnt es ab, sich mit der Thematik im Spiel zu befassen.
2. Bemühung um Bewältigung: Das Thema dominiert das Spiel, es lassen sich oben genannten Formen der Realitätsbewältigung beobachten.
3. Darstellung der erreichten Bewältigung: Im Spiel wird die Bewältigung des Themas dargestellt. Es ist noch beobachtbar, allerdings verliert es an Relevanz.
4. Verschwinden der Thematik: Die Thematik ist im Spiel nicht mehr präsent und andere Themen werden aufgegriffen.

Der inhaltliche Verlauf einer Spielgeschichte ist meist natürlich nicht so genau schematisierbar, sondern ganz stark individuell verschieden. So können Themen sich sequenziell oder hierarchisch gruppieren.

Die Übersetzung der zu bearbeitenden Thematik ins Spiel erfolgt nach gewissen Regeln, die natürlich mit den Möglichkeiten des Spiels eng verknüpft sind.

1. Transformation ins Räumliche: Kinder nehmen Psychisches als Relationen zwischen Personen und zwischen sich und der Umwelt wahr. Daher werden im Spiel diese Relationen räumlich dargestellt durch: Nähe, Ferne, Abgrenzungen, Einsperren, Rangfolgen von Figuren etc. Räumliche Metaphern (»jemandem nahe sein«) entwickelten sich möglicherweise aus den räumlichen Darstellungen psychischer Vorgänge. »Nur wer seine Thematiken (Probleme, Konflikte) im Spiel räumlich transformiert dargestellt hat oder in anderer Form die räumliche Symbolisierung psychischer und sozialer Phänomene erfahren hat, wird zu einem Verständnis von räumlichen Metaphern kommen.«⁶⁴²
2. Narrative Aufarbeitung: Die Thematik wird in eine zeitliche Abfolge gebracht und in Handlungen dargestellt. Manchmal wirken die Spielabläufe wie richtige Dramen, dann wiederum wie eine Aneinanderreihung von Kurzgeschichten zu einem Thema ohne direkte Verbindung.
3. Materialisierung: Der übergeordnete Gegenstandsbezug wird durch Materialisierung vergegenständlicht und angeeignet. Dies ist nach Oerter die all-gemeinste Übersetzungsregel. Sie kann beispielsweise beim Spiel mit Wasser oder Knetmasse beobachtet werden
4. Eskalation von Spielhandlungen: Die Bedeutung dieser Übersetzungsregel ist noch unklar. Oft treten im Spiel eskalierende Handlungen auf, die das Spiel verkehren oder sogar zerstören. So kann aus einem einfühlsamen Puppenkämpfen ein Schlagen mit dem Kamm werden. Gerade im Sozialspiel werden Handlungen gerne übertrieben, bis sie ihren ursprünglichen Sinn verlieren. Aber auch motorische Spiele steigern sich oft zu chaotischen Bewegungen

642 R. Oerter, *Psychologie* 1993 (s. Anm. 636) S. 260.

und Geschrei. Für derlei Spielveränderungen bietet Oerter zwei recht unterschiedliche Ursachen an. Einerseits trat dieses Verhalten auf, wenn den Kindern wiederholt ein Spielangebot nahegebracht wurde, das sie aber nicht aufgreifen wollten. Die Unlust führte also zur Eskalation. Andererseits zeigen Beispiele, dass Eskalation auch aus lustvoll empfundenen Handlungen entstehen kann, durch deren Wiederholung und Intensivierung. In beiden Fällen ist eine gewisse Lust am Verstoß gegen soziale Normen festzustellen. Damit drücken die Kinder das Ausbrechen aus Sozialisationsgrenzen aus.

5. Inversion: Dieses Prinzip besagt, dass reale Sachverhalte im Spiel umgedreht werden. Beispielsweise spielen Kinder gerne Mächtige, weil sie sich selbst als schwach und machtlos wahrnehmen. Obwohl dieses Prinzip von vielen Spielforscher/innen verwendet wird, spricht sich Oerter dagegen aus. Durch das positive Formulieren der Thematik der Kinder löst sich der Bedarf nach einer solchen Theorie praktisch auf. »Ihr ÜG [übergeordneter Gegenstandsbezug] enthält zwar als Problematik Schwäche, Angst und Abhängigkeit, doch ist das Motiv der Thematik, stark, furchtlos und unabhängig zu sein. Das Spiel drückt diese Motive unmittelbar aus und kehrt sie keineswegs um.«⁶⁴³

Räumliche und narrative Darstellungen sind für Kinder wie auch Erwachsene am einfachsten zu leisten, da das Thema ja kaum klar vor Augen liegt, sondern meist als unvollständiges Schema oder kognitiv affektives Ungleichgewicht in »unsortierter« Weise vorhanden ist. Durch die räumliche und/oder narrative Aufarbeitung werden die verschiedenen Versatzstücke des Themas sortiert und in eine räumliche und zeitliche Ordnung gebracht. Nach meinem Verständnis von Oerter wird erst so (durch diese Zusammenführung und Ordnung) eine Bewältigung des Themas möglich. »Psychosoziale Probleme werden [...] räumlich oder narrativ übersetzt.«⁶⁴⁴

4.2.2 Das Spiel im Erwachsenenalter

Das Spiel der Kinder ist eine Form der Realitätsbewältigung, da andere Formen noch nicht ausreichend zu Verfügung stehen. Auch Erwachsene spielen, um Themen zu verarbeiten. Das Spiel wird in diesem Lebensalter allerdings auch in Kunst, Religion und Arbeit transformiert und bleibt nur im privaten Bereich dem »Kinderspiel« ähnlich.⁶⁴⁵

643 R. Oerter, *Psychologie* 1993 (s. Anm. 636) S. 262.

644 R. Oerter, *Psychologie* 1993 (s. Anm. 636) S. 269.

645 Vgl. R. Oerter, *Psychologie* 1993 (s. Anm. 636).

Oerter sieht eine dreifache Übersetzung des Kinderspiels ins Erwachsenenalter: Das Spiel wird teilweise transformiert, teilweise institutionalisiert und teilweise so wie in der Kindheit im privaten Bereich beibehalten.

Transformation des Spiels

Der Mensch kann weder als Kind noch als Erwachsene/r auf *Realitätskonstruktionen als Deutungsrahmen* verzichten. Das Spiel des Kindes verändert sich im Erwachsenenalter hat aber in jedem Lebensalter eine lebensbewältigende Funktion. Die Verankerung des eigenen Selbst in der Realität »gelingt letztlich nur als Illusion und Fiktion«. ⁶⁴⁶ Fiktion ist demnach keine sinnlose Unterhaltung, sondern dient der Realitätsbewältigung.

Für Kinder ist das Spiel sinnstiftend. Diese Wirkung wird beispielsweise durch Religion ins Erwachsenenalter transformiert. Oerter zeigt einige Strukturgleichheiten von Religion und Spiel auf. Beide zielen darauf ab, eine neue Wirklichkeit zu konstruieren, um darin die eigene Existenz zu deuten. Die Selbstüberhöhung im Spiel wird in der Religion zur Überhöhung des Menschen durch die Verbindung zum Göttlichen. Das Kind bearbeitet im Spiel seine Ängste und kommt dadurch zu Sicherheit, die Religion gibt diese Sicherheit durch die Heilsverkündigung. Wie auch beim Spiel wird klar zwischen konstruierter Spielrealität und Alltagsrealität unterschieden. Auch in der Religion ist diese Unterscheidung durchführbar (sonntäglicher Messbesuch – Alltag). Kann von der konstruierten Realität nicht mehr in die Alltagsrealität gewechselt werden, wird das Spiel bzw. die Religionsausübung krankhaft (Fanatismus). Das gilt natürlich genauso für nicht religiöse Ideologien. Weiters sind Rituale im Kinderspiel und in der Religion strukturähnlich, ohne sich gegenseitig zu beeinflussen. Diese Ähnlichkeit ergibt sich durch die lebensbewältigende Wirkung eines Rituals, welche sowohl beim Spiel als auch beim religiösen Ritual gesucht wird. Auch die Allmachtspiele der Kinder finden ein Gegenstück in der Religion. Der Mensch kann diese Allmacht nicht mehr haben, sie wird einem göttlichen Wesen zugerechnet, doch kann dieses durch Gebete oder Votivgaben günstig gestimmt werden. Selbst nicht religiöse Menschen konstruieren sich Mächte, die in der Welt am Werk sind. Man sieht an diesem Beispiel, »daß die Konstruktion von Macht, wie die umfassende Konstruktion eines Deutungsrahmens eine notwendige Strategie der Lebensbewältigung darstellt«. ⁶⁴⁷

Musik gehört zu den Regelspielen im Erwachsenenalter, da eine gewisse Fertigkeit mit dem Instrument vorausgesetzt werden muss, um den typischen Merkmalen des Spiels zu entsprechen. Da Kinder das Spielen auf einem Instrument erst erlernen, können sie zwar Freude daran empfinden, nehmen es

646 R. Oerter, *Psychologie* 1993 (s. Anm. 636) S. 310.

647 R. Oerter, *Psychologie* 1993 (s. Anm. 636) S. 308.

aber meist eher als »Arbeit« wahr. In der Musik wird Wiederholung positiv empfunden (im Gegensatz zur Arbeit), sie schafft eine neue Realität und lässt den/die Musiker/in durch die emotionale Komponente seiner/ihrer Alltagsrealität entfliehen. Musik ist sowohl sensomotorisches Spiel als auch Konstruktionspiel und Regelspiel.

Das Spiel wird auch in Arbeit und andere Tätigkeiten transformiert. Dabei ist das »Flow-Erlebnis« ein wichtiger Indikator, der dem spielerischen Versenktsein des Kindes gleichkommt. Teilweise findet man spielerische Elemente auch in sozialen Interaktionen, besonders häufig bei Partnern. Das Spiel wird in dieser Form in andere Tätigkeiten transformiert und nimmt keinen eigenständigen Raum ein.

Eine Institutionalisierung des Spiels findet sich in öffentlichen Regelspielen, also Wettkämpfen zwischen verschiedenen Gruppen. Dazu gehören lokale Turniere genauso wie die Weltmeisterschaft oder die Olympischen Spiele. Sie haben die Funktion, Kriege zu symbolisieren, und zu kompensieren und gleichzeitig ist die Identitätskomponente in ihnen sehr stark ausgeprägt. Anhand des Fußballsports lassen sich auch leicht bestimmte Rituale (Kleidung, Zug der Fans durch die Straßen, Ablauf des Spiels, ...) ausmachen. Aber nicht nur im öffentlichen, sondern auch im privaten Sport wird das Spiel institutionalisiert. Die Freizeitindustrie institutionalisiert den Freizeitsport wie Rad fahren, Ski fahren usw. Dabei steht für die Sportler/innen jeweils das sensomotorische Spiel im Mittelpunkt.

Zum Bereich des privaten Spielens zählen die klassischen Brettspiele genauso wie das Basteln an der Modelleisenbahn und andere Hobbybereiche. In Regelspielen können Kämpfe und Siege ohne Risiko ausgefochten werden, sie sind symbolische Erprobungen der eigenen Existenz.

Das Regelspiel trat vermutlich überhaupt zuerst im Erwachsenenalter auf und zog erst nach und nach in die Kinderzimmer ein. Es kann beobachtet werden, dass die Art der Regelspiele mit der jeweiligen Gesellschaft und deren Kultur eng zusammenhängt. Je nachdem welche Konflikte und Spannungen in der Gesellschaft bestehen, prägen sich die Regelspiele aus. So entwickeln sich etwa Strategiespiele wie Schach oder Go in Gesellschaften, in denen Diplomatie und geschicktes Taktieren eine Rolle spielen. Glücksspiele sind in Kulturen beheimatet, in denen man übernatürliche Kräfte nützt, um den Willen der Götter zu ergründen. Körperliche Wettkämpfe betonen den Leistungsaspekt und sind (in ihrem Ursprung) Ausdruck für Konflikte zwischen gesellschaftlichen Gruppen. Kinder lernen durch derartige Regelspiele Konflikte kennen, die in ihrem Erwachsenenleben auf sie zukommen, und lernen modellhaft sie zu bewältigen. Diese These ist auch als Konflikt-Enkulturations-Hypothese bekannt.⁶⁴⁸ Im

648 Vgl. R. Oerter, *Psychologie* 1993 (s. Anm. 636).

Kontext von multimedialen Spielen weist Thimm darauf hin, dass das Spiel ein wichtiges kulturelles und soziales Muster darstellt, welches sich im technologischen Zeitalter auch technologisch weiterentwickelt.⁶⁴⁹ So kann etwa das Ansehen von »Realityshows« als Spiel zur »Erprobung von Wirklichkeit« aufgefasst werden. Zusehende können beobachten, wie »reale« Situationen von anderen gelöst und bewältigt werden.⁶⁵⁰

»Pen and paper« sind Regelspiele, welche den Anforderungen nach zumindest erst ab dem Jugendalter möglich ist und eigentlich auf Erwachsene abzielen. Oerter stellt beispielhaft eines näher vor: »Das schwarze Auge«. Dieses von Fantasyliteratur inspirierte, »pen and paper« Abenteuerrollenspiel ist durch die vielseitigen und hohen Anforderungen für Kinder nicht spielbar. Bei dieser Art (pen and paper) des Spiels sind sowohl Aspekte des Glücksspiels zu finden (Würfelglück) als auch starke Elemente des Strategiespiels. Zudem hat der Spieler/die Spielerin die Aufgabe, seine/ihre fiktive Rolle zu gestalten, muss Probleme lösen, dabei sowohl komplex denken und seine/ihre sozialen Fähigkeiten einsetzen.

Auch hier ist beobachtbar, dass existenzielle Themen (übergeordneter Gegenstandsbezug) das Spiel beeinflussen. Das Hauptthema dürfte dabei wohl das der Identität sein. Rollen können erprobt und durchgespielt werden. Weiteres Interesse liegt auf der sozialen Komponente, dem gemeinsamen Lösen von Problemen und Aufgaben. (Alltags-)Moral spielt in diesem Spiel keine wichtige Rolle, es wird gekämpft und getötet, auch wenn es Unschuldige betrifft. Ausnahme ist die Gruppe selbst, in der die Moral sehr ausgeprägt ist und sich durch gegenseitigen risikoreichen Einsatz (bis hin zum Tod) zeigt.⁶⁵¹ Auch Thiedeke weist darauf hin, dass in Spielen immer eigene, von der Realität unterschiedene Regeln gelten. Dadurch wird die Spielwirklichkeit von der Realität abgegrenzt.⁶⁵² Bei dieser Art von Spiel (pen and paper) werden neue Wirklichkeiten geschaffen (Aventurien), die auch dazu dienen, den trivialen Alltag zu kompensieren. Dieses Beispiel zeigt deutlich, dass das Spiel eine Art der Lebensbewältigung ist, auf das auch im Erwachsenenalter nicht verzichtet wird.

Auch an anderen Hobbys, die nicht eindeutig als Spiel erkennbar sind, lassen sich typische Merkmale des Spieles aufzeigen, wie zum Beispiel Selbstzweck, Wiederholung und Veränderung des Realitätsbezuges.⁶⁵³

649 Vgl. C. Thimm, Spiel – Gesellschaft – Medien. Perspektiven auf ein vielfältiges Forschungsfeld, in: Dies. (Hrsg.), Das Spiel: Muster und Metapher der Mediengesellschaft, Wiesbaden 2010, 7–13.

650 Vgl. U. Thiedeke, Spielräume 2010 (s. Anm. 601).

651 Vgl. R. Oerter, Psychologie 1993 (s. Anm. 636).

652 Vgl. U. Thiedeke, Spielräume 2010 (s. Anm. 601).

653 Vgl. R. Oerter, Psychologie 1993 (s. Anm. 636).

4.2.3 Resümee zur Spieltheorie im Hinblick auf 2 Sam 22

Die Spieltheorie von Oerter hat auf den ersten Blick nicht sehr viel mit 2 Sam 22 zu tun. Dennoch halte ich sie für wichtig. Sie zeigt, wie Kinder und auch Erwachsene Erlebnisse des Alltags verarbeiten und in ihr Leben integrieren. Sie erklärt den theoretischen Hintergrund, warum gerade nach 9/11 die Verkaufszahlen von brutalen Computerspielen und Spielzeugwaffen rasant anstiegen. Die Menschen sind durch dieses Ereignis nicht etwa auf die Idee gekommen, jetzt auch selbst gewalttätig zu handeln, sondern versuchten mit dem Schrecken und ihren Ängsten umzugehen. In dieser Zeit half vielen Menschen fiktive Gewalt, um die reale Gewalt zu verarbeiten, einzuordnen und ihr so ihren Schrecken zu nehmen. Dieses Ventil einfach zu verbieten wäre kontraproduktiv. Eine fiktive Geschichte mit märchenhaften Motiven bietet auch der poetische Text in 2 Sam 22. Gewalt wird direkt angesprochen. Feinde/innen werden zermalmt und zerstört und Gott hilft dabei. 2 Sam 22 ist ein Text, der real gebetet wird (als Ps 18 im Stundengebet, Gottesdienst), doch der Inhalt ist fiktiv. Dies wird durch die vielfältigen Metaphern angedeutet, welche die Lesenden aus der Unterwelt zu Gottes Macht hochheben und genau dadurch als Helden oder Heldin auf der Erde triumphieren lassen.

Schon die Definition von Spiel trifft in einigen Punkten auf den Bibeltext zu. So ist beispielsweise die Bibellektüre (im besten Falle) intrinsisch motiviert, der Text schafft eine zweite Realitätsebene, und er wird in der Liturgie wiederholt und an Rituale gebunden.

Fiktion ist nicht sinnlos oder wertlos, sie ist sogar sehr hilfreich und notwendig, um manche Herausforderungen zu bewältigen. Nenne ich das Geschehen des Psalms fiktiv, meine ich also nicht, dass es unwahr ist, sondern dass es ein reales Angebot zur Daseinsbewältigung darstellt. Jede Verheißung Gottes ist im Grunde so eine Realitätskonstruktion. Sie ist fiktiv, weil sie (noch) nicht Wirklichkeit ist, aber sie hilft uns, die Realität zu bewältigen oder zumindest zu ertragen.

Dieser Text, wie auch viele andere Bibeltexte, kann helfen, die Realität zu verarbeiten und so mit ihr und mit den inneren Spannungen besser umgehen zu lernen. Durch den Text kann die Rolle des übermächtigen Helden (David) im Kopf durchgespielt werden, oder wie Oatley sagt, wie in einer Computersimulation ablaufen.

Eine Herausforderung wird gespielt oder durch eine Geschichte »simuliert«. Dieses »Durchspielen« im Kopf geschieht solange, bis sich das Problem in irgendeiner Weise gelöst hat. Dann muss die Phantasie auch nicht mehr verwirklicht werden. Die durchlebte Gewalt, Vernichtung der Gegner/innen und die Versicherung der Macht Gottes lässt die Lesenden selbst nicht zur Waffe greifen. Wenn ein Thema bewältigt wurde, kann man sich der Realität stellen, ohne

gewalttätig zu werden. Die Transformation ins Räumliche und die narrative Aufarbeitung lässt sich an 2 Sam 22 gut zeigen.

Die Moral hat bei Spielen meist eine untergeordnete Rolle, wie anhand des »pen and paper« Beispiels gezeigt wurde. Die »Spilmoral« wird klar unterschieden von der Moral im realen Leben. In der Spilmoral geht es darum zu siegen, Gegner/innen sind dazu da, aus dem Weg geräumt zu werden. Das Spiel bzw. der Text dient dazu, mit Rollen und Möglichkeiten gedanklich zu experimentieren. Die Tatsache, dass mit der Rolle des »Feinde erschlagenden Helden« gespielt wird, heißt nicht, dass im nächsten Moment real einem Menschen Gewalt angetan wird. Spiele oder Texte helfen so, Konflikte zu verarbeiten, zu sortieren, Gefühle wahrzunehmen und dadurch das Leben zu bewältigen, ohne zum Mörder/zur Mörderin zu werden.

Die Moral im Text fragt nicht, ob es in Ordnung ist, dass der Beter vom Opfer sofort zum Täter wird, der alle, die sich gegen ihn wenden, ausmerzt. Der Text stellt auch nicht die Frage, ob es in Ordnung ist, dass Gott das lyrische-Ich dafür ausrüstet, es den Kampf lehrt und sogar mit ihm den Bogen spannt. In der Moral des Textes stellt dies kein Problem dar. Diese Fragen kommen von außen, von uns, die wir (natürlich) Angst vor realer (!) Gewalt haben.

Wie durch die »pen and paper« Spiele deutlich wurde, eignet sich gerade auch der Abenteureraspekt und die Frage nach Rollen und Identitäten gut, um die Herausforderungen Erwachsener zu bewältigen. Diese Aspekte finden sich auch in 2 Sam 22.

4.2.4 Soziologie und (Tiefen-)Psychologie

In meiner Darstellung vermengen sich Soziologie, Psychologie und Tiefenpsychologie, um auf die Wirkung und Funktion der Gewalt in Texten auf die Spur zu kommen. Diese Mischung der verschiedenen Disziplinen wurde vor mir schon oft vorgenommen. So argumentiert Simmel, dass die Vergesellschaftung durch psychische Vorgänge passiert. Soziologie soll sich nicht nur mit den großen Strukturen einer Gesellschaft befassen, sondern auch für die kleinen Einheiten, aus denen sie aufgebaut sind, einen Blick haben. Dabei ist es wichtig, Erkenntnisse der Psychologie, insofern sie für die Vergesellschaftung interessant sind, aufzuarbeiten. Simmel gehört auch zu den Ersten, die sich mit der Soziologie der Emotionen befassen, und damit Gefühle und Motive als Ausgangspunkt von Wechselwirkungen zu einem Forschungsgegenstand der Soziologie gemacht haben. Er gruppiert die Emotionen nach ihrer Funktion. Positiv wertet er Emotionen, die Gruppenintegration fördern (Liebe, Vertrauen, Treue), negativ jene, die soziale Verbindungen zersetzen (Neid, Misstrauen, Hass). Allerdings ist die Funktion der Gefühle nicht immer so eindeutig festzuschreiben, so kann

Liebe auch destabilisieren und Hass zur Gruppenintegration beitragen.⁶⁵⁴ Auch in seinem Versuch abzugrenzen, womit sich die Wissenschaft der Soziologie beschäftigt, sieht er ihren Zusammenhang mit anderen Disziplinen. Er begreift die Soziologie eindeutig als umstrittene Wissenschaft, die sich ihr Fachgebiet erst abgrenzen und definieren muss. Sie ist die Wissenschaft, welche die Tatsache ernst nimmt, dass der Mensch in allem, was er tut, von der Gesellschaft bestimmt oder beeinflusst ist.

»An Stelle der künstlich gegeneinander isolierten Einzelwissenschaften historischer, psychologischer, normativer Art habe also die Gesellschaftswissenschaft zu treten und in ihrer Einheit zum Ausdruck zu bringen, daß alle menschlichen Interessen, Inhalte und Vorgänge durch die Vergesellschaftung zu konkreten Einheiten zusammengingen.«⁶⁵⁵

Auch Margarita Palacios verwendet nicht nur Theorien der Soziologie, sondern ebenso Konzepte aus der Psychoanalyse. Diese Kombination ist hilfreich um die Körperlichkeit von Gewalt in den Blick zu bekommen und komplexe Dynamiken der Gewalt zu verstehen. Auch wenn das individuelle Selbst nicht gleichzusetzen ist mit dem sozialen Selbst, funktionieren doch beide nach der gleichen Logik. Das soziale Selbst setzt sich ja aus vielen individuellen Selbst zusammen. »[...] social identities share a similar identity structure.«⁶⁵⁶ Palacios verweist darauf, dass diesen Zusammenhang auch schon Durkheim, Freud, Lacan, Castoriadis, Laclau & Mouffe und Zizek aufgezeigt haben.⁶⁵⁷

Mehrfach wurden die humanwissenschaftlichen Theorien in Beziehung zu dem konkreten Bibeltext 2 Sam 22 gesetzt. Im folgenden Kapitel richtet sich nun der Fokus auf den Text. Dabei werden exegetische Methoden, aber auch die Modelle und Theorien aus Soziologie und Psychologie auf den Text angewandt.

654 Vgl. *B. Nedelmann*, »Psychologismus« oder Soziologie der Emotionen? Max Webers Kritik an der Soziologie Georg Simmels, in: O. Rammstedt (Hrsg.), *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 736), Frankfurt am Main ¹1988, 11–35.

655 Vgl. *G. Simmel*, Das Gebiet der Soziologie, in: O. Rammstedt (Hrsg.), *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 736), Frankfurt am Main ¹1988 S. 38.

656 *M. Palacios*, *Fantasy* 2009 (s. Anm. 532) S. 20.

657 Vgl. *M. Palacios*, *Fantasy* 2009 (s. Anm. 532).

V Text- und Gewaltanalyse zu 2 Sam 22

Im Folgenden wird immer wieder auf den Paralleltext Ps 18 Bezug genommen. Da die meisten Verse identisch sind oder nur orthographische Unterschiede aufweisen, habe ich für meine Recherchen auch Literatur zu den Psalmen verwendet. Interessante Unterschiede werden erwähnt, aber nicht vollends ausdiskutiert werden.⁶⁵⁸ Nachdem Fragen den ganzen Text betreffend behandelt wurden (Datierung, Form, Einheit, ...), wird der Text Vers für Vers analysiert. Dabei fokussiere ich mich auf meine Forschungsfrage und behandle auch nur die dafür relevanten Verse detaillierter. In einem dritten Schritt werden die Textdynamiken thematisch sortiert behandelt. Hierbei werden die Erträge aus Soziologie, Psychologie und Hermeneutik eingearbeitet.

1 Einleitung

1.1 Übersetzung von 2 Sam 22

Als Textgrundlage wird der Masoretentext des Codex Leningradensis verwendet und in Vokalisation und Verseinteilung ernst genommen. Ich lege mich auf diese Textgestalt fest, auch wenn es auch andere legitime Handschriften und Leseweise, wie beispielsweise die der LXX gibt. Die Übersetzung versucht sehr nah am Hebräischen zu bleiben und ist konkordant. Dadurch lassen sich die vielen Stichwortverbindungen, die den Text durchweben, nachvollziehen. In Klammer setze ich die Worte, die ergänzt wurden, um der deutschen Sprache zu entsprechen, beispielsweise Artikel, die im Hebräischen nicht stehen, oder ergänzte Verben bei Nominalsätzen. Die Grobgliederung zeigt die drei Teile des Textes sowie auch das Schema 10 + 3 Verse, aus dem jeder dieser Teile besteht. Die

658 Zu den Unterschieden zwischen Ps 18 und 2 Sam 22 siehe: G. Schmuttermayr, Psalm 18 und 2 Samuel 22: Studien zu einem Doppeltext. Probleme der Textkritik und Übersetzung und das Psalterium Pianum (Zugl.: München, Univ., Diss., 1966) (StANT 25), München 1971.

Untergliederung der einzelnen Verse gibt die masoretische Gliederung durch Atnach und Zaqef wider.

- 1a Und David sprach zu JHWH
 b die Worte dieses Liedes
 c am Tag (als) JHWH ihn entrissen hat aus der Handfläche aller seiner Feinde und aus der Handfläche Sauls.
- 2a Und er sagte:
 b JHWH mein Fels und meine Burg und mein Erretter für mich.
 3a Gott mein Fels, ich werde Zuflucht suchen bei ihm;
 b mein Schild und Horn meiner Rettung, meine Feste und mein Fluchort,
 c mein Retter,
 d vor Gewalt wirst du mich retten.
- 4a Preisend werde ich rufen: JHWH.
 b Und von meinen Feinden werde ich gerettet.
 5a Denn Brandungen des Todes haben mich umgeben,
 b Bäche des Verderbens werden mich erschrecken.
 6a Stricke der Scheol haben mich umfassen,
 b Schlingen des Todes traten mir entgegen.
 7a In meiner Not werde ich rufen: JHWH.
 b Und zu meinen Gott werde ich rufen.
 c Und er hörte meine Stimme von seinem Heiligtum aus,
 d und mein Hilfeschrei (war) in seinen Ohren.
- 8a Und es bebte und es wankte die Erde,
 b Grundfesten der Himmel werden in Aufruhr geraten,
 c Und sie bebten, denn er war entflammt für ihn.
- 9a Rauch stieg auf aus seiner Nase,
 b und Feuer wird verzehren aus seinem Mund,
 c Kohlenglut brannte aus ihm.
- 10a Und er neigte (die) Himmel und er stieg herab,
 b und eine Wolke (war) unter seinen Füßen.
- 11a Und er fuhr auf einem Cherub und er flog,
 b und er erschien auf Flügeln des Windes.
- 12a Und er stellte Finsternis auf rund um ihn, Hütten,
 b Wassersieb – Regenwolken-Staub.
- 13a Aus dem Glanz vor ihm
 b brannten Glutfeuer.
- 14a JHWH wird von (den) Himmeln donnern
 b und Eljon wird seine Stimme geben.
- 15a Und er schickte Pfeile und er streute sie,

- b ein Blitz – und er verwirrte sie.
- 16a Und es erschienen (die) Fundamente (des) Meeres,
b es werden sich enthüllen die Grundfesten der Welt,
c durch das Schnauben JHWHs,
d vom Atemstoß seiner Nase.
- 17a Er wird schicken aus der Höhe, er wird mich fassen,
b er wird mich herausziehen aus großen Wassern.
- 18a Er wird mich entreißen
b von meinem starken Feind,
c von denen, die mich hassen,
d denn sie waren zu mächtig für mich.
- 19a Sie werden mir entgentreten am Tag meines Unglücks,
b und JHWH war eine Stütze für mich.
- 20a Er brachte mich hinaus in die Weite,
b er wird mich befreien, denn er hat Gefallen an mir.
- 21a JHWH wird mich behandeln entsprechend meiner Gerechtigkeit,
b entsprechend (der) Reinheit meiner Hände wird er umkehren für mich.
- 22a Denn ich habe (die) Wege JHWHs behütet,
b und ich war nicht böse gegen meinen Gott.
- 23a Denn alle seine Rechtssprüche (waren) in meinem Blick,
b und von seinen Gesetzen werde ich mich nicht wegrehen.
- 24a Ich war vollkommen vor ihm,
b und hütete mich vor meiner Schuld.
- 25a Und JHWH kehrte um für mich entsprechend meiner Gerechtigkeit,
b entsprechend meiner Reinheit vor seinen Augen.
- 26a Für den Gütigen wirst du gütig sein;
b für vollkommene Helden wirst du vollkommen sein.
- 27a Für den Reinen wirst du rein sein,
b und für den Verdrehten wirst du leer sein.
- 28a Und das arme Volk wirst du retten,
b und deine Augen sind auf den Hohen, (die) du erniedrigen wirst.
- 29a Denn du JHWH (bist) meine Leuchte,
b und JHWH wird meine Finsternis glänzen lassen.
- 30a Denn mit dir werde ich eine Streifschar überrennen,
b Mit meinem Gott werde ich einen Stier überspringen.
- 31a Der Gott, vollkommen (ist) sein Weg,
b (das) Wort JHWHs ist bewährt,

- c Schild (ist) er
d für alle Zufluchtsuchenden bei ihm.
- 32a Denn wer (ist) Gott außer JHWH,
b und wer Fels außer unser Gott?
- 33a Der Gott (ist) mein starker Zufluchtsort,
b er kundschaftet meinen Weg vollkommen aus.
- 34a Machend meine Füße den Hirschkühen gleich,
b und auf meine Anhöhen wird er mich stellen.
- 35a Lehrend meine Hände den Krieg,
b und er wird den ehernen Bogen in meinen Armen spannen.
- 36a Du gabst für mich (den) Schild deiner Rettung,
b Und (durch) deine Antwort wirst du mich groß machen.
- 37a Du wirst weit machen meine Schritte unter mir,
b und meine Knöchel sind nicht gerutscht.
- 38a Ich werde meine Feinde verfolgen und ich vertilge sie,
b und ich werde nicht umkehren bis sie fertig gemacht sind.
- 39a Und ich machte sie fertig und ich zerschlug sie und sie werden nicht mehr aufstehen,
b und sie fielen unter meine Füße.
- 40a Du hast mich für den Krieg (mit) Stärke umgürtet,
b du wirst die über mir, unter mich niederdrücken.
- 41a Und meine Feinde –
b (den) Nacken hast du mir gegeben,
c Hassende – und ich habe sie vernichtet.
- 42a Sie werden sich umsehen – und kein Retter,
b zu JHWH – und er hat ihnen nicht geantwortet.
- 43a Und ich zerrieb sie wie Erdstaub,
b wie Straßendreck werde ich sie zermalmen, ich werde sie zertreten.
- 44a Du hast mich errettet
b aus den Streiten meines Volkes,
c du wirst mich behüten als Kopf von Nationen.
d Ein Volk, das ich nicht gekannt habe, wird mir dienen.
- 45a Söhne (der) Fremde werden wegen mir abmagern,
b sobald ein Ohr hört, werden sie auf mich hören.
- 46a Söhne (der) Fremde werden welken,
b und sie gürteten sich weg von ihren Mauern.

- 47a Lebendig JHWH und gesegnet mein Fels,
b hoch erhoben (ist) Gott,
c Fels meiner Rettung.
- 48a Der Gott,
b gebend Vergeltung für mich,
c und bringend Völker unter mich.
- 49a Mich hinausbringend aus meinen Feinden,
b und von den (gegen) mich aufstehenden wirst du mich erhöhen,
c vom Mann der Gewalttaten (Pl.) wirst du mich entreißen.
- 50a Darum werde ich dich preisen JHWH mit den Nationen,
b und ich werde für deinen Namen spielen.
- 51a Viele Rettungen für seinen König,
b und machend Huld für seinen Gesalbten, für David und seine Nachkommen auf ewig.

1.2 Datierung des Textes

Der Text wird sehr unterschiedlich datiert. Es gibt Argumente, die auf ein hohes Alter des Textes schließen lassen, aber auch Hinweise, die den Text jung erscheinen lassen. Für eine vorexilische Datierung des Textes sprechen die archaischen Schreibweisen, das Fehlen von prosaischen Elementen späterer Poesie, das Bild des zu Fuß kämpfenden Königs und die theophane Sprache im Kontext von Kampf und Krieg, wie man sie auch aus Ex 15 kennt. Aber es spricht auch eine Reihe von Argumenten für eine nachexilische Datierung. Dabei werden die Aramäismen im Text angeführt, die individuelle Vergeltung nach den Taten in den Versen 26f, sowie die Einzigkeit Gottes im Monotheismusbekenntnis von Vers 32. In dieser Argumentation werden dann die Hinweise auf vorexilische Zeit als bewusste archaisierende Tendenzen gewertet.⁶⁵⁹

Alison Gray datiert den Text in die vorexilische Zeit, da keine Argumente diese Möglichkeit ausschließen. Nur die Verse 21–31 sieht sie als späteren Zusatz, weil diese Verse durch Stil, Vokabular und deuteronomistisches Gedankengut auffallen. Die Datierung erlaubt es ihr, den Psalm mit anderen altorientalischen Texten der Zeit und deren Bildprogrammen zu vergleichen. Sie möchte vor allem die Einheit des Psalms hervorheben, indem sie die Verbindungen der Bilder in den verschiedenen Teilen aufzeigt.⁶⁶⁰ Auch Frank-Lothar Hossfeld kommt zu dem Schluss, dass Ps 18 aus vorexilischer Zeit stammt. JHWH wird als souverä-

659 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

660 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

ner König dargestellt und die Jerusalemer Tempeltradition mit den altorientalischen Vorstellungen der Wettergottheit verbunden.⁶⁶¹ Wie er vertritt auch Klingbeil⁶⁶² die Ansicht, dass der Text Ps 18 sehr früh entstanden ist, und datiert ihn mit Cross und Freedman ins 10. Jh v. Chr. Zu dieser Ansicht kommt er durch sprachliche Beobachtung und fühlt sich dadurch bestätigt, dass viele Exeget/inn/en zumindest Teile des Textes auch früh datieren.⁶⁶³ Georg Hentschel⁶⁶⁴ sieht in den Versen 33–50, dem königlichen Siegeslied, den ältesten Bestand des Textes. Er ist der Ansicht, dass dieser zu einer Zeit entstanden ist, in der Könige und deren Kriegskampagnen zum Alltag der Menschen gehörten. Auch Karl Gutbrod⁶⁶⁵ datiert (allerdings den ganzen Text) sehr früh und rechnet damit, dass der Text in früher Königszeit bzw. zu Zeiten Davids entstanden ist. Das individuelle Danklied (V2–20) ist laut Hentschel später dem Text vorangestellt worden und zeigt Spuren von tempeltheologischen Vorstellungen. Der Mittelteil ist seiner Ansicht nach spätdeuteronomistisch.⁶⁶⁶

Aber es gibt auch Stimmen, die den Text spät datieren. Die beiden poetischen Texte im Schlussteil der Samuelbücher (2 Sam 22 und 23) sind laut Klaus Seybold erst in der Endredaktion, also zur Kanonisierung der Bücher entstanden.⁶⁶⁷ Martin Beck datiert den Text in exilisch-nachexilische Zeit. Er nimmt an, dass die Texte Ex 15, Dtn 32, 1 Sam 2 und 2 Sam 22 bezüglich ihrer Abfassungszeit sehr nahe beieinander sind. Die vier poetischen Texte wurden nachträglich in die Erzähltexte eingefügt und zwar mit der Absicht, der Erzählung der Gründergestalten Mose und David neues Gewicht zu verleihen.⁶⁶⁸ Auch Hans-Christoph Schmitt ist der Ansicht, dass es sich bei den vier Liedern um eine redaktionelle

661 Vgl. *F.-L. Hossfeld*, Drei umstrittene Theophanien im ersten und zweiten Davidpsalter (Ps 18; 29; 68), in: E. Gaß/H.-J. Stipp/W. Groß (Hrsg.), »Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!« (Ri 2,1). Festschrift für Walter Groß zum 70. Geburtstag (HBS 62), Freiburg im Breisgau 2011, 153–173.

662 Vgl. *M. Klingbeil*, Yahweh 1999 (s. Anm. 102).

663 Ebenfalls ins 10./9. Jahrhundert datiert Schmuttermayr die schriftliche Fixierung von Ps 18 und 2 Sam 22. vgl. *G. Schmuttermayr*, Psalm 1971 (s. Anm. 658).

664 Vgl. *G. Hentschel*, 2 Samuel (NEB 34), Würzburg 1994.

665 Vgl. *K. Gutbrod*, Das Buch vom Reich. Das zweite Buch Samuel (BAT 11, 2), Stuttgart 1958.

666 Vgl. *G. Hentschel*, 2 Samuel 1994 (s. Anm. 664).

667 Vgl. *K. Seybold*, David als Psalmensänger in der Bibel. Entstehung einer Symbolfigur, in: W. Dietrich/H. Herkommer (Hrsg.), König David. biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt, 19. Kolloquium (2000) der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Stuttgart 2003, 145–163.

668 Vgl. *M. Beck*, Messiaserwartung in den Geschichtsbüchern? Bemerkungen zur Funktion des Hannaliedes (I Sam 2,1–10) in seinen diversen literarischen Kontexten (vgl. Ex 15, Dtn 32, II Sam 22), in: H.-C. Schmitt/M. Beck/U. Schorn (Hrsg.), Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. Festschrift Hans-Christoph Schmitt zum 65. Geburtstag (BZAW 370), Berlin, New York 2006, 231–251.

Einfügung handelt, die er als im »Geiste eschatologischer Prophetie« bezeichnet.⁶⁶⁹

Meiner Ansicht nach kann die Frage nach Datierung und Entstehungszeit nicht vollends geklärt werden. Die Bildkonzepte deuten, wie Gray aufzeigt, auf eine Frühdatierung. Die Annahme von Beck, dass die poetischen Texte in den narrativen Kontexten zusammenhängen und somit zu einer ähnlichen Zeit geschaffen wurden, erscheint sehr einleuchtend. Dennoch muss ich einräumen, dass auch andere Argumentationslinien durchaus plausibel erscheinen. Der Text passt m. E. in mehrere Kontexte, das ist auch ein Qualitätsmerkmal des Liedes. Es ist zu verschiedenen Zeiten somit »immer wieder« aktuell.

1.3 Einheit und Form

Die Doppelüberlieferung (Ps 18 // 2 Sam 22) ist ein Hinweis auf die Einheit des Textes. Eine Teilung in zwei Psalmen sollte also nur mit größter Vorsicht versucht werden. Begründet wird eine solche Zweiteilung wie folgt: »that the language, forms and themes treated in each section are so different that they cannot possibly fit together.«⁶⁷⁰ Beat Weber ist der Ansicht, dass der Text mit Stichwortverbindungen ein Netz spannt, welches auch verschiedene Verse in eine Relation zueinander stellt.⁶⁷¹ Gert Kwakkel räumt zwar ein, dass der Psalm möglicherweise aus mehreren Teilen oder auch kleineren Stücken zusammengearbeitet, diese Verbindung zu einem Ganzen allerdings so gründlich vollzogen worden ist, dass die ursprünglichen Teile nicht mehr zu rekonstruieren sind.⁶⁷²

Es wird in dieser Arbeit gezeigt, dass sich die Themen des Textes durchziehen und in verschiedenen Varianten durchgespielt werden. Der rote Faden durch den Psalm ist aber nicht nur thematisch begründet, sondern zeigt sich auch in der dichten Stichwortverwebung der einzelnen Teile. Der Schreiber des Textes hat versucht sein Thema umfassend darzustellen, und so besteht der Text aus verschiedenen Teilen, die einerseits die unterschiedlichen Phasen einer Rettungsgeschichte erzählen und andererseits verschiedene Aspekte von menschlicher, göttlicher, feindlicher und rettender Gewalt beleuchten und das ganze Geschehen noch anhand von Gottes Macht und Gerechtigkeit reflektieren.

669 Vgl. H.-C. Schmitt, »Eschatologie« im Enneateuch Gen 1 – 2 Kön 25. Bedeutung und Funktion der Moselieder Dtn 32,1–43* und Ex 15,1–21*, in: C. Diller (Hrsg.), Studien zu Psalmen und Propheten. Festschrift für Hubert Irsigler (HBS 64), Freiburg 2010, 131–149.

670 A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156) S. 40.

671 Vgl. B. Weber, Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72, Stuttgart 2001.

672 Vgl. G. Kwakkel, According to My Righteousness. Upright Behaviour as Grounds for Deliv-
erance in Psalms 7, 17, 18, 26, and 44 (OTS d. 46), Leiden 2002.

Dieser umfassende Blick mit den vielen Aspekten kann aber auch anders gedeutet werden. So weist Klaus-Peter Adam⁶⁷³ darauf hin, dass in den beiden Teilen unterschiedliche Konzepte von Rettung und dadurch auch unterschiedliche Bilder präsent sind, und plädiert deshalb dafür, den Psalm zu teilen. Gray zeigt hingegen in ihrer Arbeit auf, dass die Metaphern nicht so verschieden sind, wie sie möglicherweise auf den ersten Blick wirken.⁶⁷⁴

Aus Sicht der Formkritik wird meist für eine Zweiteilung des Textes plädiert, da er in seiner Gesamtheit nicht den formkritischen Kriterien entspricht. Der Psalm wird demnach meist in einen Klagepsalm (V1–31) und in ein Dankeslied des Königs (V32–51) geteilt. Für die Einheit spricht aber sein zweimaliges Vorkommen in der Bibel und einige rhetorische Beobachtungen, die sich durch den gesamten Text verfolgen lassen. Dies hat Kenneth Kuntz⁶⁷⁵ näher aufgewiesen. Er plädiert für die Einheitlichkeit des Textes. Er sieht zwar einen Bruch zwischen den Versen 31 und 32 und meint, dass es für exegetische Untersuchungen hilfreich sein kann, die beiden Teile gesondert zu untersuchen, meint aber, es seien zwei Teile eines einheitlichen Psalms.⁶⁷⁶ Kuntz fasst zusammen: Schmidt versteht Ps 18 als eine Komposition aus zwei ursprünglich selbstständigen Texten, auch Cross und Freedman stellen sich die Frage, ob es sich um zwei Texte handelt oder um einen, der scharf in zwei Teile geteilt werden könne.⁶⁷⁷

In dieser Arbeit wird von der Einheitlichkeit des Textes ausgegangen, da viele Stichwortverbindungen und wiederkehrende Bilder die verschiedenen Teile des Textes zusammenweben. Dabei arbeite ich mit der Textform, in der das Lied in 2 Sam 22 vorliegt, und werde keine Unterteilungen treffen, die nicht der Textgrundlage des Endtextes (Codex Leningradensis⁶⁷⁸) entsprechen.

Auch bezüglich der Gattung herrscht Uneinigkeit. Psalm 18 ist weder ein Hymnus, noch ein Danklied des Einzelnen, noch ein Königpsalm. Alle drei Kategorisierungen treffen auf Teile des Textes zu, doch keine beschreibt den gesamten Psalm adäquat.⁶⁷⁹ Für alle drei Gattungen lassen sich aber Exeget/inn/en finden, die dafür plädieren. So rechnet Hermann Gunkel beispielsweise Ps 18 zu den Königpsalmen. All diesen Psalmen ist gemeinsam, dass sie von einem König handeln. Zudem erwähnt Gunkel, dass es auch Psalmen gibt, denen eine Fürbitte für den König hinzugefügt wurde. Hierbei erwähnt er unter anderem 1 Sam 2,10. Zudem ist

673 Vgl. K.-P. Adam, *Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18 (WMANT)*, Neukirchen-Vluyn 2001.

674 Vgl. A. R. Gray, *Psalm 2014* (s. Anm. 156).

675 Vgl. M. Klingbeil, *Yahweh 1999* (s. Anm. 102).

676 Vgl. J. K. Kuntz, *Psalm 18. A Rhetorical-Critical Analysis*, in: *JSOT* 26 (1983) 3–31.

677 Vgl. J. K. Kuntz, *Psalm 1983* (s. Anm. 676).

678 Ich arbeite mit dem Codex Leningradensis, wie ihn Bible Works 9 zur Verfügung stellt. vgl. M. Bushell/M. Tan/G. Weaver, *Bible 2011* (s. Anm. 317).

679 Vgl. A. R. Gray, *Psalm 2014* (s. Anm. 156).

Ps 18 auch der Gruppe der Danklieder des Einzelnen zuzuordnen.⁶⁸⁰ Silvia Schroer⁶⁸¹ bezeichnet wie Fritz Stolz⁶⁸² den Psalm als »Königsdanklied«. Hentschel⁶⁸³ definiert für jeden der beiden Psalmteile eine eigene Gattung, er rechnet die Verse 2–20 zu den individuellen Dankliedern, und die Verse 33–50 bezeichnet er als Siegeslied des Königs. Gutbrod⁶⁸⁴ ordnet den Text genau wie den Psalm in 1 Sam 2 den Dankliedern des/der Einzelnen zu. Hans Joachim Stoebe⁶⁸⁵ deutet die Mischgattung des Liedes als Versuch, das zu Sagende möglichst umfassend vorzustellen und nicht als Zerfall der Gattungsgrenzen. Der Psalm als Ganzes kann nicht einer Gattung zugeordnet werden, sondern ist eine Mischform aus verschiedenen.

Die Liste der Argumente und Zuordnungen könnte noch verlängert werden, doch es liegt kaum ein Ertrag für meine Fragestellung darin. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich der Psalm keinen der von der Exegese erstellten Gattungskriterien klar zuordnen lässt.⁶⁸⁶ Möglicherweise ist diese Gattungspluralität eine herausragende Besonderheit des Textes, oder das Gattungsverständnis war ein anderes.

1.4 Doppelüberlieferung – Psalm 18

Eine Besonderheit des Textes ist seine Doppelüberlieferung in 2 Sam 22 und Ps 18 mit nur geringen Abweichungen. Dass ein und derselbe Text zweimal in der Bibel zu finden ist, ist ein einmaliges Phänomen. 1 Chr 16,8–36 verbindet zwar auch Materialien verschiedener Psalmen, ist aber gerade nicht in dieser Form im Psalter zu finden.⁶⁸⁷

Beiden Texten ist gemeinsam, dass sie David als Autor zugeschrieben sind. Ich bin der Ansicht,⁶⁸⁸ dass es interessant, aber für meine Fragestellung wenig ertragreich ist, zu untersuchen, wie die beiden Texte voneinander abhängen bzw. welcher der beiden der ältere sei. Ps 18 weist weniger textliche Schwierigkeiten auf, als 2 Sam 22, was Stolz als einzigen möglichen Anhaltspunkt für diesbe-

680 Vgl. *H. Gunkel*, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen³1975.

681 Vgl. *S. Schroer*, Die Samuelbücher (NSK.AT 7), Stuttgart 1992.

682 Vgl. *F. Stolz*, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9), Zürich 1981.

683 Vgl. *G. Hentschel*, 2 Samuel 1994 (s. Anm. 664).

684 Vgl. *K. Gutbrod*, Gutbrod Buch (s. Anm. 665).

685 Vgl. *H. J. Stoebe*, Das zweite Buch Samuelis. Mit einer Zeittafel (KAT 8,2), Gütersloh 1994.

686 Dieser Ansicht ist auch *Berry*, vgl. *D. K. Berry*, The Psalms and their Readers. Interpretive Strategies for Psalm 18 (JSOT.S 153), Sheffield 1993.

687 Vgl. *J. W. Watts*, Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative, Sheffield 1992.

688 Wie auch Stolz, vgl. *F. Stolz*, Buch 1981 (s. Anm. 682).

zügliche Theorien sieht.⁶⁸⁹ Auch Stoebe macht darauf aufmerksam, die liturgische Weiterverwendung in Ps 18 werde dahingehend sichtbar, dass der Text eine Weiterentwicklung und Vereindeutigung erfahren habe.⁶⁹⁰ Theron Young⁶⁹¹ ist der Ansicht, dass beide Texte auf einen Originaltext zurückgehen, der uns nicht mehr erhalten ist. Er beschäftigt sich intensiv mit den Unterschieden zwischen den beiden Versionen und zählt 162 Abweichungen. Besonders häufig beobachtet er Varianten in der Verwendung von *martes lectionis*. Im Fokus stehen für ihn aber die Unterschiede, die eine andere Leseweise suggerieren und nicht bloß orthographische Varianten oder mutmaßliche Schreibfehler bieten. Er vertritt die Ansicht, dass nicht alle Varianten auf »Schreibfehler« oder bewusste Eingriffe zurückgehen, sondern auch als Hinweise auf den Gebrauch als Lieder zu sehen sind. Möglicherweise sind die Unterschiede zwischen den zwei Texten auf mündliche Varianten zurückzuführen, wie sie beim Gebrauch von Texten entstehen.⁶⁹² H.P. Mathys stellt aber auch fest, dass das Fehlen des ersten Satzes in 2 Sam 22 (Ps 18,1: Und er sagte: Ich liebe dich JHWH, meine Stärke.) dem ganzen Text eine andere Ausrichtung gibt. Ein ähnlich intimer Bezug zu Gott fehlt in 2 Sam 22.⁶⁹³ Eine genaue Übersicht über die Unterschiede und Varianten zwischen den beiden Texten bietet die Arbeit von Schmuttermayr. Sie konzentriert sich vor allem auf textkritische Fragen und Übersetzungsproblematiken und geht dabei sehr detailreich auf die Varianten der beiden Texte ein.⁶⁹⁴

Unabhängig davon, wie die Abhängigkeit der beiden Texte gelöst wird, bemerkt Weber,⁶⁹⁵ dass in einer lectio continua 2 Sam 22 vor Ps 18 zu verstehen ist und der Text schon vor seinem Vorkommen in Psalter die ersten Psalmen mitprägt.

689 Vgl. F. Stolz, Buch 1981 (s. Anm. 682).

690 Vgl. H. J. Stoebe, Samuelis 1994 (s. Anm. 685).

691 Vgl. T. Young, Psalm 18 and 2 Samuel 22: Two Versions of the Same Song, in: R. L. Troxel (Hrsg.), Seeking out the Wisdom of the Ancients. Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday, Winona Lake 2005, 53–69.

692 Vgl. T. Young, Psalm 2005 (s. Anm. 691).

693 Vgl. H.-P. Mathys, Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (OBO 132), Freiburg 1994.

694 Vgl. G. Schmuttermayr, Psalm 1971 (s. Anm. 658).

695 Vgl. B. Weber, Das königlich-davidische Danklied 2 Samuel 22 / Psalm 18 im Kontext von Psalm 1–18. Eine (proto)kanonische Lesung vom Ende der Samuelbücher her zum Anfangsbereich des Psalters hin, in: Canterò in eterno le misericordie del Signore 89 (2015) 187–204.

1.5 Sitz im Leben

Klassisch wird nach dem Sitz im Leben von Texten gefragt. Auch zu 2 Sam 22 gibt es Theorien dazu. Meist wird davon ausgegangen, dass es sich um eine Art Siegeslied handelt, das nach erfolgreicher Schlacht gesungen wurde. Stolz⁶⁹⁶ nimmt einen eher kultischen Gebrauch des Textes an, und auch Gutbrod ist der Ansicht, dass der Text für den Gottesdienst im Tempel verfasst wurde.⁶⁹⁷ Da die Datierung des Textes aber nicht mit Sicherheit festgestellt werden kann, und der Text auch in einer Zeit ohne nennenswerter Kämpfe, ohne Tempel oder ohne König entstanden sein könnte, sollte man vorsichtig vorgehen. Es gibt viele Variablen zu diesem Text, aber auch zum Gebrauch von Psalmen ganz allgemein. Auf festerem Boden befinden wir uns argumentativ, wenn wir nach dem Sitz im Buch fragen.

1.6 Der Text im Kontext der Samuelbücher

Das Ende der Samuelbücher gleicht auf dem ersten Blick, wie Martin Krauss/Max Kühler bemerken, einer »scheinbar willkürlichen Zusammenstellung von vermischten Nachrichten unterschiedlicher Herkunft und Gattung«. ⁶⁹⁸ Es wird der Eindruck erweckt, als würden Textteile, die im Buch nicht sinnvoll untergebracht werden konnten, hier einfach als Sammlung angehängt. László Simon meint zudem, dass es sich um eine zutiefst »achronic composition«⁶⁹⁹ handelt. Die chronologische Reihenfolge der Geschehnisse bzw. ihre konkrete Einordnung in die Gesamterzählung ist für den Erzähler offensichtlich nebensächlich.⁷⁰⁰ Antony Campbell bringt es positiv gewendet auf den Punkt: »Two points need to be made about this special collection: it is a collection and it is special.«⁷⁰¹ Es handelt sich durchaus um eine durchdachte Komposition, die auch inhaltlich Neues bringt und dem Davidbild weitere Facetten hinzufügt. Walter Dietrich stellt fest, dass die Texte an einem angemessenen Ort im Buch stehen. In allen Episoden geht es eindeutig um David. Diese könnten nicht später in der Geschichte erzählt werden, da zu Beginn der Königebücher David nicht mehr im

696 Vgl. F. Stolz, Buch 1981 (s. Anm. 682).

697 Vgl. K. Gutbrod, Gutbrod Buch (s. Anm. 665).

698 M. Krauss/M. Kühler, David – der kämpferische König. Das zweite Buch Samuel in literarischer Perspektive (Erzählungen der Bibel V), Freiburg 2011 S. 202.

699 L. T. Simon, Identity and Identification. An Exegetical and Theological Study of 2 Sam 21–24 (TG 64), Roma 2000 S. 37.

700 Vgl. L. T. Simon, Identity 2000 (s. Anm. 699).

701 A. F. Campbell, 2 Samuel (The Forms of the Old Testament Literature 8), Grand Rapids Mich 2005 S. 185.

Mittelpunkt des Geschehens steht. Diese Ereignisse früher zu bringen, war aufgrund der engen Verwobenheit der Thronfolgeschichten und der Aufstiegs geschichten schwierig. Zudem wollen einige Episoden dieses sogenannten Anhangs bewusst zurückblicken und sozusagen ein Resümee bilden.⁷⁰²

Der Anhang ist eine bewusst gestaltete Komposition. Chiastisch werden Elemente nach ihrer Gattung angeordnet.

- A Erzählung
- B Reihung von Anekdoten
- C religiöses Lied
- C' religiöses Lied
- B' Reihung von Heldentaten
- A' Erzählung⁷⁰³

Zu einer im Grunde gleichen Gliederung kommt Campbell. Er gliedert aber nach thematischen Gesichtspunkten und nicht nach Gattungen.

- | | | |
|-----|----------------------------------|----------|
| I | Sühne | 21,1–14 |
| II | Krieger und Krieg | 21,15–22 |
| III | Zwei Lieder: Davids Rettungslied | 22 |
| | Davids letztes Lied | 23,1–7 |
| IV | Krieger und Krieg | 23,8–29 |
| V | Sühne | 24,1–25 |

Durch diese Schlusskomposition wird das Davidbild der Samuelbücher um weitere Aspekte bereichert. Mit Ausnahme der beiden Lieder wird von David »neutral« bis kritisch berichtet. Aus diesem Grund sieht Campbell in diesem Schlussteil eine dritte Davidtradition, eine »third wave«, neben der Geschichte des Aufstiegs und der »mittleren Jahre« Davids. Diese »third wave« beinhaltet Erzählstücke, die aus den anderen Traditionen nicht bekannt sind, und kontrastiert diese zum Teil sogar. Damit wird das durch die Samuelbücher aufgebaute Davidbild hinterfragt.⁷⁰⁴ Walter Brueggemann⁷⁰⁵ überlegt, ob die Zweiteilung der Daviderzählung in Aufstiegs- und Thronfolgerzählung den Samuelbüchern gerecht wird. Dabei bemerkt er, dass es neben dem Schlussteil 2 Sam 21–24 auch noch einen zweiten Teil gibt, der in dieser Einteilung nicht einfach zugeordnet werden kann, nämlich 2 Sam 5–8. In beiden geht es thematisch um den königlichen Anspruch, wie Brueggemann in seinem Artikel argumentiert.

702 Vgl. W. Dietrich/T. Naumann, Die Samuelbücher (EdF 287), Darmstadt 1995.

703 Vgl. W. Dietrich/T. Naumann, Samuelbücher 1995 (s. Anm. 702).

704 Vgl. A. F. Campbell, Samuel 2005 (s. Anm. 701).

705 Vgl. W. Brueggemann, 2 Samuel 21–24. An Appendix of Deconstruction?, in: CBQ 50 (1988) 383–397.

Beide Teile sind in sechs chiasmisch angeordnete Stücke gegliedert. Kurt Noll⁷⁰⁶ betont, dass der Schlussteil, in dessen Zentrum die beiden poetischen Texte stehen, den Erzählverlauf der Samuelbücher durchbricht und an Ereignisse erinnert, die länger zurückliegen oder nicht genau eingeordnet werden können. 2 Sam 22 greift seiner Ansicht nach auf die Situation in 2 Sam 7 zurück.⁷⁰⁷ Oeming sieht den Text konkret als Antwort auf die vorhergehende Erzählung, dass David von seinen Helden überredet wird, nicht mehr mit in den Krieg zu ziehen. Das Lied wäre Antwort und Lebensresümee eines in die Jahre gekommenen Kriegers.⁷⁰⁸

Dass die Rahmenerzählungen 2 Sam 21,1–14 und 2 Sam 24 das Thema Sühne und die Frage nach der Schuld des Herrschers herausheben, betont Friedhelm Hartenstein. David erscheint »abgründig«, Schuldverstrickungen werden reflektiert, und doch geht der König aus beiden Geschichten als »Frommer« hervor. Hartenstein weist auch auf die Verbindungen zwischen 2 Sam 21,1–14 und dem Mythos der Antigone hin.⁷⁰⁹ Mathys zeigt auf, dass diese Verbindung sowie die Ähnlichkeit von 2 Sam 23,14–17 mit einer Begebenheit aus dem Leben Alexanders auch darauf hinweisen, dass es sich um jüngere Texte handelt.⁷¹⁰

Die beiden poetischen Texte formen das Zentrum der Schlusskomposition und zeigen auch ein anderes Bild von David als die sie umgebenden narrativen Teile. Gerade im Text 2 Sam 22 wird David sehr positiv und erfolgreich gezeichnet. Gordon beschreibt es als »picture of success at every turn«⁷¹¹ und weist darauf hin, dass diese Erhöhung Davids immer in Verbindung mit Gott gesehen wird. David ist nicht von sich aus erfolgreich, sondern weil Gott ihn ermächtigt und erfolgreich macht. Kurz zuvor (2 Sam 21,15ff) wird noch berichtet, dass David von seinen Mitstreitern gerettet werden musste und diese ihn nicht mehr in den Krieg ziehen lassen wollen. Nach dem poetischen Text werden die Heldentaten der Drei und der Dreißig aufgezählt. David ist demnach nicht der

706 Vgl. K. L. Noll, *The Faces of David* (JSOT.S 242), Sheffield, England 1997.

707 Zur Einordnung biografischer Daten Davids in den Psalmen siehe auch: B. Weber, »An dem Tag, als JHWH ihn rettete aus der Hand aller seiner Feinde und aus der Hand Sauls« (Ps 18,1). Erwägungen zur Anordnung der biographischen Angaben zu David im Psalter, in: VT 64 (2014) 284–304.

708 Vgl. M. Oeming, *Das Buch der Psalmen. Psalm 1–41* (NSK.AT 13/1), Stuttgart 2000.

709 Vgl. F. Hartenstein, Solidarität mit den Toten und Herrschaftsordnung. 2Sam 21,1–14 und 2Sam 24 im Vergleich mit dem Antigone-Mythos, in: M. Bauks/K. Liess/P. Riede (Hrsg.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?* (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie, Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2008, 123–143.

710 Vgl. H.-P. Mathys, Anmerkungen zu 2Sam 24, in: F. Hartenstein/M. Pietsch (Hrsg.), »Sieben Augen auf einem Stein« (Sach 3,9). Studien zur Literatur des Zweiten Tempels; Festschrift für Ina Willi-Plein zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2007, 229–246.

711 R. P. Gordon, 1 & 2 Samuel (OTGu 2), Sheffield ¹1993 S. 96.

einziges Held, sondern ist vor allem erfolgreich durch seine mächtigen Mitstreiter. Auch die Siege der Helden werden als Hilfe Gottes gedeutet.

David wird, meiner Einschätzung nach, in den abschließenden Kapiteln durchaus auch ambivalent gesehen. Seine kriegerischen Erfolge werden nicht nur ihm zugesprochen, sondern es wird von Helden berichtet, die ihm in Mut und Kampfkraft um nichts nachstehen. Zudem kommt der Aspekt hinzu, dass sie den anscheinend alternden David schützen wollen oder müssen, da dieser eben nicht mehr im Vollbesitz seiner Kräfte ist. Das Motiv des bedrohten David ist allerdings nicht nur in diesem Schlussteil zu finden, sondern quer durch die Samuelbücher.⁷¹²

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Schlusskomposition Wert darauf legt, David nicht als den königlichen Helden schlechthin zu zeichnen, sondern durch verschiedene Aspekte seine Ambivalenz aufzeigt und betont, dass er seine Stärke nicht aus sich hat. Noll unterstreicht sogar, dass der Text 2 Sam 22 in dem Kontext, in den er gestellt ist, ein »kaleidoscopic image of David«⁷¹³ schafft. David ist nur stark und erfolgreich, nur strahlender Held durch die Hilfe Gottes, wie der Psalm deutlich macht. Im Zentrum dieser Schlusskomposition steht nach Waschke⁷¹⁴ David als Held und Glaubensvorbild mit seiner engen Beziehung zu Gott. In den erzählenden Teilen des Schlussteils wird er auch mit seinen Schwächen und vergebungsbedürftigen Seiten beschrieben. Die Berichte über Kriege und Krieger betonen, dass David nicht der einzige großartige Kämpfer ist, sondern er auch die Hilfe seiner Helden benötigt. David wird trotz seiner unbestrittenen Stellung auf ein »menschliches Maß reduziert« und in seiner Abhängigkeit von Gott und seinen Mitstreitern dargestellt. Derselbe Text hinterlässt im Kontext des ersten Buch der Psalmen einen etwas anders akzentuierten Eindruck.

1.7 Der Text im Kontext des Psalters (Ps 18)

Im Kontext des Psalters ist der Text anders eingebunden. Psalm 18 ist der erste »Königpsalm« nach Ps 2. Zusammen mit Ps 20 und Ps 21 bildet er eine Trias von Königpsalmen. Diese drei königlichen Texte sind die Mitte der Komposition von Ps 15–Ps 24. Der weisheitlich geprägte Ps 19 stört diesen Zusammenhang und

712 Vgl. dazu S. Kipfer, *Der bedrohte David. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu 1Sam 16–1Kön 2* (SBR 3), Berlin, u. a. 2015.

713 K. L. Noll, *Faces 1997* (s. Anm. 706) S. 134.

714 Vgl. E.-J. Waschke, *Mose und David. Ein überlieferungs- und redaktionsgeschichtliches Desiderat?*, in: H.-C. Schmitt/M. Beck/U. Schorn (Hrsg.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. Festschrift Hans-Christoph Schmitt zum 65. Geburtstag* (BZAW 370), Berlin, New York 2006, 217–230.

wird deshalb oft als späterer Einschub gewertet.⁷¹⁵ Trotzdem gibt es einige Parallelen zu Ps 18. Adam weist darauf hin, dass vor allem die Stücke Ps 18,21–32 und Ps 19,8–15 thematische, konzeptionelle und terminologische Verknüpfungen aufweisen.⁷¹⁶ Allen Ross führt zudem als Verbindung das Motiv »Gott des Himmels« auf und vergleicht Ps 19,1–6 mit der Theophanieschilderung.⁷¹⁷ Weber ergänzt noch die Bezeichnung Davids als »Knecht«⁷¹⁸ in V12 und V14, Gott als Fels in V15 (צור) und das Motiv der Vollkommenheit in V8 (תָּמִים). Dadurch wird eine Verbindung zwischen dem König (Ps 18) und dem Tora-Liebenden (Ps 19) hergestellt.⁷¹⁹ Ross zeigt weiter durch das Themenfeld »Loyalität gegenüber Gottes Wegen« auf, dass es auch Verbindungen zum Ps 17 gibt. Gray sieht in der Mitte der Komposition von Ps 15–Ps 24 den weisheitlichen Torapsalm. Er wird von königlichen Gebeten (Ps 18 und Ps 20, Ps 21) gerahmt. Die ganze Komposition weist eine konzentrische Struktur auf.⁷²⁰

Durch den Kontext werden im Psalter das Königtum und die Frömmigkeit (Loyalität gegenüber Gott, Tora-Liebender) mehr betont als in den Samuelbüchern. David wirkt stärker als vorbildhafter, herausragender Mensch. Gerahmt von Bittgebeten und anderen königlichen Psalmen, als Teil einer zehn Texte umfassenden Komposition hat der Themenkomplex »Gewalt« eine eher untergeordnete Rolle, verglichen mit dem Schlussteil der Bücher Samuels. Dort wird durch die intertextuellen Verknüpfungen und durch den narrativen Rahmen ein ambivalenteres und kriegerischeres Bild von David gezeichnet. Dabei liegt der Fokus auch stärker auf der Person David als im Kontext des Psalters.

1.8 Poetische Texte inmitten von narrativen Texten

In einem ersten Schritt werden die poetischen Stilmittel, die 2 Sam 22 prägen, in aller Kürze vorgestellt um dann weiter zu fragen, warum dieser eindeutig poetische Text inmitten einer Erzählung steht und was dies an seiner Wirkung verändert.

715 Vgl. B. Weber, Werkbuch 2001 (s. Anm. 671).

716 Vgl. K.-P. Adam, Held 2001 (s. Anm. 673).

717 Vgl. A. Ross, A Commentary on the Psalms. Volume 1 (1–41), Grand Rapids, Mich. 2011.

718 Die Bezeichnung »Knecht JHWHs« findet sich in Ps 18,1, nicht aber in der Fassung von 2 Sam 22.

719 Vgl. B. Weber, Werkbuch 2001 (s. Anm. 671).

720 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

1.8.1 Poetische Stilmittel und ihre Wirkung

2 Sam 22 ist mit Parallelismen strukturiert, es finden sich aber auch Alliterationen, Sprachspiele mit dem ähnlichen Klang von Worten, Merismen, versübergreifende chiasmische Strukturen, Metaphern und eine rhetorische Frage. Die poetischen Stilmittel machen den Charakter des Textes aus und unterstützen den Inhalt. Jan Fokkelman geht sogar so weit zu sagen, dass wir einen poetischen Text nur dann richtig verstehen, wenn wir auch verstehen, wie er zu uns spricht.⁷²¹

Der Parallelismus kann ein Ganzes durch Nennung der Teile oder zumindest zweier typischer Komponenten plastisch beschreiben. Durch die Verbindung von zwei Aspekten oder Perspektiven wird ein plastischer und dynamischer Effekt erreicht (vgl. auch Personenwechsel). Mit der Stilfigur des Parallelismus wird also ein dynamischer Erkenntnisraum aufgemacht, in dem eine Sache mit ihren Beziehungen und in ihrer Plastizität zum Ausdruck kommen kann.⁷²² Diese Multiperspektivität wird m. E. nicht nur in den Parallelismen sichtbar, sondern auch in der Struktur von Texten. Von meinem Forschungsinteresse an Gewalt kommend sehe ich zwei Perspektiven auf Gewalt und eine Reflexion über deren Rechtfertigungsstrategien. Der erste Teil widmet sich dem kriegerischen Kommen Gottes und seiner Rettergewalt, der Mittelteil reflektiert über die Gerechtigkeit und der dritte Teil lenkt den Fokus auf die menschliche Gewalt. Der erste und der dritte Teil entsprechen einander wie die zwei Elemente eines Parallelismus.

Ähnlich wie den Parallelismus erklärt Wagner das Phänomen des Personenwechsels. Der abrupte Wechsel in der Perspektive wurde in der Exegese oft literarkritisch erklärt. Wagner deutet dieses Phänomen als Stilfigur. Der Personenwechsel kann nicht nur in der alttestamentlichen Poesie beobachtet werden, sondern ist ein im ganzen Alten Orient verbreitetes Stilmittel. Wenn der Personenwechsel bzw. der Wechsel in der Anrede (2./3. Pers.) ein poetisches Phänomen ist, stellt sich die Frage, was dieser leistet. Wagner sieht darin die Gelegenheit eines bewussten Perspektivenwechsels, »der es ermöglicht, die angeredete und die sprechende Person aus zweierlei Blickwinkel wahrzunehmen«.⁷²³ Die Lesenden werden durch diese kunstvolle Konstruktion dazu angehalten, verschiedene Blickwinkel einzunehmen. Es können dadurch auch Nähe und Distanz ausgedrückt werden bzw. in den Psalmen kann es den Übergang vom Reflektieren zum Beten kennzeichnen. Der Personenwechsel hat eine ähnliche Funktion wie der Parallelismus. Es werden verschiedene Aspekte, Blickwinkel zusammengestellt,

721 Vgl. J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses (SSN)*, Assen Maastricht 1990.

722 Vgl. A. Wagner, *Beten* 2008 (s. Anm. 29).

723 A. Wagner, *Beten* 2008 (s. Anm. 29) S. 232.

sodass ein perspektivischer »Zweiklang« entsteht.⁷²⁴ In 2 Sam 22 ist beispielsweise in V3, aber auch in V29 ein Personenwechsel zu finden. Gott wird als Retter in »Du«- und »Er«-Perspektive wahrgenommen. Diese beiden Verse sind auch wichtige Verbindungen innerhalb des Psalms. So schafft V3 mit V49 eine Klammer, und V29 schlägt die Brücke zur Theophanie. Auffällig ist auch, dass ab V26 vermehrt die Du-Anrede für Gott steht. Es scheint, als kommt der Beter vom passiven Gerettet-Werden, über das Reflektieren über Gott und seine Gerechtigkeit hin zum Gebet, zur Du-Anrede. Es zeigt sich also im Verlauf des Textes eine Bewegung vom Reflektieren hin zum Beten.

In 2 Sam 22 lassen aber sich auch auf der lautlichen Ebene einige Sprachspiele entdecken. Weber weist darauf hin, dass durch Reim bzw. den gleichen Klang von Worten in poetischen Texten ein Zusammenhang assoziiert wird. Je näher sich die beiden Worte stehen, desto stärker wird von Lesenden oder Hörenden diese Verbindung wahrgenommen.⁷²⁵ Manche Verse von 2 Sam 22 (z. B. V2–3) werden durch den »i«-Laut geprägt. Diese Häufung ist vor allem dem häufigen Vorkommen von »mein« geschuldet. »Our poem bristles with morphemes for ›me‹.«⁷²⁶ Fokkelman zählt insgesamt 91 »mein«.⁷²⁷ Dieser Umstand macht es für Lesende einfach, in den Text einzusteigen und sich mit dem Beter-Ich zu identifizieren.

Ein besonderes Interesse dieser Arbeit liegt auf den Metaphern. Sprachbilder haben eine starke Wirkung auf uns. Jost weist darauf hin, dass die körperliche Reaktion des Menschen auf Bilder, Geschichten und Erinnerungen durch verschiedene Studien belegt ist. So können sie direkt unsere Muskeln und damit unser Nervensystem beeinflussen.⁷²⁸ Diese Wirkung ist aus alltäglichen Situationen bekannt.⁷²⁹ Da durch verschiedene Sprachbilder unterschiedliche Reaktionen evoziert werden, ist es m. E. lohnenswert zu fragen, welche Metaphern der Text verwendet und welche nicht. Kirsten Nielsen⁷³⁰ bemerkt beispielsweise, dass der Text viele apersonale Bilder für Gott anbietet. Diese, die ihn als Fels, als Burg oder als Horn bezeichnen, sind sozusagen der »Sicherheitszaun« um die Gottheit, damit sie nicht zu sehr vermenschlicht wird und immer deutlich bleibt, dass Gott

724 Vgl. A. Wagner, *Beten* 2008 (s. Anm. 29).

725 Vgl. B. Weber, *Towards a Theory of the Poetry of the Hebrew Bible. The Poetry of the Psalms as a Test Case*, in: *Bulletin for Biblical Research* 22 (2012) 157–188.

726 J. P. Fokkelman, *Narrative* 1990 (s. Anm. 721) S. 344.

727 Vgl. J. P. Fokkelman, *Narrative* 1990 (s. Anm. 721).

728 Vgl. R. Jost, *Debora* 2004 (s. Anm. 340).

729 Wenn einem jemand von einem besonders schmerzhaften Zahnarztbesuch berichtet, greift man sich möglicherweise auch unwillkürlich an die Wange, verkrampft den Nacken und verzieht das Gesicht.

730 Vgl. K. Nielsen, *Metaphorical Language and Theophany in Psalm 18*, in: P. van Hecke/A. Labahn (Hrsg.), *Metaphors in the Psalms (BETHL CCXXXI)*, Leuven 2010, 197–207.

der ganz Andere ist.⁷³¹ Warum diese klare Unterscheidung von Gott und Mensch gerade in diesem Psalm von großer Bedeutung ist, liegt möglicherweise am Phänomen der Gewalt. Göttliche Gewalt ist anders als menschliche, hier gibt es Unterschiede in der Rolle, der Mächtigkeit und der Ausführung. Durch die apersonalen Metaphern für Gott am Beginn des Textes (als Leseanleitung), wird man darauf vorbereitet, dass Gott anders ist und anders handelt als der Mensch.

1.8.2 Ein Psalm inmitten einer Erzählung

»[...] where a narrative text suddenly turns into poetry, we have a marker that tells us to be the most attentive to the message and to the way it is formulated.«⁷³²

Eine Eigenart hebräischer Literatur ist, dass immer wieder Prosa und Poesie vermischt werden. So kann ein biblisches Buch, in dem primär erzählt wird, durch einen poetischen Text unterbrochen werden oder auch umgekehrt eine poetische Schrift narrative Elemente enthalten.⁷³³

»The psalms in narrative context share some unusual features among themselves. Many of these poems occupy thematically climactic and structurally crucial positions in larger blocks of narrative, or even whole books.«⁷³⁴ Claudia Rakel weist darauf hin, dass es besonders nach Errettungserzählungen in der Bibel üblich ist, ein Lied, sei es ein längerer Psalm oder ein kurzes Siegeslied, einzufügen. Dabei verweist sie in erster Linie auf die Siegeslieder, die von Frauen gesungen wurden, doch passt 2 Sam 22 mit dem einleitenden Hinweis von V1 auch genau in dieses Konzept.⁷³⁵ Michael O'Connor untersucht die poetischen Elemente in den Erzähltexten der vorderen Propheten und sieht sie weniger als Unterbrechung der Einheit, vielmehr als »[...] narrative elements in a narrative context«. ⁷³⁶ Dabei fällt vor allem bei den vorderen Propheten auf, dass die poetischen Elemente entweder sehr kurz sind, oder wie 2 Sam 22 sehr lang.⁷³⁷

Dass zu Beginn oder am Ende eines biblischen Buches die Narration durch einen poetischen Text unterbrochen wird, kommt des Öfteren vor, die Samuelbücher bilden aber diesbezüglich eine Besonderheit. Sie haben am Anfang *und*

731 Vgl. K. Nielsen, *Metaphorical* 2010 (s. Anm. 730).

732 K. Nielsen, *Metaphors and Biblical Theology*, in: P. van Hecke (Hrsg.), *Metaphor in the Hebrew Bible* (BETHL CLXXXVII), Leuven 2005, 263–273 S. 266.

733 Vgl. J. W. Watts, *Psalm 1992* (s. Anm. 687).

734 J. W. Watts, *Psalm 1992* (s. Anm. 687) S. 11.

735 C. Rakel, *Die Feier der Errettung im Alten Testament als Einspruch gegen den Krieg*, in: I. Fischer/C. Marksches (Hrsg.), *Das Fest* (JBTh 18), Neukirchen-Vluyn 2003, 169–201.

736 M. O'Connor, *War and Rebel Chants in the Former Prophets*, in: A. B. Beck (Hrsg.), *Fortunate the Eyes that See. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Seventieth Birthday*, Grand Rapids Mich 1995, 322–337 S. 323.

737 Vgl. M. O'Connor, *War* 1995 (s. Anm. 736).

am Ende einen Psalm, sozusagen eine poetische Rahmung um das Buch. Das Gebet der Hanna in 1 Sam 2 handelt vom befreienden Eingreifen Gottes und seiner Macht, die menschlichen Verhältnisse umzukehren. Dieser poetische Text geht nicht in der Geschichte Hannas auf, sondern fungiert vielmehr als Leseanweisung für das gesamte Buch.⁷³⁸ Dieses Phänomen ist parallel zu anderen Werken der vorderen Propheten. So wird gerne mit dem Gebet einer Frau (Debora, Hanna) begonnen und dem Gebet eines Mannes (Jesaja, David) geendet.⁷³⁹

2 Sam 22 ist anders in den Kontext eingebaut als 1 Sam 2. Das Lied der Hanna kann mit Steins als »poetische Fortsetzung« der Erzählung gesehen werden, während 2 Sam 22 zu einem kunstvoll gestalteten Schlussteil (2 Sam 21–24) gehört und ein Teil dieser Komposition ist.⁷⁴⁰ Beck zeigt: Das Königsbild des Textes, die auf die Situation Hannas nicht zutreffenden Elemente sowie die Tatsache, dass der Erzähltext nahtlos anschließt und die Formelemente in kein Gattungsschema passen, sind Hinweise darauf, dass der Text (wie auch 2 Sam 22) über die Funktion eines schlichten Liedes hinausgeht. Beide Texte verfolgen eine Theologie. Beck geht sogar so weit, das Lied der Hanna als »protomessianisch« zu bezeichnen.⁷⁴¹ Satterthwaite sieht die beiden Texte als hermeneutischen Schlüssel für die Samuelbücher und ist auch der Ansicht, dass darin messianische Hoffnungen sichtbar werden (vgl. 2 Sam 22,51). Das Lied der Hanna blickt voraus, das Lied Davids zurück. Alle drei poetischen Texte der Samuelbücher (1 Sam 2; 2 Sam 22; 23) sind zudem durch Stichworte und Themenkomplexe verbunden.⁷⁴² Gray verweist in diesen Zusammenhang auf James Watts, der diese Verbindungen und die theologische Klammer der Texte herausarbeitet. Dadurch wird seiner Ansicht nach deutlich, dass Gottes Vorhaben durch David verwirklicht werden. Im Schlussteil der Samuelbücher, den Kapiteln 21–24, nimmt der Psalm eine zentrale Stellung in der chiasmatischen Anordnung der Texte ein. Watts greift die Orte von V2 und V3 auf und bringt sie mit den Verstecken und Schutzorten der Davidgeschichte in Verbindung. Dabei verweist er auf 1 Sam 22,4–5; 23,14.19.25.28f; 24,23. Gray stellt die Erkenntnisse von Watts, die Stichwortverbindungen zu 1 Sam 2, übersichtlich in einer Tabelle dar.

738 Vgl. G. Steins, Geschichte, die im Rahmen bleibt. Kanonische Beobachtungen zu 1 Sam 2 und 2 Sam 22f, in: E. Ballhorn/G. Steins (Hrsg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen, Stuttgart 2007, 198–211.

739 Vgl. M. O'Connor, War 1995 (s. Anm. 736).

740 Vgl. G. Steins, Geschichte 2007 (s. Anm. 738).

741 Vgl. M. Beck, Messiaserwartung 2006 (s. Anm. 668).

742 Vgl. P. E. Satterthwaite, David in the Books of Samuel. A Messianic Hope?, in: P. E. Satterthwaite/R. S. Hess/G. J. Wenham (Hrsg.), The Lord's Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts (Tyndale House Studies), Carlisle, U.K. 1995, 41–65.

1 Sam 2	2 Sam 22/Ps 18	
1	3	Horn
1	3	Rettung
2	3, 32, 47	Fels
2	32	Unvergleichlichkeitsformel
4–5, 8	28	Erhöhung der Armen
9	34, 37	Bewahrung der Schritte
10	14	Donnern im Himmel
10	40, 49, 51	Gott gibt seinem König Stärke, erhöht sein Horn

Abbildung 7: Stichwortverbindungen 1 Sam 2 und 2 Sam 22⁷⁴³

Auch Simon stellt einen Vergleich der beiden Texte zusammen und erstellt dabei eine noch detailreichere Tabelle. Dabei entdeckt er 36 Begriffe, die beide Texte verbinden.⁷⁴⁴

Satterthwaite⁷⁴⁵ ist der Ansicht, dass in den Samuelbüchern durch die Narration, aber auch durch die poetischen Stücke die Spannung zwischen dem messianischen Ideal und Davids tatsächlichem Leben und seinen Handlungen aufgebaut wird. Diese Spannung wird nicht einfach gelöst oder geglättet, sondern den Lesenden präsentiert. Alle drei Texte fungieren zudem als Fokussierung der auch im Narrativ wichtigen Themen.⁷⁴⁶ Die Schlusskomposition der Samuelbücher soll also keinesfalls als Nachtrag oder loses, schwer einzufügendes Material gewertet werden. Gerade durch die Verbindung der beiden Psalmen wird sichtbar: Hinter dieser Anordnung steht ein Konzept. Steins sieht in den hymnischen Texten quer durch die Bibel ein einheitsstiftendes Moment. Sie bauen seiner Ansicht nach eine hermeneutische Leitperspektive auf, die den Sieg Gottes über die Todesmächte zur Grundbotschaft hat.⁷⁴⁷

Der Psalm ist ein kleiner Kommentar zu den vorangehenden Geschichten, der Akzente setzt. Gottes alleinige Macht wird stärker betont und die Gerechtigkeit und Frömmigkeit von David herausgestellt. Im näheren Kontext des Schlussteils fällt auf, dass die Darstellung Davids weniger ruhmreich gestaltet ist. Davids Macht und Größe wird etwas zurückgenommen, er braucht die Hilfe seiner Helden. »Die Bedeutung des Kriegers und Königs David wird zugunsten des Königtums Gottes zurückgenommen.«⁷⁴⁸ Durch die Gestaltung des Schlussteils wird David auch mit Mose parallelisiert. Schon Timo Veijola meinte: »Die Par-

743 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

744 Vgl. L. T. Simon, Identity 2000 (s. Anm. 699). Tabelle siehe S. 247–248.

745 Vgl. P. E. Satterthwaite, David 1995 (s. Anm. 742).

746 Vgl. P. E. Satterthwaite, David 1995 (s. Anm. 742).

747 Vgl. G. Steins, Geschichte 2007 (s. Anm. 738).

748 G. Steins, Geschichte 2007 (s. Anm. 738) S. 206.

allelisierung beider Figuren ist mit Händen zu greifen.«⁷⁴⁹ Nur von David und Mose (Dtn 32 und 33) ist ein Loblied und das »geistliche Vermächtnis«, wie Steins es nennt, in einer Abfolge überliefert. Dabei fällt auf, dass sowohl der Einleitungsvers als auch das Stichwort »Fels« als Bezeichnung für Gott eine klare Verbindung zwischen den beiden Texten herstellen. Pointiert formuliert Steins, dass David zum Mose der Geschichtsbücher wird.⁷⁵⁰

2 Sam 22 und 1 Sam 2 haben viele Verbindungen. Schon im Aufbau zeigt Steins Parallelen zwischen den beiden Texten auf. Weiters sind an beiden Psalmen Theozentrik, messianische Züge, die Betonung des Rettungshandelns Gottes sowie Stichwortverbindungen zu beobachten.⁷⁵¹

Watts⁷⁵² weist auf einige auffällige Verknüpfungen zwischen 2 Sam 22 in dem Schlussteil der Samuelbücher, also in den Kapiteln 21–24 hin. So ist die viermal vorkommende Gottesmetapher Fels durch das Stichwort צור mit den hingehrichteten Körpern der Söhne Sauls verbunden (2 Sam 21,10). Weiters fällt die Bezeichnung Davids als Lampe Israels im Appendix auf, in 2 Sam 22 nennt David JHWH »meine Lampe«. מְצֹדֶה, die Burg oder Bergfestung, kommt sowohl in 2 Sam 22 als Bild für Gott vor als auch in 2 Sam 23,14 als Schutzort für David. Watts räumt selbst ein, dass die Stichwortverbindungen eher minimal sind, möchte aber darauf hinweisen, dass für diese Lexeme durch die mehrmalige Verwendung ein tieferer Sinn entworfen wird.

Der Schlussteil der Samuelbücher ist von einem ambivalenten Davidbild geprägt. Das greift der Psalm allerdings nicht auf, hier wird der überragende göttliche Beistand für David besungen. David wird als göttlich legitimierter Held dargestellt. »[...] the psalm makes explicit the divine causality behind of all of David's successes [...]«. Es soll gezeigt werden, dass es nicht Kriegsglück war, das David auf den Thron Israels brachte, sondern seine einmalige Gottesbeziehung, und somit Gott selbst der ist, der ihn zum König über Israel gemacht hat.

2 Sam 22 ist mit den Erzähltexten der Samuelbücher verbunden. So sind die Gottesbezeichnungen in den Versen 2–4 (Fels, Burg) Zufluchtsorte Davids auf der Flucht vor Saul (1 Sam 22,4–5; 23,25.28; 24,2.23). Das rechte Verhalten Davids ist durch eine Formulierung eng mit 1 Sam 26,23 verbunden.⁷⁵³

Wie auch andere Psalmen im narrativen Kontext hat 2 Sam 22 keine Rolle im Plot, die Handlung wird durch den Text nicht vorangetrieben. Dieser wirkt nicht aus dem Narrativ »herausgewachsen«, sondern Prosa und Poesie wurden nebeneinander gestellt. Es gibt Anspielungen auf den näheren (Schlussteil) und

749 T. Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (AASF), Helsinki 1975 S. 122.

750 Vgl. G. Steins, *Geschichte* 2007 (s. Anm. 738).

751 Vgl. G. Steins, *Geschichte* 2007 (s. Anm. 738).

752 Vgl. J. W. Watts, *Psalm* 1992 (s. Anm. 687).

753 Vgl. J. W. Watts, *Psalm* 1992 (s. Anm. 687).

weiteren Kontext (Samuelbücher), aber weniger explizite Verweise auf das Narrativ als beispielsweise in Ex 15.⁷⁵⁴

1.8.3 David, Hanna, Mose und Jakob

Durch die Übernahme des Textes in die Samuelbücher und die danach folgenden »letzten Worte« in Kapitel 23 wird eine Verbindung zu dem Schlussteil der Mosebücher aufgebaut bzw. eine Parallelisierung von Mose und David hergestellt. Denn auch am Ende des Deuteronomiums stehen Lied (Dtn 32) und letzte Worte (Dtn 33) nacheinander. David und Mose nehmen mit einem Lied und einem Testament Abschied und runden damit auch kompositionell die jeweiligen Bücher ab. Einen weiteren kleinen Hinweis auf die Parallelisierung von Mose und David sieht Adam in der Verwendung von מָשַׁח als Rettungsverb in V17. Dieses Verb erinnert an den Namen Mose und damit auch an die Geschichte seiner Namensgebung in Ex 2,10.⁷⁵⁵ David und Mose werden aber auch durch weitere Elemente verbunden. Die Bezeichnung »Knecht JHWHs« wird unter den Königen nur auf David angewandt. Dieser Ehrentitel verbindet ihn mit Mose und Josua.⁷⁵⁶ Zakovitch⁷⁵⁷ weist auf die Bezeichnung beider als »Mann Gottes« in Dtr 33,1 und 2 Chr 8,14 hin sowie auf die Tatsache, dass etwas, was ihnen verheißen wurde, jemand nach ihnen tun wird. Mose darf das verheißene Land nur sehen, kann es aber selbst nicht mehr betreten, und David baut den Tempel nicht selbst, sein Sohn Salomo wird dies für ihn tun. Beide hinterlassen der Tradition nach fünf wichtige Bücher, die Tora und die fünf Bücher der Psalmen. Die Masora Magna verweist auch auf die Einleitung der beiden Lieder durch die Formulierung $\text{אֵת דְּבָרֵי הַשִּׁירָה}$ (Dtn 21,30 und 2 Sam 22,1 bzw. Ps 18,1).⁷⁵⁸ Die Liste der Parallelen zwischen den beiden Männern könnte man noch fortführen. Interessanter als weitere Aufzählungen ist die Frage nach dem Effekt dieser Elemente. Zakovitch⁷⁵⁹ fragt sich, ob durch diese Verbindungen Mose als zweiter David gezeichnet wird oder David als zweiter Mose. Für ihn steht fest, dass vor allem das Buch der Psalmen und die Bücher der Chronik die Gemeinsamkeiten der beiden stärken. Auch Beck⁷⁶⁰ verweist auf die Verbindung der poetischen Texte der Samuelbücher und der Tora, allerdings geht er von 1 Sam 2 aus. Das

754 Vgl. J. W. Watts, Psalm 1992 (s. Anm. 687).

755 Vgl. K.-P. Adam, Held 2001 (s. Anm. 673).

756 Vgl. E.-J. Waschke, Mose 2006 (s. Anm. 714). und vgl. T. Veijola, Dynastie 1975 (s. Anm. 749).

757 Vgl. Y. Zakovitch, The Book of Moses within the Book of David, in: I. Müllner/L. Schwienhorst-Schönberger/R. Scoralick (Hrsg.), Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger (HBS 71), Freiburg 2012, 327–337.

758 Vgl. G. E. Weil, Massorah Gedolah. Iuxta Codicem Leningradensem B 19 a (Biblia Hebraica Stuttgartensia I), Romae 1971.

759 Vgl. Y. Zakovitch, Book 2012 (s. Anm. 757).

760 Vgl. M. Beck, Messiaserwartung 2006 (s. Anm. 668).

Lied der Hanna ist nicht nur mit 2 Sam 22 verbunden, sondern auch mit Ex 15 und Dtn 32. Die Davidzeit wie auch die Mosezeit werden von zwei bedeutenden Liedern gerahmt. »Den vier Psalmen ist somit gemeinsam, dass ihnen an einem neuen Verständnis der Erzählungen der Gründergestalten Mose und David gelegen ist.«⁷⁶¹ Beck weist auf sieben Gemeinsamkeiten der vier Texte hin:

1. Das Handeln Gottes übertrifft das der Menschen
2. Gott belohnt die, die auf Gottes Wegen gehen, und bestraft die Frevelhaften
3. Gott rettet vor den Feind/inn/en
4. Gott ist einzig
5. Die Einzigartigkeit Gottes wird mit dem Bild des Felsens beschrieben
6. Gott hat die Macht über Leben und Tod
7. Die Macht Gottes ist weder räumlich noch zeitlich begrenzt

Neben den Unterschieden der Texte, die ihre je eigene Prägung besitzen, sind durchaus viele inhaltliche und auch lexematische Verbindungen festzustellen.⁷⁶²

Die Gemeinsamkeiten, wie Beck sie aufzählt, wirken etwas allgemein. Man könnte sich fragen, ob diese nicht auch auf viele andere Texte des Psalters zutreffen. Darum möchte ich noch hinzufügen, dass es auch Stichwortverbindungen gibt, die diesen Zusammenhang der Texte unterstützen. Tatsächlich trifft es nicht nur diese vier Texte, sondern m.E. lassen sich auch bemerkenswerte Verbindungen zum sogenannten Jakobssegens in Gen 49 ziehen. Dort findet sich ebenfalls ein poetischer Text inmitten einer Narration, der den Erzählkreis um eine wichtige biblische Gestalt, nämlich Jakob abschließt. Aber nicht nur diese formale Ähnlichkeit verbindet den Text mit 2 Sam 22, sondern auch einige Stichworte. So erinnert der Nacken der Feinde in Gen 49,8 an V41, die Streifschar in V19 an den V30, genauso wie »Josef der Stier« in V22. Die Hirschkuh in Gen 49,21 lässt an V34 denken und die Verbindung von Bogen und Arm in Gen 49,24 an den V35.

Durch Gen 49, Dtn 32 und 2 Sam 22 werden jeweils drei Erzählkreise dreier bedeutender Hirten des Volkes abgeschlossen. Jakob kann auf seine Familie blicken, seine Söhne, welche die zwölf Stämme Israels begründen. Mose blickt auf die Volkswerdung durch die Rettungstat Gottes und den Weg zum verheißenen Land. David verwirklicht das Königtum so, dass aus seinem Haus lange nach ihm noch der Messias erwartet wird. Es scheint gewisse Verbindungslinien zwischen den poetischen Texten, die in narrative Kontexte eingebettet sind, zu geben. Sie alle markieren wichtige Punkte in den Geschichten, seien es nun Anfangspunkte, Wendepunkte oder Endpunkte.

761 M. Beck, *Messiaserwartung* 2006 (s. Anm. 668) S. 246.

762 Vgl. M. Beck, *Messiaserwartung* 2006 (s. Anm. 668).

Verbindungen gibt es aber auch zu anderen poetischen Texten der Bibel. So bieten beispielsweise der Ps 144 und Hab 3 besonders viele und teilweise auch eindeutige Verweise auf 2 Sam 22.

1.8.4 David als Sänger des Liedes

Das Bild Davids als Psalmist, Sänger, Dichter und Musiker ist das Ergebnis von mehreren Motiven. Noll weist darauf hin, dass in den Geschichten vom Buch Genesis bis zu den Königsbüchern relativ selten von Personen gesagt wird, dass sie ein Lied (הִיָּדָה) singen. David wird dadurch mit Mose, Debora, Salomo und den israelitischen Frauen, die Saul und ihm ein Siegeslied singen (1 Sam 18,6 ff) in Verbindung gebracht. Da Lieder in diesen Erzählungen selten sind, wecken sie bei Lesenden die Aufmerksamkeit.⁷⁶³ David wird durch dieses Lied ein weiteres Mal als Psalmendichter dargestellt. Im Laufe der biblischen Geschichte haben sich verschiedene Davidbilder herausgebildet:

»das sagenhafte Bild des geschichtlichen David, das szenische Denkmal Davids mit der Laute und als Totenkläger, das Monumentalbild der Königspsalmen, das hohepriesterliche Bild, das Idealbild des Beters und Sängers der Psalmen und das Heiligenbild des göttlich inspirierten Propheten.«⁷⁶⁴

Verschiedenste Aspekte Davids arbeitete auch Brueggemann heraus. Dabei stellt er fest, dass David Lesende immer wieder herausfordert, umtreibt und zur Identifikation einlädt. Die Geschichten um David sind prägende Narrationen für Israel. Nur die Gestalt des Mose ist ähnlich prägend wie David.⁷⁶⁵

Der Psalm zeichnet David als Gerechten und als erfolgreichen Krieger. Watts weist darauf hin, dass man indirekt darauf schließen könnte, David sei ein unvergleichlicher Angeber, wenn er sich selbst so darstelle. Dieser Effekt tritt beim Lesen des Psalms jedoch nicht ein, da nicht David, sondern Gott für die Stärke und die militärischen Erfolge Davids verantwortlich ist. Der Psalm glorifiziert David, während der Erzähltext des Schlussteiles ein sehr ambivalentes, teilweise auch negatives Davidbild zeichnet.⁷⁶⁶

763 Vgl. K. L. Noll, *Faces* 1997 (s. Anm. 706).

764 K. Seybold, *David* 2003 (s. Anm. 667) S. 160.

765 Vgl. W. Brueggemann, *David's Truth in Israel's Imagination and Memory*, Minneapolis, Minn. ²2002.

766 Vgl. J. W. Watts, *Psalm* 1992 (s. Anm. 687).

1.9 Narrative Elemente in der Poesie

Psalmen und andere poetische Texte erzählen Geschichten, sie bauen einen Spannungsbogen auf, lassen Lesende etwas über Gottes Taten erfahren, »mitfiebern« und neugierig werden, wie es weitergeht. Wallace ist der Ansicht, dass sogar der Psalter als Ganzes bzw. auch die einzelnen Bücher des Psalters einen narrativen Effekt entfalten.⁷⁶⁷

In seinem Werk »Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament« fasst sich Seybold intensiv mit den verschiedensten Ausprägungen hebräischer Erzählkunst. Unter anderem beschäftigt er sich in einem Kapitel mit Erzählungen in Versform. Zu diesen Texten zählt er neben Ri 5, Ex 15 und Ps 78 auch Ps 18; 29 und 40. Als Kriterien für seine Auswahl nennt er: kettenbildende Narrativformen, Ereignisfolge in der Vergangenheit und Signale für eine Erzählfunktion des Textes.⁷⁶⁸ Schon Gutbrod macht darauf aufmerksam, dass gerade im Vergleich mit Ps 18 auffällt, dass in 2 Sam 22 eine »dritte Zeitform« verwendet wird. Das Imperfekt konsekutiv wird verwendet, um historische Geschehnisse zu beschreiben. Somit zeigt auch 2 Sam 22 die Tendenz, eine Geschichte zu erzählen.⁷⁶⁹ Generell waren im Alten Orient Geschichten in Versform weit verbreitet. Das wohl bekannteste Beispiel für die lyrische Epik ist das Gilgamesch Epos. Biblisch gibt es keine vergleichbaren Beispiele lyrischer Epik in dieser Länge. Poesie wurde in biblischer Literatur aber nicht nur für Lieder verwendet, sondern auch für prophetische Rede, Sprüche und Orakel oder als Zusammenfassung oder Betonung einer Erzählung.⁷⁷⁰

Seybold sieht in Ps 18 eine Dankliedkomposition, in welche ein Theophaniesalm, also die Verse 8–16, eingefügt wurde. Diese Gewittertheophanie wird als Narrativ mit Konsekutivformen erzählt. Auch im Dankliedteil gibt es vereinzelt narrative Verbalformen (V20.24.25.48).⁷⁷¹

»Narrativität ist eine Form, das menschliche Sein zu erschließen.«⁷⁷² Eine andere Form dies zu tun ist die Poesie. Meiner Ansicht nach treffen sich diese beiden Grundformen der Literatur aber auch und sind nicht gänzlich unterschiedlich. Gedichte und Lieder erzählen von Begebenheiten (dies wird beson-

767 Vgl. R. E. Wallace, *The Narrative Effect of Book IV of the Hebrew Psalter* (Studies in Biblical Literature 112), New York, 2007.

768 Vgl. K. Seybold, *Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament* (Poetologische Studien zum Alten Testament Bd. 2), Stuttgart 2006.

769 Vgl. K. Gutbrod, *Gutbrod Buch* (s. Anm. 665).

770 Vgl. F. W. Dobbs-Allsopp, *Poetry of the Psalms*, in: W. P. Brown (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Psalms* (Oxford Handbook), Oxford 2014, 79–98.

771 Vgl. K. Seybold, *Poetik 2006* (s. Anm. 768).

772 D. Erbele-Küster, *Narrativität*. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/37118/>, in: M. Bauks/K. Koenen (Hrsg.), *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet. WiBiLex*, Stuttgart 2007ff.

ders in Balladen sichtbar), und manche Erzähltexte sind so formuliert, dass sie fast schon poetisch wirken.

1.10 Gliederung des Textes

Textgliederungen scheinen auf den ersten Blick oft sehr neutral und objektiv, doch ist hinter vielen, möglicherweise allen, immer schon das Forschungsinteresse zu sehen. Insofern ist es interessant zu beobachten, welche Gliederungen vorgenommen und welche Schwerpunkte gesetzt wurden. Meine eigene Gliederung aus meiner Forschungsfrage nach der Gewalt wird am Ende des Kapitels vorgestellt. Dabei wird, wie durch die Darstellung der Übersetzung schon sichtbar wurde, die masoretische Verseinteilung ernst genommen und als Feingliederung gebraucht. Dies ist nicht selbstverständlich; so geht beispielsweise Fokkelman von »53 true verses«⁷⁷³ aus und nicht von der masoretischen Versgliederung.

Wie Trompelt bin auch ich der Ansicht, dass »die biblischen Akzente als integraler Bestandteil des masoretischen Textes wahr- und ernst genommen werden«⁷⁷⁴ wollen. Er verweist zudem darauf, dass schon die klassischen Rabbinen die Akzente wichtig nahmen und in ihnen eine bedeutende Hilfe zum Verständnis des Textes sahen. Weiters haben die Akzente natürlich syntaktische Funktionen und legen so auch die Leseweise des Textes fest. Die Bedeutung des masoretischen Akzentsystems sollte demnach nicht voreilig unterschätzt werden.⁷⁷⁵ Nicht jedem einzelnen Akzent kann Beachtung geschenkt werden. Der Sof Pasuq und der Atnach werden immer berücksichtigt, weitere Akzente werden an besonderen Stellen einbezogen.

»Gliederungen sind der Atem eines Textes. Sie geben ihm Struktur, Rhythmus, Leben.«⁷⁷⁶ Form und Inhalt entsprechen einander. Deshalb ist es m. E. lohnend, sich mit dem Aufbau des Psalms auch intensiv auseinanderzusetzen. Die Länge des Textes erschwert es, den Grundaufbau zu erkennen. Einzig Stolz findet, dass der Aufbau »leicht überschaubar« ist, und gliedert den Text ganz einfach in V2–4 Lob, V5–46 Hauptteil und V47–51 Lob.⁷⁷⁷ Je nachdem welche Maßstäbe (Gattung,

773 J. P. Fokkelman, *Narrative* 1990 (s. Anm. 721) S. 333.

774 K. Trompelt, *Das Textgliederungssystem der biblischen Akzente*, in: J. Heil/D. Krochmalnik (Hrsg.), *Jüdische Studien als Disziplin – die Disziplinen der Jüdischen Studien. Festschrift der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg 1979–2009* (Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg Bd. 13), Heidelberg 2010, 333–353 S. 353.

775 Vgl. K. Trompelt, *Textgliederungssystem* 2010 (s. Anm. 774).

776 J. Oesch, *Formale und materiale Gliederungshermeneutik der Pentateuch-Handschriften von Qumran*, in: A. Lange/M. Weigold/J. Zsengellér (Hrsg.), *From Qumran to Aleppo. A Discussion with Emanuel Tov about the Textual History of Jewish Scriptures in Honor of His 65th Birthday* (FRLANT Bd. 230), Göttingen 2009, 81–122 S. 81.

777 Vgl. F. Stolz, *Buch* 1981 (s. Anm. 682).

Metrik, Perspektiven, ...) angelegt werden, lassen sich, wie auch der Forschungsüberblick zeigt, sehr verschiedene Gliederungen finden. Da die beiden Psalmen in ihrem Aufbau keine Unterschiede aufweisen, beziehe ich hier auch Gliederungen zu Ps 18 in die Diskussion mit ein.

Aus formkritischer Perspektive wird der Text in zwei Teile geteilt, nämlich V1–31 und V32–51. Die Verse 1 und 51 werden oft noch als spätere Zusätze abgetrennt und die Verse 21–25 als deuteronomistische Hinzufügung gesehen.⁷⁷⁸

Die meisten Exeget/inn/en gliedern den Psalm nach thematischen Gesichtspunkten. Es wäre anzunehmen, dass sich daraus sehr ähnliche Strukturen ergeben müssten, doch die Gliederungsvorschläge variieren sehr stark in Versgrenzen sowie in der Anzahl der Teile (3–24). Relative Einigkeit findet sich nur bei Überschrift, Aufgesang (V2–3) und Abgesang (V50–51).

Steins⁷⁷⁹ bezeichnet den Aufbau des Textes als Triptychon. Im Zentrum des Textes sieht er die Verse 21–32 (Weg JHWHs: Lehre für die Frommen), die von zwei Rettungserzählungen (V5–20 und V33–46) gerahmt werden.

Hans-Joachim Kraus gliedert den Hauptteil des Textes in vier Abschnitte:

- V2–3 Lobpreisender Aufgesang
- V4–20 Erzählung der großen Rettungstat Gottes
- V21–27 Gedanken zur Frage: Warum rettet Jahweh?
- V28–35 Geheimnis der wunderbaren Kraftzuwendung
- V36–49 neue Erzählung vom Wunder der Errettung⁷⁸⁰

Fokkelman konzentriert sich auf die poetische Gestalt des Textes. Der MT, der aus 365 (!) Worten besteht, lässt sich seiner Einteilung nach in 110 Kola, 53 Verse und 24 Strophen gliedern. An drei Stellen formen je zwei Strophen gemeinsam eine Stanze.⁷⁸¹

Kuntz hingegen sieht den Psalm als Lied mit zwölf Strophen. Diese sind teilweise sehr unterschiedlich bezüglich ihrer Länge:

- V2–4 Introductory hymnic praise
- V5–7 The desperate peril of the king
- V8–11 Theophanic intervention emphasizing initial unfolding
- V12–13 Theophanic intervention emphasizing divine hiddenness
- V14–16 Theophanic intervention emphasizing its efficacy
- V17–20 The accomplishment of divine deliverance

778 Vgl. H.-J. Kraus/S. Herrmann, Psalmen 1–59 (BK Teilbd. 1), Neukirchen-Vluyn⁵1978 oder G. Hentschel, 2 Samuel 1994 (s. Anm. 664).

779 Vgl. G. Steins, Geschichte 2007 (s. Anm. 738).

780 H.-J. Kraus/S. Herrmann, Psalmen 1978 (s. Anm. 778) S. 285.

781 Vgl. J. P. Fokkelman, Narrative 1990 (s. Anm. 721).

- V21–25 Declaration of the king's righteousness
 V26–31 Declaration of Yahweh's faithful dealings
 V32–37 The king divinely prepared for battle
 V38–43 The king invincible in battle
 V44–46 The king's conquest of the nations
 V47–49 Concluding praise of Yahweh⁷⁸²

Diese Strophen versieht er jeweils mit Überschriften, sodass sich seine Gliederung auch aus thematischen Gesichtspunkten ergibt.⁷⁸³

Zenger verweist auf den konzentrischen Aufbau des Textes und gliedert ihn in fünf Teile.⁷⁸⁴ Auch für Longacre⁷⁸⁵ gliedert sich Ps 18 »naturally« in fünf Strophen:

- V2b–4 Einführung
 V5–25 Episode 1
 V26–32 didaktischer Höhepunkt
 V33–49 Episode 2
 V50–51 Schluss

Er gliedert nach zeitlichen Gesichtspunkten. Der Rahmen und der »didactic peak« sind zeitlos, während die beiden Episoden eine poetische Narration sind, also ein zeitliches Nacheinander erzählen.⁷⁸⁶ Seinen Beobachtungen kann ich mich teilweise anschließen. Auch ich bin der Ansicht, dass der Text von praktisch zeitlosen Aussagen gerahmt wird. In der Mitte des Textes steht die Zeit sozusagen still, da es sich um eine Reflexion handelt. Bei den konkreten Versgrenzen werde ich aber einen anderen Vorschlag machen.

Eine sehr komplexe konzentrische, neunteilige Struktur zeigt Klingbeil auf. Dabei verweist er schon durch die Darstellungsweise auf die Verbindung zwischen den Teilen und deren Parallelität.

782 J. K. Kuntz, Psalm 1983 (s. Anm. 676) S. 4ff.

783 Vgl. J. K. Kuntz, Psalm 1983 (s. Anm. 676).

784 V1 Überschrift

V2b–4 hymnischer Aufgesang

V5–20 Rettungserzählung

V21–30 Reflexion

V31–48 Kampf des Königs

V49–50 hymnischer Abgesang

V51 Unterschrift

vgl. E. Zenger, Danklied des Königs für Rettung und Sieg: Ps 18, in: Ders. (Hrsg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart 2004, 1055–1057.

785 Vgl. R. E. Longacre, Discourse Structure, Verb Forms, and Archaism in Psalm 18, in: Journal of translation and textlinguistics 15 (2006) 35–55.

786 Vgl. R. E. Longacre, Discourse 2006 (s. Anm. 785).

- V1–4 Address: Yahweh and his various epithets
 - V5–7 Affliction: Description and cry for help
 - V8–16 Theophany: Yahweh as God of heaven/warrior
 - V17–20 Deliverance: Yahweh’s active response
 - V21–29 Contemplation: Y’s faithfulness
 - V30–32 Yahweh: Yahweh’s perfection
 - V33–37 The king: Yahweh equips the king for battle
 - V38–46 Victory: King’s victory over his enemies
 - V47–51 Praise: King praises Yahweh’s deliverance⁷⁸⁷

Eine ähnlich komplexe Struktur wie Klingbeil bietet Gray. Sie unterteilt Ps 18 in 10 Einheiten, die insgesamt eine konzentrische Struktur ergeben. Als roten Faden durch den gesamten Text sieht sie das Thema der »Stärke« sowie die räumlichen Metaphern und die Beziehung zwischen Gott und dem König. Zentral in der Mitte des Psalms steht das Thema der Gerechtigkeit.

- A) V2–3 Address of praise to YHWH as strength, rock and deliverer
 - B) V4–7 Trouble: in the depths
 - C) V8–16 Theophany: YHWH as warrior crushing enemies with strength
 - D) V17–20 Deliverance from strong enemy and divine support
 - E) V21–25 Righteousness of the king: grounds for deliverance
 - E¹) V26–28 Righteousness / justice of YHWH
 - D¹) V28–32 Divine gift of strength; trustworthiness of YHWH
 - C¹) V33–42 King as warrior with YHWH’s help, crushing enemies with strength
 - B¹) V44–46 Deliverance from trouble: exaltation over enemies
 - A¹) V47–51 Praise to YHWH as rock and deliverer⁷⁸⁸

Die Gliederung zeigt m. E. gut, welche Grunddynamik Gray in dem Text erkennt. In ihrer Gliederung wird aber leider V43 nicht zugeordnet, dafür V28 zu zwei Teilen. Sie versucht in einem weiteren Schritt herauszuarbeiten, dass der Psalm durchaus als einheitlicher Text gelesen werden kann, und verweist besonders auf die Verwobenheit von V8–16 und V21–32 mit den Bildern und Motiven des Textes. Die Reaktion der Natur auf Gottes Kommen kann als »Vorgeschmack« auf das Ergehen der Feinde/innen gesehen werden, wenn der König in den Kampf zieht. Gottes siegreicher Kampf gegen das Chaos ist Grundlage dafür, dass der König mit Gottes Hilfe siegreich gegen seine Feinde/innen vorgehen kann. Implizit werden im Psalm die Feinde/innen Gottes mit denen des Königs gleich-

787 Vgl. *M. Klingbeil*, Yahweh 1999 (s. Anm. 102).

788 *A. R. Gray*, Psalm 2014 (s. Anm. 156) S. 201.

gesetzt. Die Theophanieschilderung gehört damit zur Kernbotschaft des Psalms und kann nicht einfach als späterer Zusatz herausgenommen werden. Der Mittelteil des Textes unterscheidet sich in Sprache und Stil von den ihn umgebenden Textelementen. Aus diesem Grund wird oft angenommen, dass es sich um einen späteren Zusatz handle. Bei genauerem Hinsehen, so zeigt Gray auf, sind aber trotz Einführung neuer Themen und damit verbunden anderer Lexeme, wichtige Metaphern des Textes hier weitergeführt bzw. kunstvoll verwoben.⁷⁸⁹

Grundsätzlich wird anhand der meisten Gliederungen ersichtlich, dass eine Rahmung mit Aufgesang und Abgesang angenommen werden kann und in der Mitte des Textes ein Reflexionsteil steht. Dieser wird von zwei Erzählungen gerahmt. Wie diese beiden Erzählungen benannt werden bzw. welche Verse welchem der drei Hauptteile zugeordnet werden sollen, bleibt von den jeweiligen Gliederungsmaßstäben abhängig. Diese Grunddynamik des Textes wird aber von vielen Exeget/inn/en sehr ähnlich gesehen.

Bei meiner eigenen Gliederung ist mir wichtig, die poetischen Strukturen ernst zu nehmen und auch auf Stichwortverbindungen zu achten. Durch genaues Beachten dieser beiden Elemente hat sich eine Struktur herauskristallisiert, die nach der masoretischen Verseinteilung drei gleich lange Strophen zu jeweils 10 + 3 Versen ergibt. Die verschiedenen Teile werden nach thematischen Gesichtspunkten benannt, und die Gliederung ist von der Forschungsfrage nach der textlich dargestellten Gewalt gelenkt.

| | | | |
|--|--------|--------|--------|
| Einleitung (Anrede und Notschilderung) | V1–7 | (7) | Rahmen |
| Gottes Kommen zum Kampf | V8–17 | (10) | A |
| göttl. Rettung | V18–20 | (3) | B |
| Rechtfertigung | V21–33 | (10+3) | C |
| Kommen zum Kampf (Mensch) | V34–43 | (10) | A' |
| menschl. Rettung | V44–46 | (3) | B' |
| Schluss (Anrede und Lob) | V47–51 | (5) | Rahmen |

Der Rahmen ist geprägt durch Gottesprädikationen, gleiche Stichworte und die Formulierung, dass Gott rettet »vor dem Mann der Gewalt(taten)«. Zudem ist in beiden Rahmenteilen zuerst eine ausführliche Anrede Gottes zu finden, eine Rettungsnotiz mit dem Stichwort »Feinde« (V4 und V49) und ein »zeitlicher Sprung«. In den Versen 5–7 wird auf die Not zurückgeblickt, in den Versen 50–51 die Perspektive auf die Zukunft erweitert. Neben den beiden rahmenden Teilen »Anrede und Not« und »Anrede und Lob« wird der Text in dreimal 10 + 3 Verse geteilt. Dieses Schema 10 + 3 ergibt sich inhaltlich wie auch durch poetische Gesichtspunkte (besonders gut ersichtlich bei den Versen 31–33). Die Teile A und

789 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

A' sind jeweils Kampfhandlungen bzw. die Vorbereitung dazu. Im ersten Teil ist dies die Schilderung des kosmisch kämpfenden Gottes, im zweiten Teil die des zum Kampf gerüsteten und kämpfenden Menschen. Diesen Beschreibungen werden jeweils zehn Verse gewidmet, sie werden also sehr ausführlich geschildert. Die Teile B und B' sind mit nur drei Versen wesentlich kürzer. In diesen Teilen wird jeweils das Ergebnis der Kämpfe geschildert. Im ersten Teil ist dies die Rettung des Beters, im zweiten der Sieg über die Feinde/innen, bzw. genauer über die Völker, die sich unterordnen müssen. Der Teil B beschreibt die Rettung des Beters vor allen seinen Feind/inn/en und Hassenden. Diese sind im Teil A nicht direkt vorgekommen. Die Perspektive hat sich verändert vom Blick auf den göttlichen Krieger hin zu der Dreierkonstellation: Gott, Beter, Feinde/innen. Der Vers 20b ist bereits eine Überleitung zum Teil C. Die Verse 44–46 (B') ergeben durch die Stichworte »Volk«, »Nationen« und »Söhne der Fremde« lexematisch wie auch thematisch eine eigene kleine Einheit. Der Teil C in der Mitte rechtfertigt das Rettungshandeln Gottes am Menschen und das folgende Gewalthandeln des Menschen. Auch in diesem Teil ist die Struktur 10 + 3 vor allem auch durch Stichwortverbindungen in den Versen 31 und 33 klar ersichtlich. Inhaltlich lässt sich die 10 + 3 Struktur nicht so leicht festmachen. Generell könnte man sagen, dass es in den Versen 21–30 eher um den Menschen und seine Gerechtigkeit geht, während in den Versen 31–33 Gott ganz deutlich in seiner Unvergleichlichkeit im Fokus steht.

Die Teile A und B zeichnen Gott als Krieger, der Teil C stellt eine Reflexion über Gerechtigkeit und Rechtfertigung vom gewaltsamen Eingreifen dar, und die Teile A' und B' zeichnen den Menschen als Krieger.

Auch wenn meine Gliederung offensichtlich durch mein Forschungsinteresse beeinflusst ist, lässt sie sich doch durch textinterne Signale argumentieren und wird, meiner Ansicht nach, dem Psalm in seiner Intention und Grunddynamik auch gerecht. Bei zwei Versgrenzen werden andere Wege als bei den meisten Exeget/inn/en üblich vorgeschlagen. Auf diese soll nun eingegangen werden.

Ich ziehe den ersten Teil, die Theophanie bzw. das Kommen der göttlichen Rettung um einen Vers weiter als die meisten Exeget/inn/en. Die Stichworte der Theophanie sind auch in V17 noch zu finden, weswegen dieser Teil A zugeordnet wird. Die Stichworte, welche die Verbindung stärken, sind: שָׁלוֹחַ (V15), מַיִם (V12). Dass das Element Wasser in der Theophanieschilderung wichtig ist, beobachtet auch Hossfeld. Er grenzt zwar die Theophanie mit den Versen 8–16 ab, doch bemerkt er, dass das Element des Wassers in der Theophanie durchgehend erwähnt wird. Bei den Beispielen dazu führt er auch V17 an.⁷⁹⁰ Weiters weist er auf die Raumkonzeption, die durch das »Oben« Gottes und das »Unten« des Beters geprägt ist, hin und gibt wiederum als einen Beispielsvers V17 an. Genau an

790 Vgl. F.-L. Hossfeld, *Theophanien* 2011 (s. Anm. 661).

diesem Vers wird das Konzept prägnant sichtbar.⁷⁹¹ Stolz trennt ähnlich wie ich das göttliche Rettungskommen und die konkrete Rettung des Menschen. Er weist darauf hin, dass das Kommen Gottes und die Rettung des Beters durch die Bekämpfung der Feinde/innen in den Versen 8–17 in mythischen Bildern beschrieben wird. Ab dem Vers 18 folgt die Rettungsschilderung in »dechiffrierter« Weise.⁷⁹² Mir ist bewusst, dass es auch gute Argumente für eine Trennung zwischen V16 und V17 gibt. Möglicherweise ist dieser Vers auch gewollt als Scharniervers gestaltet, um Übergänge fließend und nicht abrupt zu gestalten.

Viele Exeget/inn/en setzen eine Zäsur zwischen den Versen 32 und 33. Der Vers 32 wird durch die rhetorische Frage bzw. Unvergleichlichkeitsaussage oft als Höhepunkt gesehen. Dass der Vers 32 eine besondere Bedeutung hat, ein Höhepunkt des Textes ist, möchte auch ich unterstreichen, aber ich sehe den Vers verbunden mit den Versen 31 und 33, die offensichtlich bewusst einen Rahmen bieten. Dieser wird durch die Formulierung אֱלֹהֵיךָ am Beginn der Verse gekennzeichnet und durch die Stichworte מִיָּמִיךָ und דָּרְךָ markiert.

2 Durchgang durch den Text

Als nächster Schritt soll der Text Vers für Vers analysiert und interpretiert werden. Durch mein besonderes Interesse an Metaphern greife ich dabei oft auf die Arbeit von Gray zurück. Sie konzentriert sich in ihrer Untersuchung auf die Bilder und Konzepte im Psalm 18, verweist aber auf die Bedeutsamkeit des Doppeltextes in 2 Sam 22. Dieser Vergleich zeigt, dass der konkrete Wortlaut unsere Konzepte und Bilder stark beeinflusst und schon eine kleine Veränderung Auswirkung auf die Bedeutung haben kann.⁷⁹³

Die »Vers-für-Vers«-Exegese widmet sich vor allem dem Forschungsanliegen (Darstellung von Gewalt) und den damit verbundenen Aspekten. So wird es zu manchen Sprachbildern sehr ausführliche Informationen geben, andere wiederum werden nicht so eingehend bearbeitet. An manchen Stellen wird ein anderes Verständnis des Textes vorgeschlagen, diese bekommen in den Ausführungen besondere Aufmerksamkeit. Extra hingewiesen wird zudem auf die Stichwortverbindungen, die den Text durchziehen. Dabei gehe ich auch darauf ein, wie diese unterschiedlich verwendet werden. An manchen Stellen verweise ich auch auf die Verbindungen zu den Samuelbüchern allgemein. Durch die Länge des Textes lassen sich die vielen Anspielungen leider grafisch nicht

791 Vgl. F.-L. Hossfeld, Theophanien 2011 (s. Anm. 661).

792 Vgl. F. Stolz, Buch 1981 (s. Anm. 682).

793 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

übersichtlich darstellen. Ich hoffe, durch die vielfältigen Hinweise aber vermitteln zu können, wie stark die Teile des Psalms zusammengehalten werden.

Da der Text deutlich David zugeschrieben ist (V1) und er als Sänger dieses Liedes gilt, wird im Folgenden oft vom Beter (maskulin) gesprochen werden, ohne dies zu gendern. Es sind natürlich auch Leserinnen eingeladen, sich mit David zu identifizieren und in den Text einzusteigen, das lyrische-Ich wird vom Kontext aber klar als männlich definiert.

Im Anschluss an den Durchgang durch den Text wird eine Zusammenschau einzelner Aspekte geboten und versucht, den Psalm anhand der Erkenntnisse aus Soziologie und Psychologie zu deuten.

2.1 Einleitung – Die Verse 1–7 (R1)

Die ersten Verse werden als Einleitung und Rahmung des Textes gekennzeichnet. Sie sind geprägt von der Anrede Gottes (V2–3) und der Notschilderung des Beters (V5–6). Der Vers 4 bietet eine Überleitung von der Anrede hin zu Not und Rettung, während der Vers 7 der Auslöser für das göttliche Eingreifen ab Vers 8 ist. Die Einleitung ist durch Stichworte und Formulierungen mit dem Schluss (V47–51) verbunden. Gemeinsam bilden sie eine Rahmung um den Text.

Vers 1

1a Und David sprach zu JHWH

b die Worte dieses Liedes

c am Tag (als) JHWH ihn entrissen hat aus der Handfläche aller seiner Feinde und aus der Handfläche Sauls.

Der erste Vers fällt aus dem restlichen Text heraus. Er dient als Überschrift für das Lied, ist aber nicht in dessen Stil abgefasst.⁷⁹⁴ Die Formulierung אֶת־דְּבָרַי הַשִּׁירָה findet sich außer zu Beginn von Ps 18 nur noch in Dtn 31,30.⁷⁹⁵ Dort leitet sie das Lied des Mose (Dtn 32) ein. Die Sprechrichtung ist durch den ersten Vers eindeutig definiert. David spricht das folgende Lied zu Gott, nicht zum Volk oder einer Gottesdienstgemeinde. Es handelt sich um eine Kommunikation mit Gott, die »Du-Anrede« ist im Text wichtig.

Der erste Vers bietet auch sogleich eine knappe Beschreibung der Situation des Beters. Er ist bereits gerettet, die unmittelbare Feindesgefahr ist gebannt. Der Beter befindet sich beim Sprechen des Liedes bereits in Sicherheit. Der Zeitpunkt

794 Vgl. S. Bar-Efrat/J. Klein, Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar (BWANT 10. Folge, Heft 181), Stuttgart 2009.

795 Vgl. G. E. Weil, BHS 1971 (s. Anm. 758).

wird genannt (nach der Rettung), der Ort hingegen nicht. In der Davidgeschichte lässt sich dieser Zeitpunkt nicht genau festmachen. Pete McCarter⁷⁹⁶ ist der Ansicht, dass dies der einzige Psalm Davids ist, der sich zwar ganz klar auf sein Leben bezieht, aber im Unterschied zu den anderen nicht einer konkreten Situation oder Begebenheit zuordnen lässt. Noll hingegen gibt an, dass das Lied gut in die Situation von 2 Sam 7 passen würde. Sicher kann aber gesagt werden: »David uttered this poem much earlier in the story-world time than it appears in narrational time.«⁷⁹⁷

Das Bild, dass Gott David aus der Hand der Feinde/innen entreißt, korrespondiert laut Gray mit einem der letzten Bilder des Psalms. In V49 wird Gott dafür gepriesen, dass er den Beter erhöht, hoch über die Reichweite der Feinde/innen hinaus. Ich würde hier eher die lexematische Verbindung der beiden Verse betonen, die durch das Vorkommen von »entreißen« (auch in V18), sowie durch das Stichwort »Feinde« (auch in V18, 38, 41) gegeben ist. Der Name »David« findet sich auch nur hier und in V51. Somit wird schon sichtbar: Auch wenn dieser erste Vers durch seinen Charakter als Überschrift nicht zum eigentlichen Lied gehört, ist er doch deutlich mit dem Text verknüpft. Es handelt sich also nicht um eine erklärende Hinzufügung, sondern der Vers ist Teil – auch wenn er möglicherweise erst später hinzugefügt wurde – des Konzeptes.

Die meisten Exeget/inn/en⁷⁹⁸ sehen die Rettung aus der Hand der »Feinde« und die Rettung aus der Hand Sauls parallel. Somit ist Saul ein besonderer Feind. Manche (z. B. vgl. Hossfeld/Zenger 1993; vgl. Krauss/Herrmann 1978) vermuten auch, dass der Versteil mit Saul bzw. der ganze Vers 1 eine spätere Hinzufügung ist. Warren Wiersbe⁷⁹⁹ hat einen beachtenswerten anderen Ansatz. Er meint, dass die Rettung aus der Macht Sauls gesondert erwähnt ist, weil Saul gerade nicht in die Kategorie »Feind« fällt. Saul verhielt sich zwar David gegenüber wie ein Feind, doch David versuchte ihn nicht wie einen solchen zu behandeln. Die poetische Grundstruktur des Parallelismus mag diese Leseweise vielleicht nicht unbedingt stützen, doch bin ich der Ansicht, dass sie durchaus eine Möglichkeit darstellt. Parallel gestaltet ist somit die göttliche Rettung aus der Macht anderer, die Gruppen der feindlich gesinnten Personen sind aber nicht ident, sondern un-

796 Vgl. P. K. McCarter, II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary (AncB vol 9), New York 1984.

797 K. L. Noll, Faces 1997 (s. Anm. 706) S. 134.

798 Vgl. z. B. G. Hentschel, 2 Samuel 1994 (s. Anm. 664); vgl. K. Gutbrod, Gutbrod Buch (s. Anm. 665); vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Die Psalmen. Psalm 1–50 (NEB 29), Würzburg 1993; vgl. K. L. Noll, Faces 1997 (s. Anm. 706); vgl. W. Brueggemann/W. H. Bellinger, Psalms (New Cambridge Bible Commentary), New York 2014.

799 Vgl. W. W. Wiersbe, Sei bereit neu anzufangen. Gott vertrauen und den Durchbruch erleben; Studien des Alten Testaments: 2. Samuel 1–24, 1. Chronik, Dillenburg 2007.

terscheiden sich darin, wie David zu ihnen steht. Somit würde der letzte Abschnitt des Verses tatsächlich auch noch eine Bedeutungsnuance hinzufügen.

Vers 2

2a Und er sagte:

b JHWH mein Fels und meine Burg und mein Erretter für mich.

Mit diesem Vers beginnt nun das eigentliche Lied. Der Psalm setzt mit einer ausführlichen Anrede Gottes (V2–3) ein. Die Bilder der Anrede passen zu dem zuvor erwähnten Zeitpunkt: Das Lied wird zur Zeit der Rettung gesprochen, demzufolge wird Gott in Bildern der (militärischen) Rettung gedacht. Die Struktur des Verses zeigt auch die grundsätzliche Aussageabsicht. Nach dem Atnach ist das erste Wort »JHWH« und das letzte Wort »für mich«. Es geht darum, wer Gott für den Beter ist, um die Beziehung Gott – Mensch. Zwischen den beiden Polen finden sich die Bilder: Fels, Burg, Retter. Auffällig an diesem Psalmeingang (V2–3) in Bekenntnisform ist die häufige Verwendung von »mein«. Damit wird die enge Verbindung zwischen Beter und Gottheit ausgedrückt.⁸⁰⁰ Zudem erleichtert es für Lesende oder Betende den Einstieg in den Text und die Identifikation. Fokkelman weist auch darauf hin, dass in diesen beiden Versen eine auffällige Häufung von »i«-Lauten zu beobachten ist, was zum Großteil an der Verwendung des Personalpronomens liegt.⁸⁰¹ Dieses Sprachspiel betont auf lautlicher Ebene den inhaltlichen Zusammenhang der beiden Verse.

In den Eingangsversen 2 und 3 werden sieben Nomen verwendet, um Gott zu bezeichnen: Fels – Burg – Fels – Schild – Horn – Feste – Fluchtort. Im Zentrum dieser Siebenerreihe steht Gott als Schild. Der Beginn des Psalms spielt mit den Gottesbezeichnungen schon das Grundthema des Textes an und ist wie eine Lesehilfe zu verstehen. Thema und Richtung werden durch die Metaphern vorgegeben, und die Bilder der ersten Verse drücken die Beziehung des Beters David zu Gott aus. Gray⁸⁰² beklagt, dass viele Kommentare diese Metaphern nur kurz aufgreifen und sie behandeln, als würde jedes Bild die gleiche Information in sich tragen. Sie versucht eine genauere Herausarbeitung der verschiedenen Aspekte, die in den Bildern angesprochen werden. Dieses Anliegen teile ich mit ihr.

Gerade die statischen Bilder, die stark auf die Landschaft Israels rekurrieren, haben in einem poetischen Text, der Gottes Hilfe im Krieg besingt, ihrer Meinung nach eine besondere Berechtigung. Die Beschaffenheit des Landes mit Anhöhen, Ebenen und Felsen war für die ständigen Kriege, von denen Israel betroffen war, von großer Bedeutung. Die Elemente der Landschaft bieten Aussichtspunkte, um

800 Vgl. K. Gutbrod, Gutbrod Buch (s. Anm. 665).

801 Vgl. J. P. Fokkelman, Narrative 1990 (s. Anm. 721).

802 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

angreifende Gruppen rechtzeitig zu entdecken, Fluchtpunkte und Verstecke, möglicherweise sogar Wege, um unbemerkt zu entfliehen. Mit Gray möchte ich hier noch einmal unterstreichen, dass nicht vermeintlich romantisch von Gott als schöner Landschaft die Rede ist, sondern durchaus schon in den ersten Versen in militärischen Kategorien gedacht wird, welche die strategisch gute Beschaffenheit des Landes mit Gottesbildern in Verbindung bringt.

Im Folgenden wird nun näher auf die Gottesbezeichnungen Fels, Burg und Retter eingegangen.

Fels

Der Fels *סֶלֶע* ist in der hebräischen Bibel oft im Parallelismus mit Anhöhe zu finden und bezeichnet meist einen schützenden Ort für Mensch und Tier. Die Anhöhe bzw. das »Erhöhen« wird uns auch im weiteren Psalm noch als Bild der Rettung begegnen.⁸⁰³ Laut Gesenius⁸⁰⁴ ist damit ein frei stehender Fels gemeint. Von 54 Belegstellen in der hebräischen Bibel sind nur fünf Stellen (eigentlich vier, wg. Paralleltext Ps 18) eine Gottesbezeichnung. *סֶלֶע* ist der Wohnort verschiedener Tiere (Klippschliefer, Taube, Steinbock, Adler) und oft Stätte oder Bild für Vernichtung (zehnmal). So wird beispielsweise in Ps 139,9 der Wunsch ausgesprochen, dass die Kinder am *סֶלֶע*, Felsen zerschmettert werden sollen. In den meisten Fällen (13-mal) wird *סֶלֶע* aber einfach als Ortsbezeichnung oder Versteck gebraucht. Im Unterschied zu *צוּר* hat *סֶלֶע* auch negative Konnotationen. Möglicherweise ist das ein Grund, warum Gott meist mit *צוּר* assoziiert, die Gottheit aber gerade in unserem Text zumindest einmal mit *סֶלֶע* bezeichnet wird.

Der Fels *סֶלֶע* wird in den Samuelbüchern in Zusammenhang mit einer Geschichte um David auch in 1 Sam 23,35 erwähnt.

Burg

Das Wort *מְצוּדָה* bleibt im Bild der hohen Felswand. In Ijob 39,28 wird dieses Wort verwendet, um den Ort des Adlerhorstes zu bezeichnen. Auch David dient *מְצוּדָה* in 1 Sam 22,4–5 und 24,22 als Versteck und benennt so auch die Befestigung Jerusalems in 2 Sam 5,7ff und 1 Chr 11,5.⁸⁰⁵

Dieses Wort hat zwei gegensätzliche Bedeutungen: Burg, Bergfeste und Fang, Netz, Beute. Beide sind durch andere semitische Sprachen belegt⁸⁰⁶ und beiden Aspekten ist gemeinsam, dass man von etwas umgeben ist, das einen umschließt und abgrenzt. Die Bedeutung Falle/Beute findet sich 5-mal in der hebräischen

803 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

804 Vgl. W. Gesenius/R. Meyer/H. Donner, *סֶלֶע*, in: Dies. (Hrsg.), Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin 182013, 890.

805 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

806 Vgl. W. Gesenius/R. Meyer/H. Donner, *מְצוּדָה*, in: Dies. (Hrsg.), Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin 182013, 723.

Bibel, jedes Mal mit einer Präposition (לְ oder בְ). Hingegen 17-mal findet sich die Bedeutung Burg im Sinne des Schutzes. Eine Stelle, nämlich Ijob 39,28, ist »neutral« zwischen den beiden Bildern. Gott wird 7-mal als Burg bezeichnet. Das ist am Vorkommen des Wortes (7 von 17) relativ häufig. Ansonsten bezeichnet מְצוּדָה einen Ort des Rückzugs, der auch eingenommen werden kann, oder einfach eine Naturgegebenheit.

... *mein Retter oder mein Fluchthelfer* ...

Gott ist in diesen ersten Versen nicht nur ein Ort der Rettung bzw. des Kampfes, sondern auch ein persönlicher Retter. Das Verb פלט beinhaltet dabei sowohl das »Retten« als auch das »Ankommen an einem sicheren Platz«. Gray⁸⁰⁷ weist darauf hin, dass פלט zwar allgemein »retten« bedeutet, es aber oft mit der Konnotation des »richtigen Weges« bzw. der »sicheren Ankunft« vorkommt. Gott ist also nicht nur ein sicherer Ort, er ist es auch, der schützend begleitet. Diese Bedeutung des sicheren Weges schwingt hier gewiss mit, wenn man auf die Verse 20, 34, 37 und 44 vorausblickt. Auf den Vers 44 soll besonders hingewiesen werden, da hier der Wortstamm פלט wieder zu finden ist. So wird schon zu Beginn ein feines Netz an Verbindungen innerhalb des Textes geschaffen. Hasel⁸⁰⁸ sieht die Grundbedeutung des Wortes im »Entkommen« oder »Davonkommen«. Im Wortfeld um פלט finden sich viele verwandte Begriffe wie etwa »fliehen«, »entrinnen«, »entreißen«, »herauskommen« und »entlaufen«. Durch diese Bestimmung bringt er in das Rettungsverb einen Bewegungsaspekt hinein. Im Qal ist die Bedeutung demnach sehr nahe bei »fliehen«, im Piel wird hingegen oft mit »retten« übersetzt. Intensives Fliehen kann demnach zur Rettung führen. Möglicherweise schwingt bei der Verwendung des Piel Partizips hier auch mit, dass Gott zur Flucht vor Gewalt verhilft, Gott sozusagen der Fluchthelfer des Beters ist.

Vers 3

- 3a Gott mein Fels, ich werde Zuflucht suchen bei ihm;*
b mein Schild und Horn meiner Rettung, meine Feste und mein Fluchtort,
c mein Retter,
d vor Gewalt wirst du mich retten.

Dieser Vers enthält viele Sprachbilder, aber nur zwei finite Verben. Der Beter sucht Zuflucht bei Gott, und dieser rettet. Genauer rettet er den Beter vor Gewalt. Dabei finde ich erwähnenswert, wie wir im Textverlauf sehen werden, dass er den Beter rettet, um nicht Opfer von Gewalt zu werden, ihn aber nicht davor bewahrt,

807 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

808 Vgl. G. F. Hasel, פלט, in: ThWAT VI, Stuttgart 1989, 589–606.

Täter zu werden. Dieser Vers führt die Reihe der Gottesbezeichnungen fort. Gott ist Fels, Schild, Horn, Feste, Fluchtort und Retter des Beters.

Gott mein Fels

צור ist nicht nur ein schützender Fels und Aussichtspunkt, sondern gerade in poetischen Texten auch ein Gottese epitheton.⁸⁰⁹ Der Fels als Gottesmetapher hat einerseits seinen Platz in der Zionstheologie mit Bezug auf den Tempelfelsen, und andererseits ist in exilischer Zeit Gott seinem Volk selbst zum Fels geworden, auch jenseits des Tempelberges.⁸¹⁰ צור kommt oft in Ortsbezeichnungen vor und kann als Versteck wie auch als Aussichtspunkt dienen. Interessant ist die Beziehung des Felsens zur Theophanie in Ex 33,21f. Im Vorbeigehen an einem Felsen erscheint Gott dem Mose. Mit allerdings anderen Worten für Fels gibt es eine ähnliche Verbindung zu einer Theophanie auch in 1 Kön 19,11. In den weisheitlichen Schriften wird der Fels auch in kosmische Dimensionen gestellt (Spr 30,19; Ijob 28,10). Während der Wüstenwanderung des Volkes spielen Felsen immer wieder eine wichtige Rolle (Ex 17,6). Der wichtigste Fels ist der Zion. Genau für diesen wird aber weitaus öfter der Begriff סֶלֶע verwendet.⁸¹¹

צור ist häufig in Eigennamen (im AT sowie außerhalb) zu finden, außerdem kann »Fels« auch als theophores Element vorkommen. Zu Letzterem gibt es einige außerbiblische Belege, und möglicherweise ließen sich auch einige biblische Ortsnamen in dieser Tradition deuten. Im AT kommt der Begriff 74-mal vor, davon 24-mal in den Psalmen. Der dichteste Text ist Dtn 32 mit acht Belegen.⁸¹² Udo Rüterswörden meint sogar, »auf diesem Grundakkord baut das ganze Lied [Dtn 32] auf«⁸¹³. Aber auch andere poetische Texte wie etwa 1 Sam 2 greifen diesen Begriff auf. Im spätalttestamentlichen Buch Jesus Sirach wird »Fels« als Gottesname aufgenommen (Sir 4,6). Die Bezeichnung Gottes als Felsen ist im gesamten Alten Orient belegt.⁸¹⁴ Bemerkenswert ist aber auch die Beobachtung von Julius Steinberg, dass in der Hebräischen Bibel »Fels« als Metapher für Gott nur in poetischen Texten vorkommt.⁸¹⁵ צור wurde zwar zum göttlichen Beinamen, hat es aber als Gottesbezeichnung nicht in die narrativen oder rechtlichen Texte geschafft.

809 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

810 Vgl. R. Lux, Moses Schwanengesang. Gott und Gewalt im Alten Testament, in: A. Renker/G. Hüßler (Hrsg.), Freiburger Rundbrief. Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung, Neue Folge Heft 1–4/2010 (17. Jahrgang), Freiburg 2010, 102–111.

811 Vgl. H.-J. Fabry, צור, in: ThWAT VI, Stuttgart 1989, 973–983.

812 Vgl. H.-J. Fabry, צור 1989 (s. Anm. 811).

813 U. Rüterswörden, Das Buch Deuteronomium (NSK.AT 4), Stuttgart 2006 S. 567.

814 Vgl. H.-J. Fabry, צור 1989 (s. Anm. 811).

815 Vgl. J. Steinberg, Fels, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18257/>, in: M. Bauks/K. Koenen (Hrsg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet. WiBiLex, Stuttgart 2007ff.

Die Eingangsverse (2 und 3) preisen Gott mehrfach als »Fliehfels«. Die Bedeutung solcher Felsen zeigt Schroer durch den Verweis auf eine Darstellung im Amuntempel von Karnak. Bei der dargestellten Schlacht flüchten die unterlegenen Schasu-Nomaden auf einen Felsen.⁸¹⁶ Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass auch diese für uns vielleicht sehr neutral wirkenden Landschaftsbilder durchaus kriegerische Konnotationen haben.

Die beiden Bezeichnungen für Fels צור und סֶלֶע werden oft synonym gebraucht,⁸¹⁷ dennoch gibt es feine Unterschiede. Gray macht darauf aufmerksam, dass צור sehr häufig in Personennamen vorkommt, während סֶלֶע oft in Ortsbezeichnungen steckt. Das betont ihrer Ansicht nach einmal die relationale Dimension der Bezeichnung צור.⁸¹⁸ Weiters sei noch einmal darauf hingewiesen, dass סֶלֶע oft Ort der Vernichtung ist, also auch negative Assoziationen weckt.

... *mein Schild* ...

Das Wort מִגָּן findet sich innerhalb der hebräischen Bibel 58-mal, und zwar in wörtlicher Bedeutung, metonymisch (Schwert und Schild), um die gesamte Kriegsausrüstung zu benennen, und metaphorisch. מִגָּן bezeichnet den kleinen Rundschild im Unterschied zum größeren Langschild (צָנָה).

Der Schild ist von der Wurzel נג abzuleiten, welches als Verb nur in späteren Texten vorkommt und so viel bedeutet wie »bedecken, umgeben, verteidigen oder schützen«. Der Schild wird als Defensivwaffe bezeichnet und kommt auch in den Aufzählungen der Schutzausrüstung gemeinsam mit Helm und Beinschienen etc. vor. Schilde bestanden aus mit Leder bespanntem Holz und hatten zusätzlich oft einen metallenen Buckel. Das Leder musste gepflegt werden, so ist biblisch auch vom Ölen der Schilde die Rede. Der Rundschild gehörte zur Ausrüstung des Speerkämpfers, wurde später aber auch in Kombination mit dem Bogen oder der Schleuder verwendet. Der Rundschild gewann in der Geschichte mehr und mehr an Bedeutung, während der größere Langschild mit der Zeit nur noch zum Verschanzen verwendet wurde.⁸¹⁹ Der Rundschild kam auch beim Kampf mit dem Schwert zum Einsatz. In Friedenszeiten wurden die Schilde gemeinsam mit den anderen Waffen im Zeughaus aufbewahrt (2 Chr 11,12).⁸²⁰

Um die Bedeutung des Schildes als Gottesbezeichnung, genauer des מִגָּן, besser zu erfassen, möchte ich die Verwendung des Schildes ausführlicher erläutern. Der Rundschild ist vielseitig einsetzbar und dynamischer zu gebrauchen als der Langschild. Mit ihm kann auch gerammt und zugeschlagen werden, oder er kann

816 Vgl. S. Schroer, Samuelbücher 1992 (s. Anm. 681).

817 Vgl. H.-J. Fabry, צור 1989 (s. Anm. 811).

818 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

819 Vgl. D. N. Freedman/M. O'Connor, מִגָּן, in: ThWAT IV, Stuttgart 1984, 646–659.

820 Vgl. E. Kalt, Schild, in: Ders. (Hrsg.), Biblisches Reallexikon. Zweiter Band: L–Z, Erschienen: 1–2, Paderborn 1931.

als dynamische (jederzeit umbaubare) Verteidigung an Stadtmauern und Türmen angebracht werden. Auch die Sprache verweist laut David Noel Freedman schon darauf, dass der Schild nicht nur passiv zu verwenden ist. »Es fällt auf, daß *māḡen* sowohl mit passiven Begriffen wie ›Schutz‹, ›Zuflucht‹, als auch mit aktiven wie ›retten‹ und ›schenken‹ in Verbindung gebracht wird.«⁸²¹ Der große Schild hingegen ist sehr statisch, was im dynamischen Kampfgeschehen sogar hinderlich sein kann. Seiner Größe wegen und damit auch seines Gewichts braucht man teilweise eigene Schildträger. Je nach Größe des Schildes und Art der Ausrüstung wird er aktiver (umso kleiner) oder passiver (umso größer) verwendet. Gott bzw. Gottes Hilfe ist 21-mal Schild, 38-mal wird dieses Wort als Gegenstand erwähnt. Diese Häufung ist auffällig, lässt sich aber nicht auf jede Schildart übertragen. So wird Gott nur zweimal mit dem Langschild assoziiert. Dabei ist auch nicht er direkt Schild, sondern seine *מָגֵן* (Ps 5,13) und *מָגֵן* (Ps 91,4). Gott ist also meist ein Rundschild, d. h. ein Schild, der aktiv gebraucht und dynamisch verwendet wird. Er gibt nicht bloß statisch Deckung wie ein Langschild, der auch meist einen eigenen Schildträger involviert, da es schwer möglich ist, den Schild zu postieren und die eigenen Waffen zu gebrauchen; sondern er kann da eingesetzt werden, wo gerade Deckung vonnöten ist, und zwar auch als Waffe im Nahkampf (Schildkante).

»Eine un militärische Verwendung von Schilden ist ziemlich unbekannt.«⁸²² Einzig in neuassyrischen Darstellungen finden sich bei der königlichen Jagd einige Gehilfen, die mit Bogen und Schild ausgerüstet sind. Auch in Tempelschätzen wurden Schilde gefunden.⁸²³ Der Schild ist demnach eindeutig ein Kriegswerkzeug. Damit verweist er besonders durch seine zentrale Stelle in der Siebenerreihe schon auf das Thema des Psalms. Da auch die anderen Gottesbezeichnungen der ersten Verse und der Psalm als Ganzer von kriegerischen/kämpferischen Themen geprägt ist, möchte ich der These von Jerome Creach⁸²⁴ widersprechen, welcher der Ansicht ist, dass es sich bei *מָגֵן* um eine tote Metapher handelt. Er meint, dass die Metapher üblicherweise nicht in kämpferischen Kontexten vorkommt (dabei führt er auch Ps 18 an), deshalb die wörtliche Bedeutung verloren hat und möglicherweise eher als »Schutz« wiedergegeben werden kann. Gegen diese Einschätzung möchte ich die Psalmen 7, 59, 144 nennen, in denen neben dem Schild als Metapher auch noch andere kriegerische bzw. mit Gewalt assoziierte Bilder und Lexeme gebraucht werden. Das Sprachbild »Schild« wird, wie der Befund von Creach zeigt, auch breiter gebraucht, hat aber meiner Ansicht nach seine militärische Konnotation nicht verloren. Edmund

821 D. N. Freedman/M. O'Connor, *מָגֵן* 1984 (s. Anm. 819) S. 658.

822 D. N. Freedman/M. O'Connor, *מָגֵן* 1984 (s. Anm. 819) S. 649.

823 Vgl. D. N. Freedman/M. O'Connor, *מָגֵן* 1984 (s. Anm. 819).

824 Vgl. J. F. D. Creach, *Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter* (JSOT.S 217), Sheffield, Eng. 1996.

Kalt meint, da der Schild die Hauptschutzwaffe ist, liege es nahe, ihn auch als Bild für Gott zu gebrauchen, wenn dieser rettend, schützend und vor Gefahren abschirmend erlebt wird.⁸²⁵

... *Horn meiner Rettung* ...

Der Begriff »Horn« an sich dürfte sehr alt sein, da er nicht nur in den semitischen Sprachen, sondern auch in indogermanischen mit der Bedeutung Tierhorn vertreten ist. Das Horn war bereits sehr früh ein Sinnbild für Kraft, Macht und Fruchtbarkeit. In verschiedenen Kulturen wurden Götter mit Hörnern oder Hörnerkronen dargestellt.

Das Wort findet sich 76-mal in der hebräischen Bibel. Auch in Qumran wird es gebraucht, hier allerdings vor allem mit den metaphorischen Bedeutungen »Macht« und »Stärke«. »Das Horn als Symbol von Stärke und Sieg kommt in erster Linie in Verbindung mit dem israelitisch-judäischen König vor [...]«. ⁸²⁶ Das Horn ist ein Kraftsymbol⁸²⁷, es bezeichnet im übertragenen Sinn Erfolg und Sieg, Stärke und Macht. So ist in Klgl 2 das abgehauene Horn ein Bild dafür, dass Gott sich mit seiner schützenden, stärkenden Macht abgewandt hat. Aber er hat das Horn der Feinde/innen erhöht, die nun über Israel triumphieren. Im Buch Ijob wird das Bild des »Horn-in-den-Staub-Steckens« (Ijob 16,15) verwendet, um den vom Unglück verfolgten Menschen zu beschreiben. In Hab 3 wird die Majestät Gottes mit »Hörnern von Macht« umschrieben.⁸²⁸ Das Horn gehört zum Wortfeld Macht, Sieg/Niederlage, wenn es nicht gerade das konkrete Horn als Altarschmuck, Salbhorn oder Körperteil meint. Gott als Horn der Rettung bezeichnet somit die Stärke und die Macht zur Rettung.

... *meine Feste* ...

Gott ist 13-mal Feste (קִשְׁטָה), nur an drei Stellen (Jes und Jer) wird der Begriff nicht für Gott gebraucht. Alle 13 Belege sind in poetischen Texten zu finden und betonen ganz stark den Schutzaspekt. In Ps 48,4 ist Gott sogar in den Palästen und Zitadellen als sichere Feste bekannt, also in jenen Räumen, die damals maximale Sicherheit boten. Durch das Verb קָשָׁה (sich erheben, hoch sein) klingt bei der Feste mit an, dass sie hoch gelegen ist oder hohe schützende Mauern hat. Versucht man die Feste in Raumbildern einzuordnen, ist sie jedenfalls oben und damit auch positiv konnotiert. Damit werden die Bilder von Höhe und Schutz miteinander kombiniert.

825 Vgl. E. Kalt, Schild 1931 (s. Anm. 820).

826 B. Kedar-Kopfstein, קִשְׁטָה, in: ThWAT VII, Stuttgart 1993, 181–189, S. 187.

827 Vgl. F. Stolz, Buch 1981 (s. Anm. 682).

828 Vgl. B. Kedar-Kopfstein, קִשְׁטָה 1993 (s. Anm. 826).

... und mein Fluchort

Das Wort Zuflucht (מָנוֹס) ist im Alten Testament selten, es kommt nur achtmal vor. Im Paralleltext Ps 18 wird dieses Lexem nicht verwendet. Die Übersetzung mit Fluchort hat hier lexematische Gründe, nämlich um auch in der Übersetzung die Begriffe מָנוֹס (Fluchort), מְעוֹן (Zufluchtsort) und die Wurzel חסה voneinander unterscheiden zu können. Wie auch die »Feste« findet sich der Begriff nicht in narrativen, sondern nur in poetischen Kontexten. Dreimal wird Gott als Zuflucht bezeichnet (2 Sam 22, Ps 59,17, Jer 16,19), zweimal davon ist er es am »Tag der Bedrängnis«. Mathys weist darauf hin, dass der Begriff im Psalter nur in Ps 59,17 und Ps 142,5 vorkommt, beides Gebetstexte von David, die einen Bezug zu Saul aufweisen.⁸²⁹ Die anderen Textstellen sind weniger hoffnungsvoll, sie handeln davon, Zuflucht zu verlieren oder erfolglos zu suchen. Sehr häufig ist das dazugehörige Verb »fliehen« – נוּס. Laut Reindl sind alle Formen von נוּס mit »fliehen« wiederzugeben. Besonders oft kommt dieses Lexem im Zusammenhang mit Kampfhandlungen vor.⁸³⁰

Dieser Vers schafft durch Stichworte vielfältige Verbindungen zu fast allen Teilen des Textes. So wird der Fels (צוּר) noch in V32 und V47 verwendet. Die Wurzel חסה (Zuflucht suchen) verbindet den Beginn des Textes mit V31. Der Schild wird ebenfalls in V31 verwendet wie auch in V36. Die Wurzel יָשַׁע schafft vielfältige Verbindungen. Sie begegnet in V3 (zweimal), V4, V28, V36 und V47. Die Gewalt (חַיָּס), vor der gerettet wird, begegnet uns als Rahmen in V49 wieder. Young weist darauf hin, dass der Versteil »mein Retter, vor Gewalt wirst du mich retten« zu den »unique readings« gehört. Dieser Satz kommt in Ps 18 nicht vor, ist in 2 Sam 22 aber wichtig, da er eine Verbindung zum Ende des Textes schafft und dem Ganzen eine Rahmung gibt.⁸³¹

Gott wird in diesen Versen als schützender Zufluchtsort geschildert. Dabei entspringen einige der verwendeten Bezeichnungen eindeutig militärischem Hintergrund. Eine Burg ist ein wichtiger Stützpunkt, genauso werden auch Felsen als Aussichts- und Fluchtpunkte gedient haben. Der Schild, der im Zentrum dieser beiden Verse steht, gehört zur Kampfausrüstung. Auch wenn nicht alle sieben Gottesprädikationen eindeutig kriegerisch sind, so konnte doch gezeigt werden, dass dieser Aspekt bei allen zumindest mitschwingt. Diese beiden Verse zeigen sehr nachdrücklich, wie der Beter Gott sieht: Er ist stark, fest und uneinnehmbar. Gott ist der, der vor Gewalt rettet. Mit den Aspekten des Krieges und der Rettung wird der Blick der Lesenden eindeutig für den folgenden Text gelenkt.

829 Vgl. H.-P. Mathys, Dichter 1994 (s. Anm. 693).

830 Vgl. J. Reindl, נוּס, in: ThWAT V, Stuttgart 1986, 307–315.

831 Vgl. T. Young, Psalm 2005 (s. Anm. 691).

Vers 4

4a Preisend werde ich rufen: JHWH.

b Und von meinen Feinden werde ich gerettet.

Vers 4 dient als Überleitung und Zwischenstück zwischen der Akklamation Gottes in den Versen 2–3 und der Notschilderung des Beters ab Vers 5. Schmuttermayr ist der Ansicht, dass dieser Vers gewissermaßen noch zum »hymnischen Introitus gehört«⁸³². Wie in Vers 1 begegnen uns auch hier wieder die Feinde/innen (אֹיְבֹן). Im Licht des restlichen Psalms sind die Feinde/innen als militärische Gegner/innen und fremde Völker aufzufassen. Hier folgen auf ihre Nennung allerdings keine militärischen Bilder, sondern Chaoskampfmetaphern.

Das Wort »rufen« schafft um die Verse der Notschilderung eine Klammer und kommt in Vers 7 gleich zweimal vor. Die Stichwortverbindung ist auf inhaltlicher Ebene aber ein klarer Kontrast: Während in Vers 4 Gott gepriesen wird, muss der Beter in Vers 7 eindringlich um Hilfe rufen.

Der Beter preist JHWH, weil er gerettet wurde. Das Verb שָׁעַץ kommt nun schon zum dritten Mal vor, die Wurzel schon zum vierten Mal. Sieht man die ersten Verse als Leseanweisung und Einstimmung auf die Dynamik des Textes, so ist klar ersichtlich, dass es um Rettung aus kriegerischer Not geht.

Vers 5

5a Denn Brandungen des Todes haben mich umgeben,

b Bäche des Verderbens werden mich erschrecken.

In den Versen 5 und 6 wird die Bedrängnis des Beters in zwei ähnlichen, aber doch unterschiedlichen Bildern geschildert. In Vers 5 wird der Beter wie ein Ertrinkender beschrieben (Brandungen des Todes, Bäche des Verderbens), in Vers 6 wie ein Gefangener (Stricke und Schlingen).⁸³³ Ein ähnliches Bild wird in Jona 2,6 aufgebaut. Es werden auch wie in den Versen 5 und 6 die Verben אָפַף und סָבַב verwendet.⁸³⁴ Weiters gibt es eine Parallele in Ps 116,3.⁸³⁵ Die Verse 5–6 drücken durch die Bilder der Enge und Bewegungsunfähigkeit auch die Angst des Beters aus. Die Unfähigkeit sich zu bewegen gehört zu den komplexen Begleiterscheinungen von Angst.⁸³⁶ Vers 5 ist wie auch Vers 6 als chiasmischer Parallelismus gestaltet.⁸³⁷

832 G. Schmuttermayr, Psalm 1971 (s. Anm. 658) S. 44.

833 Vgl. M. Krauss/M. Küchler, David 2011 (s. Anm. 698).

834 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

835 Vgl. P. K. McCarter, II Samuel 1984 (s. Anm. 796).

836 Vgl. T. Staubli/S. Schroer, Menschenbilder der Bibel, Ostfildern 2014.

837 Vgl. S. Bar-Efrat/J. Klein, Buch 2009 (s. Anm. 794).

Gray hat zu Beginn (V2–3) die militärische Bedeutung der Landschaftsbilder herausgehoben. Möglicherweise kann man dies hier fortführen. Die Bedeutung von נַחַל ist einerseits Ströme/Bäche, meint aber auch einfach Wadi. Diese Wadis können in Israel zur heimtückischen Falle werden, nämlich dann, wenn sie sich durch Regenfälle (die ganz woanders stattfinden) unvermittelt in reißende Sturzbäche verwandeln. Man ist plötzlich in diesem engen Tal von Wassermassen umgeben. Wenn man sich nicht schnell genug auf einen Felsen (!) retten kann, wird man mitgerissen und ertrinkt. Die Übermacht der Feinde/innen wird durch deren Wucht und Plötzlichkeit beschrieben sowie durch die Verbindung von kosmischen Bildern und Vergleichen mit gefährlichen Landschaftsformen. Gray erwähnt in diesem Zusammenhang Ri 5,21, wo im Deboralied vom Wadi Kischon die Rede ist, welches die Feinde/innen hinwegschwemmt. Auch in Jer 47,2 kommt dieses Bild in einem militärischen Kontext vor. Gray arbeitet außerdem an dieser Stelle prägnant die Unterschiede zwischen Ps 18 und 2 Sam 22 heraus. In Ps 18 ist der Tod personifiziert, er jagt den Beter, er umschlingt ihn mit seinen Fesseln, während dieses Bild in 2 Sam 22 durch die Verwendung von מְשַׁבֵּר zu einer Orientierungsmetapher wird. Die Wogen des Todes umgeben den Beter, er ist umzingelt und sieht keinen Ausweg.⁸³⁸

Der Begriff מְשַׁבֵּר schafft eine Verbindung zu Hanna und zu einigen anderen Erzählungen der Samuelbücher. Hanna möchte von Eli nicht für eine verkommene Frau gehalten werden (1 Sam 1,16), seine Söhne (1 Sam 2,12) werden aber, wie auch Nabal (1 Sam 25,25) und Scheba (2 Sam 20,1), als verdorben vorgestellt. In 2 Sam 16,7 wird sogar David selbst durch Schimi so bezeichnet. In 2 Sam 23,6 wird damit eine Gruppe von Menschen (»Nichtswürdige«, »Verdorbenene«) bezeichnet, die man meidet wie Dornen.⁸³⁹

Das letzte Wort des Verses, das Verb בָּעַת, kommt in den Samuelbüchern sonst nur noch in 1 Sam 16,14.15 vor. Mit dieser Stichwortverbindung wird eine Spur zu Davids Geschichte mit Saul gelegt. An dieser Stelle ist es ein böser Geist, der Saul erschreckt und anstelle des Geistes Gottes auf ihm bleibt. Um diesen Geist zu bekämpfen, wird David als »Musiktherapeut« engagiert.

Vers 6

- 6a *Stricke der Scheol haben mich umfängen,*
 b *Schlingen des Todes traten mir entgegen.*

838 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

839 Vgl. zu den Bedeutungen von מְשַׁבֵּר: siehe: N. Artemov, Unterweltflüsse, Chaoswasser oder gefährliche Wasser? Notizen zu den »Strömen Belials« in Ps 18,5 = 2 Sam 22,5, in: A. Grund-Wittenberg (Hrsg.), Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur, Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag, Gütersloh '2013, 180–193.

Wie schon Vers 5 ist auch dieser als chiasmischer Parallelismus gestaltet und weist ebenfalls inhaltliche Parallelen auf. Der Aufbau der beiden Verse verstärkt in poetischer Weise den Inhalt. Das Empfinden, von allen Seiten umgeben zu sein, spiegelt sich auch in der Anordnung.⁸⁴⁰ Zudem weist Fokkelman darauf hin, dass diese beiden Verse auch auf der lautlichen Ebene verbunden sind. In den zwei äußeren Zeilen dominieren »m«-Laute, in den beiden mittleren »l«-Laute.⁸⁴¹ Noll versteht die Verwendung des Begriffes »Scheol« auch als lautliche Anspielung auf »Saul«, da er in den Samuelbüchern nur hier und im Lied der Hanna (1 Sam 2,6) vorkommt.⁸⁴²

Die Bilder der Verse 5 und 6 spiegeln sich wider im Scharniervers V17, wo von der Rettung die Rede ist und Gott den Beter aus den Wassern herauszieht. Durch die Beschreibung der Not mit Wasserbildern werden indirekt die Feinde/innen als gefährliche Wasser gezeichnet. Verbindungen werden auch durch das Verb קדם geschaffen. Es wird in V19 in Bezug auf die Feinde/innen wieder verwendet. Schmuttermayr⁸⁴³ weist darauf hin, dass מוקש eine Falle (Schlingfalle oder Netz) bezeichnet. Das Wort Schlinge (מוקש) schafft m.E. einen interessanten Bezug zu Davids Geschichte mit Saul. Es kommt in den Samuelbüchern nur hier und in 1 Sam 18,21 vor. Dort beschließt Saul, dem David seine Tochter Michal zur Frau zu geben, allerdings damit sie ihm zur Schlinge (מוקש) wird.

Die Bedrängnis des Beters wird in nur zwei Versen geschildert. Gemessen an der Länge des Psalms (2 von 51) wirkt das sehr kurz. Darum ist es für mich umso auffälliger, dass beide Verse durch ein Stichwort auf die Geschichte Davids mit Saul verweisen. Diese lexematischen Verknüpfungen können natürlich auch zufällig sein. Wenn man aber annimmt, dass der Text in die schon bestehenden Samuelbücher eingefügt wurde, um diese abzuschließen und auch theologisch noch etwas hinzuzufügen, kann man auch davon ausgehen, dass Worte mit Bedacht für diese Stellung im Buch gewählt wurden. Zudem handelt es sich bei beiden Stichwortverbindungen um (außerhalb des Psalms) ein einmaliges Vorkommen in den Samuelbüchern.

Vers 7

- 7a *In meiner Not werde ich rufen: JHWH.*
 b *Und zu meinem Gott werde ich rufen.*
 c *Und er hörte meine Stimme von seinem Heiligtum aus,*
 d *und mein Hilfeschrei (war) in seinen Ohren.*

840 Vgl. S. Bar-Efrat/J. Klein, Buch 2009 (s. Anm. 794).

841 Vgl. J. P. Fokkelman, Narrative 1990 (s. Anm. 721).

842 Vgl. K. L. Noll, Faces 1997 (s. Anm. 706).

843 Vgl. G. Schmuttermayr, Psalm 1971 (s. Anm. 658).

צַר ist eine Metapher, die in den normalen Sprachgebrauch eingegangen ist mit der ursprünglichen Bedeutung »Enge« hin zum übertragenen Sinn »Bedrängnis«. Gray weist darauf hin, dass dieses Bild das Gefangensein im Netz oder in der Schlinge fortführt.⁸⁴⁴ Enge und Angst passen auch zum Landschaftsbild des schmalen Wadis bzw. dazu, dass der Vers durch die Schlingen des Todes und die gefährlichen Wasser für den Beter immer kleiner wird. Auch dieser Raum ist wieder chiasmatisch aufgebaut wie schon zuvor die Verse 5 und 6. Den Bildern der Not und Enge stehen im weiteren Verlauf des Psalms Metaphern des weiten Raumes gegenüber.

Ein weiterer Raum in Vers 7 ist das Heiligtum – הַיְקֵל. Dieser Begriff wird in den Samuelbüchern nur noch zweimal verwendet und zwar zu Beginn in 1 Sam 1,9 (Hanna) und 1 Sam 3,3 (Berufung Samuels). Mit diesem Stichwort werden möglicherweise bewusst die Geschichten vom Beginn der Samuelbücher rund um das Heiligtum in Schilo wieder aufgerufen. McCarter weist aber auch darauf hin, dass הַיְקֵל in den Psalmen Gottes Heiligtum im Himmel meint (vgl. Ps 11,4).⁸⁴⁵ Diese beiden Deutungsmöglichkeiten sollen nicht als Gegensätze gesehen werden. Meiner Ansicht nach wird durch die Stichwortverbindung eine Brücke zum Beginn der Samuelbücher geschlagen, und gleichzeitig kann auch die Vorstellung Gottes im Himmel mitschwingen. Gott in seinem himmlischen Heiligtum würde auch die Grunddynamik des Textes, die Gott von oben nach unten kommend darstellt, unterstützen.

Schmuttermayr⁸⁴⁶ zeigt die strukturelle Ähnlichkeit der Versanfänge in V4 und V7 auf. Beide Male ruft der Beter den Namen Gottes aus, in V4 preisend, in V7 aus der Not heraus. Der Hilfeschrei des Beters aus tiefster Not kommt auch bei Gott an. »The anthropomorphic metaphor here of the psalmist's cry coming to YHWH's ears conveys the distance between the petitioner and YHWH – the prayer has to ›travel‹ to reach God.«⁸⁴⁷

Die Verse 4–7 beinhalten nicht bloß unbestimmte Metaphern der Bedrängnis. Gray betont, dass sie sehr wohl konkret Auskunft über die Situation des Beters geben. Er befindet sich in auswegloser Lage, eingengt und umzingelt, sozusagen auf dem Todespunkt. Die Bilder sind zwar allgemein gewählt, »cosmic and universal images«, aber die Bedeutung ist doch konkret, »particular meaning«.⁸⁴⁸

844 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

845 Vgl. P. K. McCarter, II Samuel 1984 (s. Anm. 796).

846 Vgl. G. Schmuttermayr, Psalm 1971 (s. Anm. 658).

847 A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156) S. 75.

848 A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156) S. 76.

2.2 Gottes Kommen zum Kampf – Die Verse 8–17 (A)

»As an answer to the mythic language of *death and despair* (vv.5–6), Israel employs the powerful mythic language of *theophany* to express God's powerful, transformative, rescuing coming (vv.8–20).«⁸⁴⁹ Im Folgenden wird auch hier meist von der Theophanieschilderung gesprochen werden, um diesen Teil des Textes zu benennen, doch möchte ich diese Theophanie nicht einfach nur als »Erscheinung Gottes« verstanden wissen, sondern als das »Kommen und Kämpfen Gottes als Krieger«. Gott zieht aus dem Himmel aus, fährt mit seinem Streitwagen, schleudert Blitze und bringt dabei die ganze Schöpfung in Bewegung. Das Ergebnis dieser Aktion wird in den Versen 18–20 berichtet. Hier erst ist der Beter in Sicherheit. Gewitter, Beben und Unwetter sind in der altorientalischen Umwelt nicht nur Kennzeichen des Wettergottes. Adam zeigt auf, dass dies Begleiterscheinungen einer jeden Gottheit sind, wenn diese zum Kampf auszieht. Mit dieser Theophanieschilderung wird der kämpferische Einsatz Gottes hervorgehoben und nicht unbedingt seine Ähnlichkeit zur Wettergotttheit.⁸⁵⁰ Reinhard Müller bezeichnet wegen der altorientalischen Parallelen sogar als »Bruchstück eines Mythos« und sieht starke Verbindungen zu Wettergottheiten.⁸⁵¹

Meine Abgrenzung (V8–17) wirkt möglicherweise ungewöhnlich. Dabei wird auf die großen Strukturelemente des Psalms (Schema 10 + 3), auf inhaltliche Zusammenhänge, sowie auf die Stichwortverbindungen geachtet.⁸⁵² Die Theophanieschilderung wird von vielen mit den Versen 8–16 abgegrenzt. In diesem Bereich lassen sich auch klare Strukturen finden. Fokkelman⁸⁵³ gliedert diesen Abschnitt des Psalms folgendermaßen:

| | | |
|---|--|--------|
| A | Beben der ganzen Schöpfung, Gottes Zorn | V8–9 |
| B | Gott kommt vom Himmel | V10–11 |
| C | Gott wohnt in Licht und Finsternis | V12–13 |
| B | Donner und Pfeile vom Himmel | V14–15 |
| A | Enthüllung der Grundfesten der Erde, Gottes Zorn | V16 |

Dieser Teil ist geprägt von kosmischen Bildern. Der Text schafft »[...] a vivid description of the God of heaven and warrior metaphors by means of a portrayal

849 W. Brueggemann, *First and Second Samuel* (Int.), Louisville 1990 S. 340.

850 Vgl. K.-P. Adam, Held 2001 (s. Anm. 673).

851 Vgl. R. Müller, *Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen* (BZAW 387), Berlin, New York 2008.

852 Eine genaue Argumentation dieser Entscheidung findet sich im Kapitel zur Gliederung.

853 Vgl. J. P. Fokkelman, *Narrative* 1990 (s. Anm. 721).

of natural phenomena«. ⁸⁵⁴ Bilder vom »Gott des Himmels« und »Gott der Krieger« werden hier gekonnt zu einem Gesamtbild vermengt. Der Zorn Gottes wird als sichtbares Objekt beschrieben, das aus Gottes Mund und Nase kommt. Kohle kommt, laut Klingbeil, nur hier im Zusammenhang mit einer Theophanie vor. Vers 12 beschreibt die eher unheimliche Dunkelheit rund um JHWH, dagegen öffnet V13 das Bild des Glanzes. Die nächsten beiden Verse zeichnen das Bild eines Gewitters, mit Gottes Stimme als Donner und seinen Pfeilen als Blitzen. Hier wird das Bild von Naturgewalten (Blitz) mit dem Bild Gottes als Krieger vermengt. ⁸⁵⁵ Gray beschreibt viele verschiedene Motive, die den Text spannend machen. So findet sie Motive des Lärms in den Versen 8, 14 und 16, Motive der Hitze und der Wut in den Versen 9, 13, 15 und 16 und die Verborgtheit Gottes in den Versen 10, 12 und 13. Sie deutet die Metaphern mythologisch, anders als Nielsen, welche die Bilder als Metonymie (Metonymische Beziehung zwischen Gott und Natur) lesen möchte. ⁸⁵⁶ Stolz sieht in der Schilderung vom Kommen Gottes keinen »natürlichen« Vorgang, auch wenn die einzelnen Bilder, die zur Beschreibung der Theophanie verwendet werden, dem Naturerleben der Menschen entsprechen. ⁸⁵⁷ »[...] the theophany narrative in Psalm 18 could be seen as a mythical redescription of the king's battle and rescue.« ⁸⁵⁸ So verstehe auch ich diesen Teil und sehe ihn in enger Verbindung zu den Versen 34–43, dem Ausziehen des Menschen zum Kampf (A').

Vers 8

- 8a *Und es bebte und es wankte die Erde,*
 b *Grundfesten der Himmel werden in Aufruhr geraten,*
 c *Und sie bebten, denn er war entflammt für ihn.*

Das Verb *גָּעַע*, welches zweimal im Vers vorkommt, bildet eine Klammer. In dieser sind noch zwei weitere Verben der Bewegung und die sich bewegenden Elemente, nämlich Himmel und Erde. Es ergibt sich die Struktur: Verb (wanken) – Verb – Erde – Himmel – Verb – Verb (wanken). Das fünfte Verb des Verses (*חָרָה*) ist außerhalb dieser Klammer und bildet einen Übergang zu den Zornes- und Feuerbildern des nächsten Verses.

In Ps 18 wanken die Fundamente der Berge, nicht die des Himmels. Dahinter steht die altorientalische Vorstellung, dass die Berge Wurzeln haben, die mit den Grundfesten der Erde verbunden sind. In 2 Sam 22 haben wir ein anderes

854 M. Klingbeil, Yahweh 1999 (s. Anm. 102) S. 74.

855 Vgl. M. Klingbeil, Yahweh 1999 (s. Anm. 102).

856 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

857 Vgl. F. Stolz, Buch 1981 (s. Anm. 682).

858 A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156) S. 105.

Bild, hier wanken die Fundamente der Himmel.⁸⁵⁹ Im Samueltext bebt der ganze Kosmos, der Ort, von dem Gott aufbricht (Himmel), und der Ort, zu dem er sich hinbewegt (Erde).

Gray interpretiert das Beben als angstvolle Reaktion des Kosmos auf Gottes Zorn. Das Beben kann aber auch als Begleiterscheinung bzw. Machtdemonstration Gottes gesehen werden. Sein Zorn (von dem noch gar nicht die Rede war!) ist außerdem nicht gegen Himmel und Erde, sondern gegen die Feinde/innen gerichtet. Beben ist in akkadischen Texten eine typische Begleiterscheinung von kriegerischen Gottheiten, besonders des Sturmgottes. Gray weist zudem auf eine interessante Parallele in 1 Sam 14,15 hin. Hier wird das Beben mit dem Beben des Kriegslärms in Beziehung gesetzt. Die Verbindung von Gewittersturm und Krieg ist sowohl auf visueller als auch auf auditiver Ebene gegeben. Beide kommen über das Land und hinterlassen Zerstörung. In genau dieser machtvollen Erscheinungsform wird auch Gottes Kommen beschrieben.

Weiters möchte ich noch darauf hinweisen, dass auch David bebt, und zwar in 2 Sam 19,1, als er nämlich vom Tod seines Sohnes Absalom erfährt.

Der Vers 8 schafft vielfältige Stichwortverbindungen innerhalb und außerhalb der Theophanieschilderung. Durch die Grundfesten *הַיָּסוּדִים* wird eine Verbindung zu Vers 16 geschaffen, durch »die Himmel« werden die Verse 8, 10 und 14 (und 1 Sam 2,10) miteinander verbunden, und der Begriff Erde (*אֶרֶץ*) verwebt das Kommen Gottes mit den Kampfhandlungen des Menschen in Vers 43.

Vers 9

- 9a *Rauch stieg auf aus seiner Nase,*
 b *und Feuer wird verzehren aus seinem Mund,*
 c *Kohlenglut brannte aus ihm.*

Dieser Vers beschreibt mit starken Bildern die Intensität des göttlichen Zornes. Die Körperbilder Nase und Mund werden meist gebraucht, um kommunikative Handlungen auszudrücken.⁸⁶⁰ Das bedeutet, dass in diesem Vers die Feinde/innen noch nicht bekämpft werden, sondern der wutentbrannte Anmarsch zum Kampf geschildert wird. »Zorn ist das Resultat schwerer Verletzung.«⁸⁶¹ Dies gilt für die Anthropologie, zeigt aber auch, wie sehr die Not des Beters Gott bewegt. Anderson ist der Ansicht, dass Gott hier regelrecht als »fire-breathing Leviathan«⁸⁶² beschrieben wird. Das Stichwort Feuer kehrt in V13 wieder. Auch das Wort Glut (*לִגְלִי*) schafft eine Verbindung zu V13 sowie zu zwei Theophanie-

859 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

860 Näheres dazu im Kapitel »Körperbilder« und vgl. A. Wagner, Gottes 2010 (s. Anm. 31).

861 T. Staubli/S. Schroer, Menschenbilder 2014 (s. Anm. 836) S. 164.

862 A. A. Anderson, 2 Samuel (WBC 11), Dallas 1989 S. 263.

schilderungen Ezechiels (Ez 1,13; Ez 10,2). Von den 17 Vorkommen entfallen sieben auf die Theophanieschilderung in 2 Sam 22, Ps 18, Ez 1 und Ez 10.

Vers 9a bringt Klingbeil mit der ägyptischen Darstellung einer Gottheit in Verbindung, aus deren Mund eine Uräusschlange hervorkommt. Allerdings hat diese Ikonographie im ägyptischen Bereich nicht den Kontext einer Theophanie, sondern ist im Kultischen mit solaren Konnotationen situiert. Dem nächsten Vers ordnet er Bilder der »geflügelten Sonnenscheibe« bzw. »des Gottes in der geflügelten Sonnenscheibe mit Bogen« zu. In einer Darstellung ist auch das Motiv der Wolken zu erkennen. Diese Ikonographien stammen hauptsächlich aus dem mesopotamischen Bereich.⁸⁶³

Vers 10

10a *Und er neigte (die) Himmel und er stieg herab,*
 b *und eine Wolke (war) unter seinen Füßen.*

Das Verb נטה bedeutet einerseits »neigen«, kommt aber auch oft im Kontext mit אהל, Zelt vor. So erklärt McCarter⁸⁶⁴ das Bild damit, dass Gott sein Kriegszelt aufschlägt, um zur Schlacht zu gehen. Die Verbform ירד kommt (neben Ps 18) nur noch in Spr 30,4 vor. Darauf verweist die Masora Magna.⁸⁶⁵ Erwähnenswert ist dieses Detail, da gleich der darauffolgende Vers Spr 30,5 eine Parallele zu 2 Sam 22,31 ist.

Wie in einem späteren Kapitel aufgezeigt wird, wird Gott in diesem Psalm hauptsächlich mit kommunikativen Körperteilen in Verbindung gebracht. Dazu zählen etwa Augen, Ohren, Nase Mund sowie das Gesicht.⁸⁶⁶ Einzig hier ist von den Füßen Gottes die Rede. Unter seinen Füßen ist eine dunkle Wolke, unter den Füßen des Beters sind in V39 die Feinde/innen, nachdem Gott seine Füße den Hirschkühen gleich gemacht hat (V34). Mit dem Ende des Liedes (V48) wird durch das Verb ירד eine Verklammerung geschaffen.

Die Wolke ערפל zu Füßen Gottes ist in der Bibel zweimal Wohnort Gottes (1 Kön 8,12; 2 Chr 6,1) und wird oft in Theophanieschilderungen gebraucht. Dreimal wird sie auch im Zusammenhang mit dem »Tag des Zorns« verwendet. Möglicherweise schwingt in diesem Bild der göttliche Zorn von Vers 9 noch mit.

863 Vgl. M. Klingbeil, Yahweh 1999 (s. Anm. 102).

864 Vgl. P. K. McCarter, II Samuel 1984 (s. Anm. 796).

865 Vgl. G. E. Weil, BHS 1971 (s. Anm. 758).

866 Näheres dazu im Kapitel »Körperbilder« und vgl. A. Wagner, Gottes 2010 (s. Anm. 31).

2.2.1 Vertiefung Vers 11: Reiten oder fahren?

11a Und er fuhr auf einem Cherub und er flog,
b und er erschien auf Flügeln des Windes.

Dieser Vers bietet einige schöne Sprachspiele auf der lautlichen Ebene. Das Wortspiel כָּרוּב – רָכַב, also *rkb* – *krb* suggeriert für Fokkelman, dass es gut ist auf einem Cherub zu reiten.⁸⁶⁷ Ein Cherub ist ein Wesen der göttlichen Sphäre, das in verschiedensten Texten erwähnt und auch teilweise unterschiedlich beschrieben wird. Cherubim markieren die Grenze zum Heiligen und haben eine Wächter- bzw. Beschützerfunktion. In der Theophanieschilderung überschreitet Gott die Grenzen vom Himmel zur Erde, und insofern ist es natürlich passend, wenn er dies mit einem Cherub tut.⁸⁶⁸ Am Beispiel von Ps 3,5 zeigt Brettler auf, dass es auch eine Verbindung zwischen »Gott als Krieger«, der Bundeslade und den Cherubim gibt. Als Beispiel führt er Ps 24 an (weilers Ps 63,3; 84,6; 132). Diese Bindung geht möglicherweise darauf zurück, dass die Bundeslade bei kriegerischen Aktionen mitgeführt wurde und sich daher diese Bildvermischung ergeben hat.⁸⁶⁹ Der Begriff Cherub ruft also nicht nur Theophanien auf, sondern auch kriegerische Kontexte. Der zweite Versteil wird mit dem ersten durch den ähnlichen Klang von עַל-כָּרוּב und עַל-כַּנְפֵי-רוּחַ zusammengewoben, und es wird durch das Sprachspiel daran erinnert, dass auch der Cherub Flügel hat.⁸⁷⁰ Dass Gott als »im Himmel Reitender« dargestellt wird, ist durch einige andere Bibelstellen belegt, z. B. Dtn 33,26; Jes 19,1 oder Ps 68,34. Die Tatsache, dass Gott als Reitender dargestellt wird, ist also nicht das Besondere des Verses, sondern wie Gott dargestellt wird. John Mauchline weist darauf hin, dass die Cherubim normalerweise Wächter oder Träger des unsichtbaren Throns der Gottheit waren.⁸⁷¹ Krauss/Küchler legen dar, dass ein Cherub auch als Wagen Gottes gesehen werden konnte.⁸⁷²

Schmuttermayer⁸⁷³ meint, dass רָכַב sowohl als »Reiten« wie auch als »Fahren«, aber auch als »Besteigen eines Reittieres oder Wagens« aufgefasst werden könnte. Bar Efrat versteht das Sprachbild so, dass Gott hier auf dem Rücken des Cherubs, eines göttlichen Mischwesens, reitet.⁸⁷⁴ Auch Gray ist der Meinung, dass dieser Vers das in der hebräischen Bibel einmalige Sprachbild eines auf einem

867 Vgl. J. P. Fokkelman, Narrative 1990 (s. Anm. 721).

868 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

869 Vgl. M. Brettler, Images 1993 (s. Anm. 104).

870 Vgl. J. P. Fokkelman, Narrative 1990 (s. Anm. 721).

871 Vgl. J. Mauchline, 1 and 2 Samuel. Based on the revised standard version (NCeB), London 1971.

872 Vgl. M. Krauss/M. Küchler, David 2011 (s. Anm. 698).

873 Vgl. G. Schmuttermayer, Psalm 1971 (s. Anm. 658).

874 Vgl. S. Bar-Efrat/J. Klein, Buch 2009 (s. Anm. 794).

Cherub reitenden JHWH beinhaltet. Eine Personifikation der Gewitterwolke (aufgrund der poetischen Struktur) im Cherub zu sehen, hält sie für unwahrscheinlich und unnötig. Sie meint die Verbindung mit על weise immer auf das Reiten am Rücken eines Tieres hin, und wehrt sich gegen die Ansicht, dass רכב im militärischen Kontext mit »fahren« zu übersetzen sei.⁸⁷⁵ Dagegen stelle ich Hab 3, einen Text, der eng mit 2 Sam 22 verwoben ist und in dem in Vers 8 eine sehr ähnliche Formulierung vorkommt. In diesem Vers haben wir dieselbe Präposition, eindeutige Reittiere/Zugtiere, aber auch eindeutig das Bild des Kampf-wagens. Gott fährt also auf bzw. mit den Pferden. So kann die Präposition auch in unserem Fall das wahrscheinlichere Fahren eines Wagens, vor dem der Cherub als Zugtier gespannt ist, bezeichnen.

Gray führt an, dass es bildliche und literarische Darstellungen im ägyptischen, mesopotamischen und syro-palästinischen Raum gibt, die reitende Gottheiten manchmal auch auf mythologischen Tieren zeigen. Ob die reitend dargestellten Gottheiten wirklich so häufig waren, soll hinterfragt werden – besonders dann, wenn »reiten« im heutigen Sinn verstanden wird, also auf dem Rücken eines Tieres sitzend, ein Bein auf jeder Seite. Gerade im kriegerischen Kontext waren Wagen verbreiteter.

Die Verwendung des Cherub im Singular ist zugegebenermaßen etwas Besonderes, darauf weist auch Adam hin. Ansonsten treten Cherubim paarweise oder im Plural auf. Einzig einige Ezechielstellen (von 91 Vorkommen) sprechen auch noch im Singular – Ez 9,3; 10,2.4; 28,14.16.⁸⁷⁶ Othmar Keel sieht hinter der Verwendung des einzelnen Cherub altorientalische Vorstellungen des Thronens oder Stehens einer Gottheit auf einem Trägertier. Da dieses Trägertier meist die Eigenschaften bzw. die Macht der Gottheit unterstreicht, wird dies durch einen Cherub, ein Mischwesen aus besonders machtvollen Tieren, noch zusätzlich gesteigert.⁸⁷⁷ Auch Rüdiger Jungbluth sieht in JHWHs »Fahren« auf dem Cherub einen Hinweis auf seinen Thron und somit auf das Königtum Gottes. Weiterführend sieht er in V12 das himmlische Heiligtum, welches sich auch in die JHWH-König-Vorstellung einfügt. Diese beiden Verse (11 und 12) stellt er in Bezug auf das Königtum Gottes besonders heraus.⁸⁷⁸ Interessanterweise nimmt er das Stichwort הַיְיָל aus V7 nicht auf, um auf Gottes Tempel zu verweisen.

Ich möchte nun noch auf die Bibelstellen mit einzelnen Cherubim näher eingehen, da es zwischen der Theophanie in 2 Sam 22 und jenen in Ez 1 und Ez 10 einige Berührungspunkte gibt. In den Ezechieltexten geht es im Rahmen der

875 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

876 K.-P. Adam, Held 2001 (s. Anm. 673).

877 Vgl. O. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (Mit einem Beitrag von A. Gutbub über die vier Winde in Ägypten) (SBS 84/85), Stuttgart 1977.

878 R. Jungbluth, Himmel 2011 (s. Anm. 35).

Theophanie auch um die Mobilität Gottes, welche durch die Räder und deren Beweglichkeit ausgedrückt wird.⁸⁷⁹ In 2 Sam 22 wird in der Theophanie auch das Mobilwerden Gottes durch das Herabsteigen und Herabfahren beschrieben. Keel weist darauf hin, dass Ez 1 die »Vorstellung vom Gott, der im Gewittersturm einherfährt, mit der vom thronenden Gott« verbindet. Ez 1,13–14 spielt mit Bildern zentraler Theophanieerscheinungen, so erinnern die glühenden Kohlen an 2 Sam 22,9.13, die Fackeln an Gen 15,17 und die Blitze an Ex 19,16; 2 Sam 22,15; Ps 77,19 und Ps 97,4. Durch das Aufgreifen gewisser Stichworte werden der Abraham-, der Sinai- und der Davidbund miteinander in Verbindung gebracht. In der Theophanieschilderung in Ez 10,2.4 ist auffällig, dass wie in 2 Sam 22, von einem einzelnen Cherub die Rede ist. Es kann argumentiert werden, dass ein einzelner Cherub für das Reichen des Feuers genügt, doch wird eigentlich von den vier Wesen in Ez 1 und von den Tempelcherubim ein Plural nahegelegt. Verbindend zwischen Ez 1 und Ez 10 ist das Rauschen der Flügel der Cherubim. In beiden Texten weist dieses Rauschen auf Bewegung hin.⁸⁸⁰

Keel ist der Ansicht, dass in Ps 18,11, 2 Sam 22,11, Ez 9,3 und Ez 10,4 von einem Reiten oder Fliegen Gottes auf einem Cherub die Rede ist. Dabei verweist er auf altorientalische Darstellungen, bei denen das Motiv der auf einem Tier stehenden oder thronenden Gottheit relativ häufig ist. Er zeigt an einigen Beispielen auf, dass diese Tiere oft Mischwesen waren bzw. es auch Darstellungen gibt, die nicht statisch sind, sondern ein Wesen schnell laufend darstellen.⁸⁸¹ Mit diesen Beispielen zeigt Keel deutlich, dass die Verbindung Gottheit und Mischwesen im Alten Orient verbreitet war und diese Wesen nicht nur als Repräsentation der Macht der Gottheit, sondern durchaus auch als Mittel der machtvollen Bewegung zu denken sind. Meines Erachtens ist damit aber nicht ein Reiten der Gottheit ausgedrückt, wie wir es uns im europäischen Kontext oft vorschnell als auf einem Pferd sitzend vorstellen. Das »klassische Reiten« findet sich auf altorientalischen Darstellungen relativ selten. Auch Keel räumt ein, dass eine andere Bibelstelle das Verständnis »fahren« nahelegen würde, nämlich der Parallelismus von Ps 104,3. Die Formulierung »Flügel des Windes« gibt es nur diese beiden Male in der Bibel. In beiden Fällen geht es um (Fort-)Bewegung Gottes. In Ps 104,3 werden die Flügel des Windes mit dem Wagen parallel gesetzt. In diesem Fall ist also eindeutig das Fahren mit dem Streitwagen im Blick. Zudem war gerade im militärischen Kontext der Kriegswagen verbreiteter als das Reiten auf Pferden. Weiters soll darauf hingewiesen werden, dass es ein sehr viel stärkeres Bild bietet, sich Gott im Streitwagen vorzustellen, als auf einem Reittier sitzend. Mögli-

879 O. Keel, *Jahwe 1977* (s. Anm. 877).

880 Vgl. O. Keel, *Jahwe 1977* (s. Anm. 877).

881 Vgl. O. Keel, *Jahwe 1977* (s. Anm. 877).

cherweise wird es für unwahrscheinlich gehalten, dass ein mächtiger Cherub als Zugtier vor einen Wagen gespannt wird. Doch es gibt solche Darstellungen!

In seinem Artikel *Wettergott/Wettergötter* beschreibt Daniel Schwemer⁸⁸² das Bild des Wettergottes Adad als typisch. Er wird meist auf einem Wagen dargestellt, der von seinem löwenköpfigen Drachen gezogen wird. Als Beispiel dafür zeigt Schwemer ein akkadzeitliches Zylindersiegel. Adad steht auf dem Wagen und schwingt die Peitsche. Schwemer sieht das Knallen und Zucken der Peitsche als Bild für das Grollen des Donners und das Zucken der Blitze. An anderen Stellen wird Adad auch mit einem Blitzbündel dargestellt. Der geflügelte Löwendrache ist das Begleittier des Wettergottes Adad. In Darstellungen sieht man das Mischwesen entweder vor den Wagen gespannt, als Podesttier der Gottheit, oder gemeinsam mit einem Stier zu Füßen Adads. Später wird der Stier zum Podesttier. Adad ist als Wettergott auch Herr über die Winde, welche in Mesopotamien als »göttliche Transporteure« gelten.⁸⁸³

Die Darstellungen des Wettergottes Adad mit seinem den Streitwagen ziehenden Löwendrachen sind sehr alt. Insofern kann man berechtigt fragen, wie viel Einfluss diese Bilder tatsächlich auf die Metaphern des Psalms hatten. Doch zeigen sie zumindest, dass es nicht undenkbar war, dass ein Mischwesen wie ein Löwendrache oder ein Cherub den Streitwagen eines Gottes zog. Zudem sprechen sowohl die Verwendung des Verbs רכב im AT als auch die Vergleichsstellen Ps 104,3 und Hab 3,8 sowie die Ezechielstellen für meine Argumentation. Kurz zusammengefasst: Ich bin der Ansicht, dass das in V11a beschriebene Sprachbild von Gott in einem Streitwagen spricht. Dieser wird von einem Cherub gezogen. Gott wird hier, wie auch schon zu Beginn des Textes und im weiteren Verlauf, als Krieger gezeichnet.

Den zweiten Versteil näher betrachtend kommt Gray zu dem Schluss, dass der Vers zwei »complementary word-pictures«⁸⁸⁴ enthält, die nicht aneinander angeglichen werden sollten. Dem möchte ich widersprechen. Die beiden Wortbilder stehen in einem Parallelismus, und aus Ps 104,3 ist ein ähnliches Bild mit den »Flügeln des Windes« bekannt. Die beiden Versteile als komplementär zu bezeichnen, erscheint mir darum nicht zielführend. Das Wort פוע meint zwar in erster Linie die Fortbewegungsart von Vögeln, wird aber auch bildlich in militärischen Kontexten verwendet. Gray führt hierzu Jes 11,14 und Hab 1,8 an. Zudem gibt es eine Reihe von altorientalischen Darstellungen, welche die Sturmgottheit fliegend bzw. auf fliegenden Wesen oder mit Flügeln ausgestattet

882 Vgl. D. Schwemer, Adad, <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/20221/>, in: M. Bauks/K. Koenen (Hrsg.), *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet. WiBiLex*, Stuttgart 2007 ff.

883 Vgl. D. Schwemer, Adad 2007 ff (s. Anm. 882).

884 A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156) S. 90.

zeigen. Im Psalm 18 ist auch weiter vom Fliegen (הָאֵה) die Rede, während in 2 Sam 22 Gott erscheint (הָרֵאָה).⁸⁸⁵

Vers 12

12a *Und er stellte Finsternis auf rund um ihn, Hütten,*

b *Wassersieb – Regenwolken-Staub.*

Finsternis (חֹשֶׁךְ) wird meist mit Tod und Unheil assoziiert, es gibt aber auch Beispiele, in denen Dunkelheit als göttliche Waffe dient, so zum Beispiel bei den ägyptischen Plagen (Ex 10,21 f). Dunkelheit, Bedrängnis und dunkle Wolken sind Zeichen für eine Invasion.⁸⁸⁶ Der Plural חֹשְׁקִים, wie er hier verwendet wird, kommt nur in poetischen Texten vor. In Vers 6 wurde der Beter bedrohlich von den Stricken der Scheol umgeben (סַבְבָּ), nun setzt Gott Finsternis rund um sich (סָבַר). Diese »Finsternisse« stellt er als »Hütten« (Pl. סִבָּה auf. Das Wort ist bekannt durch seinen Gebrauch im Zusammenhang mit dem Laubhüttenfest. In Ijob 36,29 findet sich aber auch die Verbindung von »Hütte« und »Wolke«, wie hier in V12. Kuntz übersetzt geschickt mit »pavilion of rain cloud«,⁸⁸⁷ dabei verbindet er die Hütten nicht mit der Finsternis, sondern mit den darauf folgenden Wolken. Ich bleibe dabei, die Hütten mit der Finsternis zusammen zu lesen, da dies durch den Versteiler auch so suggeriert wird. Das Wort סִבָּה kommt nur noch ein weiteres Mal in den Samuelbüchern vor, nämlich in 2 Sam 11,11. Dort ist die Hütte Sitz der Lade Gottes. Die zweite Vershälfte unterstreicht die Verborgenheit Gottes noch weiter durch Bilder von Wolken und Wasser. Das Wort חֹשֶׁרֶת ist singular in der hebräischen Bibel. Dahinter dürfte die Vorstellung eines Siebes stehen, das die Himmelwasser zu Boden regnen lässt. Schmuttermayr weist auf Darstellungen in Assur hin, welche zeigen, dass das Konzept von den Himmelwassern in einem siebähnlichen Wolkengefäß weit verbreitet war.⁸⁸⁸

Auch dieser Vers ist in das feine Gewebe an Stichwortverbindungen hineinverwoben. Die Finsternis (חֹשֶׁךְ) umgibt hier Gott. In V29 wird die Finsternis, die den Beter umgibt, durch Gott erhellt bzw. zum Leuchten gebracht. Die Wasser (מַיִם) kehren in V17 wieder, und die Wurzel »Staub« kommt in Vers 43 durch das Verb חָשַׁשׁ, zerreiben, noch einmal vor. Wenn man die beiden Bilder verbindet, so meint der Dunst etwas wie »Wasserstaub«. Möglicherweise kann man sich diesen Dunst wie feinen Nebel vorstellen, bei dem man die Feuchtigkeit in der Luft fast wie Staub sehen kann. Dieser Wolkendunst kommt auch in Ps 77,18 im Zuge einer Theophanie vor. Ansonsten wird das Bild der Wolke (שָׁמַיִם) oft verwendet,

885 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

886 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

887 Vgl. J. K. Kuntz, Psalm 1983 (s. Anm. 676).

888 Vgl. G. Schmuttermayr, Psalm 1971 (s. Anm. 658).

um Gottes Unbegreiflichkeit zu beschreiben bzw. die Größe seiner Treue oder Gnade zu veranschaulichen.

Die Wolke נֶבֶל bezeichnet die oft ersehnte Regenwolke. Das Lexem ist aber auch häufig in Theophanien zu finden (Ex 19,9; Ri 5,4; Ps 77,18; Ps 104,3; Jes 19,1; Ijob 22,14).

Vers 13

13a *Aus dem Glanz vor ihm*

b *brannten Glutfeuer.*

In Vers 12 wurde die Dunkelheit und Undurchsichtigkeit betont, jetzt wird der göttliche Lichtglanz beschrieben wie feurige Kohlenglut. Es ist eine übliche alt-orientalische Vorstellung, dass eine Gottheit von Licht umgeben ist, welche auch oft im militärischen Kontext vorkommt.⁸⁸⁹ Der Glanz (הִנָּה) kommt als Verb auch in V29 vor. Dort lässt Gott die Finsternis glänzen. Die Glut verbindet den Vers mit V9 und mit den Theophanieschilderungen von Ezechiel (Ez 1,13; Ez 10,2). Anders als in V9 ist לִהְיוֹת hier mit dem Feuer verbunden und nicht mit Kohle. Die Verbindung von Feuer und Glut findet sich sechsmal in der Bibel.

Vers 14

14a *JHWH wird von (den) Himmeln donnern*

b *und Eljon wird seine Stimme geben.*

Die Bilder der nächsten beiden Verse beschreiben, dass Gott nicht nur erscheint, sondern tatsächlich gekommen ist um zu kämpfen. Er tut dies mit kosmischen Kräften. Auch Mauchline meint, »God's amoury ist described in 14–15.«⁸⁹⁰ Die Anordnung des Verses ist chiasmisch.⁸⁹¹ Durch diesen Aufbau wird wie schon in den Versen 5 und 6 der Eindruck verstärkt, dass die Gefahr, die nun von Gott ausgeht, von allen Seiten kommt. Wie im Zenit eines Gewitters ist es schwer auszumachen von welcher Richtung die Gefahr kommt, es donnert und blitzt von allen Seiten.

Diesen Vers bringt Gray in Zusammenhang mit 1 Sam 7,10, wo Gott die Philister durch einen Donner mit starker Stimme verwirrt, sodass sie von Israel geschlagen werden können. Die »Verwirrung« kommt in V15.⁸⁹² Somit ist auch das Donnern Gottes durchaus in einem militärischen Kontext lesbar. An dieser Stelle verweist Fokkelman abermals auf die enge Beziehung des Psalms zu

889 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

890 J. Mauchline, Samuel 1971 (s. Anm. 871) S. 309.

891 Vgl. S. Bar-Efrat/J. Klein, Buch 2009 (s. Anm. 794).

892 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

1 Sam 2, dem Lied der Hanna. Er sieht Vers 14 als Gegenstück zu 1 Sam 2,10.⁸⁹³ Dort wird Gottes Donnern mit dem Zerschmettern der Widersacher in Verbindung gebracht. Es lässt sich aber nicht nur als »Waffe« verstehen, sondern, wie Gray aufzeigt, auch als »battle cry«. Es ist das Signal, dass der Kampf nun beginnt. Das Kriegsgeschrei soll den Gegner/inne/n Angst einjagen, sodass diese möglichst die Nerven verlieren und flüchten oder zumindest leicht bezwingbar sind. Ein Schlachtruf hat eine wichtige Funktion für die, die ihn ausstoßen. Es ist eine erste Energieentladung, die hilft, selbst nicht die Nerven zu verlieren. Ein gemeinsamer Kampfschrei stärkt die Gemeinschaft und das Vertrauen stark zu sein und siegen zu können. Die Anspannung direkt vor einem Kampf muss enorm sein, umso wichtiger ist gerade der Beginn, bei dem die Anspannung in Energie und nicht in Verspannung umwandelt werden muss.

Der zweite Versteil bringt einen nicht allzu häufigen Gottesnamen. Gray weist darauf hin, dass der göttliche Titel Eljon, der Höchste, oft in kosmischen Zusammenhängen verwendet wird.⁸⁹⁴

Vers 15

15a *Und er schickte Pfeile und er streute sie,*
b *ein Blitz – und er verwirrte sie.*

Gray sieht diesen Vers als Höhepunkt der Theophanieschilderung. Gott wird nun ganz klar als Krieger dargestellt, bewaffnet mit Pfeilen. »Both the arrows and lightnings are YHWH's weapons rather than the object of his anger.«⁸⁹⁵ Rein grammatikalisch wäre es naheliegend, die beiden Verben mit ihren Personal-suffixen auf die Blitze und Pfeile zu beziehen. Gray meint aber, dass die beiden Verben normalerweise auf militärische Truppen verweisen. Obwohl die Feinde/innen zuletzt in V4 genannt wurden, plädiert sie für eine Leseweise, die sich auf die Zerstreuung und Verwirrung der Feinde/innen bezieht. Auch Adam ist der Meinung, dass sich hier eindeutig ein Rückbezug auf die Feinde/innen von V4–7 findet.⁸⁹⁶ In 2 Sam 22 ist meiner Ansicht nach diese Lesart noch deutlicher verlangt, da nicht wie in Ps 18 Blitze im Plural stehen, sondern hier nur von einem Blitz die Rede ist, aber viele (Pl.) verwirrt werden. Blitze sind typisch für Theophanieschilderungen und ergänzen in unserem Fall auch noch den Lichtglanz von V13. Das Verb *המם* hingegen ist nicht typisch für Gotteserscheinungen, aber kommt sehr oft vor, wenn Gott zugunsten Israels das Kampfgeschehen beeinflusst.⁸⁹⁷ Die »Verwirrung« wird von Gott als Waffe eingesetzt, um eine Schlacht

893 Vgl. J. P. Fokkelman, Narrative 1990 (s. Anm. 721).

894 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

895 A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156) S. 100.

896 Vgl. K.-P. Adam, Held 2001 (s. Anm. 673).

897 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

zu wenden (Ex 14,24; Ex 23,27; Dtn 2,15; Jos 10,10; Ri 4,15; 1 Sam 7,10; ...). Durch das Verb שלח wird dieser Vers mit V17 in Beziehung gesetzt. Gott schickt Pfeile, um die Gegner/innen zu bekämpfen, und Gott schickt aus der Höhe, um den Beter zu retten. Dass Gott Pfeile schickt, ist ein in der Bibel bekanntes Konzept. Es finden sich insgesamt 16 Bibelstellen, in denen die Pfeile Gottes erwähnt werden. In V15 wird Gott aktiv und verbindet dabei die beiden Metaphern (Gott des Himmels und Gott als Krieger). Klingbeil⁸⁹⁸ führt einige Darstellungen an, in denen Gottheiten Blitze als Waffen verwenden bzw. zeigt auf, dass der Blitz bzw. das Blitzbündel ein Erkennungsmerkmal des Wettergottes war.

Vers 16

- 16a Und es erschienen (die) Fundamente (des) Meeres,
 b es werden sich enthüllen die Grundfesten der Welt,
 c durch das Schnauben JHWHs,
 d vom Atemstoß seiner Nase.

Die Grundfesten des Meeres »erscheinen« (ראה) so wie Gott in V11 erschien. Gray betont die kunstvolle Gestaltung dieses Verses. Räumlich bringt er uns noch einmal zum Anfang zurück, zu der Bedrängnis des Beters in den Versen 5 und 6. Weiters werden die Grundfesten, die bebten (V8), wieder aufgegriffen und das Motiv des wutschnaubenden Gottes aus V8 mit anderen Bildern weitergeführt.⁸⁹⁹ Das Wutschnauben, das sogar das ganze Meer verdrängt, geht möglicherweise auf das Bild des aggressiv schnaubenden Stieres zurück.⁹⁰⁰ Bemerkenswert ist meiner Ansicht nach, dass die Stichwortverbindung mit V8 durch מוֹסֵף einen Merismus schafft. In Vers 8 bebten die Grundfesten des Himmels, in Vers 16 enthüllen sich die Grundfesten der Welt. Der Begriff תְּבִילֵי findet sich in den Samuelbüchern nur hier und im Lied der Hanna, 1 Sam 2,8. Damit wäre eine weitere Verbindung zwischen den beiden rahmenden Liedern gezogen.

Anderson sieht in der Schilderung des Aufdeckens des Meeres zumindest leise Anklänge an das Rettungsgeschehen am Roten Meer.⁹⁰¹ Das Verb גלה wird oft im Zusammenhang mit sexuellen Handlungen genannt. Es hat eine negative Konnotation und wird oft im Kontext von Demütigungen und Erniedrigungen gebraucht. Gray weist auf eine interessante Parallele in Ijob 26,6 hin. Dieser inhaltlich ähnliche Vers berichtet von der Nacktheit der Scheol und davon, dass der Abgrund sich nicht bedecken kann. Inhaltlich wird in beiden Versen auf einen Vorgang der Enthüllung rekuriert, der sowohl Machterweis Gottes, als auch

898 Vgl. M. Klingbeil, Yahweh 1999 (s. Anm. 102).

899 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

900 Vgl. T. Staubli/S. Schroer, Menschenbilder 2014 (s. Anm. 836).

901 Vgl. A. A. Anderson, Samuel 1989 (s. Anm. 862).

Demütigung der Scheol/der Fundamente des Meeres ist. Gleiche Stichworte werden aber nicht verwendet.

Vers 17

17a *Er wird schicken aus der Höhe, er wird mich fassen,*

b *er wird mich herausziehen aus großen Wassern.*

Das Verb משה kommt nur hier und in Ex 2,10 bei der Namensgebung des Mose vor. Dadurch wird einerseits eine Verbindung der beiden Geschichten bzw. Gestalten geschaffen, aber auch sehr lebendig das rettende »Aus-dem-Wasser-Ziehen« eines völlig hilflosen Menschen beschrieben.⁹⁰² Fokkelman sieht hier das lyrische-Ich als »Mose redivivus«⁹⁰³. Wie Mose vollkommen hilflos den Gefahren des Nils ausgesetzt war und gerettet wurde, so war auch der Beter dem Wasser des Todes übergeben. Möglicherweise ist dies auch ein Hinweis darauf, dass Gott den Beter nicht einfach nur retten will, sondern noch mehr mit ihm vorhat. Er soll seine Feinde/innen besiegen und als König das Volk gut führen. Anderson bezweifelt den intendierten Zusammenhang, da die Art und Weise der Rettung nicht dieselbe ist.⁹⁰⁴

Der Vers 17 ist meiner Ansicht nach ein Scharniervers. Er schließt das Kommen Gottes ab und leitet gekonnt zur Rettung des Beters über. Die Lexeme שלח und מים verbinden ihn mit der Theophanieschilderung. Gray⁹⁰⁵ zeigt zudem auf, dass der V17 starke Verbindungen zur Notschilderung (V5–6) aufweist. Ich möchte betonen, dass der Vers auch Brücken zu noch folgenden Textteilen schafft. Mit dem Wort מָרוֹם wird ein neuer Begriff eingeführt, der im weiteren Verlauf auf verschiedene Weisen aufgegriffen wird. Gott schickt aus der Höhe (V17), er erniedrigt die Hohen (V28), ist selbst hoch erhoben (V47) und erhöht zu guter Letzt auch den Beter (V49). Vers 17 ist durch Formulierung und Bilder auch mit Ps 144,7 verbunden.

2.3 Göttliche Rettung – Die Verse 18–20 (B)

Diese Verse schildern das Ergebnis des göttlichen Kommens zum Kampf, nämlich die Rettung des Beters. Es ist der Sieg Gottes über die Feinde/innen. Der Vers 20 ist, wie auch schon Vers 7 und Vers 17, ein Scharniervers. Er bereitet den Übergang zum Mittelteil des Textes vor, der Reflexion.

902 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

903 J. P. Fokkelman, Narrative 1990 (s. Anm. 721) S. 345.

904 Vgl. A. A. Anderson, Samuel 1989 (s. Anm. 862).

905 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

Vers 18

- 18a *Er wird mich entreißen*
 b *von meinem starken Feind,*
 c *von denen, die mich hassen,*
 d *denn sie waren zu mächtig für mich.*

Durch mythische Bilder wurde Gottes rettendes Eingreifen bis V17 beschrieben, mit diesem Vers (und den folgenden) kommt dieses nun »dechiffriert« zum Ausdruck.⁹⁰⁶

Das Rettungsverb wird oft gebraucht, um eine Trennung anzuzeigen, ein Herausreißen aus Gefahr. Damit klingt der räumliche Aspekt wieder an, wie er auch in V17 schon präsent war.⁹⁰⁷ Das Verb נצל ist im Lied immer mit den Feind/inn/en bzw. der Rettung vor ihnen verbunden. Es begegnet außer in V18 noch in den rahmenden Teilen, nämlich in V1 und V49. Durchaus der Aufmerksamkeit wert ist die Tatsache, dass die Feinde/innen hier als stark, ja stärker als der Beter charakterisiert werden. Das Adjektiv kommt in derselben Form auch im Segen des Jakob vor (Gen 49,3,7).⁹⁰⁸ Das Verb ממת bezeichnet im AT fast immer etwas Positives. Einige wenige Male drückt es eine Verhärtung des Herzens (Dtn 15,7) aus, und nur ein weiteres Mal ist in einem poetischen Text die Rede davon, dass die Feinde/innen zu stark sind (Ps 142,7). Sie sind für den Beter nach Vers 18 zu mächtig, er kann sich aus eigener Kraft nicht retten, so ist seine Hoffnung auf Gott gerichtet. In einem späteren Vers (V40) wird auch der Beter mit Stärke gegürtet, dabei wird aber ein anderer Begriff, nämlich חיל, verwendet. Im darauffolgenden Vers 42 kommt wie in Vers 18 die Kombination »Feinde und Hasser« vor.

Vers 19

- 19a *Sie werden mir entgentreten am Tag meines Unglücks,*
 b *und JHWH war eine Stütze für mich.*

Der Beter beschreibt die Bedrängnis durch die Feinde/innen und die notwendige Rettung durch Gott. Die Phrase »Tag des Unglücks« findet sich nur achtmal in der hebräischen Bibel. Das Unglück verweist in diesem Text auf die militärische Bedrängnis durch die Feinde/innen.⁹⁰⁹ Das Verb קדם kommt im Text nicht zum ersten Mal vor, es schafft die Verbindung zur Schilderung der Not in V6. Somit werden nun die Feinde/innen mit den Schlingen des Todes in Verbindung gebracht. Das Wort »Stütze« (כִּישְׁעוֹן) ist sehr selten. Es kommt außer im

906 Vgl. F. Stolz, Buch 1981 (s. Anm. 682).

907 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

908 Vgl. G. E. Weil, BHS 1971 (s. Anm. 758) 3655.

909 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

Paralleltext Ps 18 nur noch in Jes 3,1 vor. Dort geht es um die Versorgung mit Nahrungsmitteln.

Vers 20

20a Er brachte mich hinaus in die Weite,

b er wird mich befreien, denn er hat Gefallen an mir.

Dieser Vers schafft eine innere Verbindung durch die Häufung von v Lauten in den Verben.⁹¹⁰

Die Weite kann allgemein verstanden werden, aber auch im militärischen Kontext. Sie würde für Zweiteres bedeuten, sich frei bewegen zu können, eben nicht in die Enge getrieben zu sein. Ob die Weite im militärischen Sinn immer positiv ist, kann auch hinterfragt werden. In der Weite kann jede Truppenbewegung gesehen werden, es gibt keine Möglichkeit, sich zu verstecken oder einen Hinterhalt zu planen. Dennoch bin auch ich der Ansicht, dass hier ein positives Bild gezeichnet wird, das betont, dass der Beter nun wieder verschiedene Möglichkeiten hat und handlungsfähig ist. Die bedrohliche Enge, umgeben von den Chaoswassern, wird nun zur befreienden Weite. Auch Gray⁹¹¹ zeigt auf, dass dieses Bild der Weite die Antwort auf die Enge in den Versen 5–6 ist.

Dieser Vers schafft wiederum Verbindungen zu den noch folgenden Textteilen. Gott führt den Beter hier in die Weite und wird in V37 auch noch seinen Mobilitätsradius ausdehnen. Beide Male wird die Wurzel רחב gebraucht. Wie hier wird auch in V49 das Verb יצא »hinausbringen« verwendet. Dabei wird es unterschiedlich gebraucht. In Vers 20 wird der Zielpunkt des »Hinausbringens« genannt, die Weite, in Vers 49 der Fluchtpunkt, die Feinde/innen. Beide Male ist es aber Gott, der den Beter rettend hinausbringt.

Diese vier Verse (V17–20) sind, wie auch die Verse zuvor, stark von militärischen Bildern geprägt. Es wird klar: Die Feinde/innen des Beters sind auch die Feinde/innen Gottes. Gott wird als militärischer Befehlshaber gezeichnet, der den Beter, den König auf offenes Feld führt.⁹¹² Der Hinweis darauf, dass Gott Gefallen an dem Beter gefunden hat, schafft meiner Einschätzung nach eine Überleitung zum nächsten Teil des Psalms. Vers 20 kann dahingehend als »Scharniersvers« gelesen werden.

910 Vgl. B. Weber, Werkbuch 2001 (s. Anm. 671).

911 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

912 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

2.4 Rechtfertigung – Die Verse 21–33 (C)

Dieser Teil ist stilistisch und thematisch anders als der restliche Psalm. Brueggemann bezeichnet die Veränderung als »remarkable change of mood«⁹¹³. Aus diesem Grund wird der Teil von manchen Exeget/inn/en als spätere Einfügung gedeutet. Adam beispielsweise sieht in den Versen eine deuteronomistische Fortschreibung, die eine gewisse Nähe zu weisheitlichen Texten aufweist. Diesen Zeilen nach muss der königliche Held durch besondere Gottestreue ausgezeichnet sein.⁹¹⁴ Durch verschiedene Stichwortverbindungen ist aber auch dieser Teil gut in das Gesamtkonzept des Textes hineingearbeitet. Thematisch handelt der Teil C von der Rechtfertigung der göttlichen und menschlichen Gewalt. Auch hier lässt sich die Struktur 10 + 3 wieder finden. Die Verse 21–30 fokussieren vor allem das Thema Gerechtigkeit und die daraus folgende Rettung des Beters bzw. das »Mit-Sein« Gottes. Die Verse 31–33 sind durch poetische Strukturen abgehoben und lenken die Aufmerksamkeit auf Gottes Unvergleichlichkeit.

Die Verse 21–30 legen auch noch eine feinere Unterteilung nahe. So bilden die Verse 21–25, die Verse 26–28 und die Verse 29–30 kleine Einheiten.

Die Verse 21–25 bringen in die Rettungserzählung nun ein Element der Reflexion über die Rettung und Gottes rettendes Eingreifen hinein.⁹¹⁵ Die in den vorhergehenden Versen geschilderte Rettung wird als »appropriate reaction« Gottes auf das Verhalten des Psalmisten interpretiert.⁹¹⁶

Die Verse sind einem klaren Aufbau unterworfen, dessen Rahmung durch die Wiederholung von »entsprechend meiner Gerechtigkeit«, »Reinheit« und »umkehren« deutlich wird.

| | |
|---|---|
| A | V21: Gerechtigkeit, Reinheit, umkehren, zweimal ☞ |
| B | V22: hüten |
| C | V23: Rechtssprüche und Gesetze Gottes |
| B | V24: hüten |
| A | V25: Gerechtigkeit, Reinheit, umkehren, zweimal ☞ |

Der spiegelbildliche Aufbau der Verse 21–22 und 24–25 umschließt V23 als das Zentrum. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang steht als Konzept dahinter. Dieser Abschnitt wird oft als deuteronomistischer Zusatz oder Einschub gedeutet, kann aber laut Schmuttermayr auch als Beleg für die Bedeutung der Gebote im Bun-

913 W. Brueggemann, Samuel 1990 (s. Anm. 849) S. 342.

914 Vgl. K.-P. Adam, Held 2001 (s. Anm. 673).

915 Vgl. F. Stolz, Buch 1981 (s. Anm. 682).

916 Vgl. G. Kwakkel, Righteousness 2002 (s. Anm. 672).

desverhältnis interpretiert werden.⁹¹⁷ Gray weist weiters auf eine Verbindung zu 1 Sam 26,23–24 hin.⁹¹⁸

Die Verse 26–28 sind eine sentenzartige Wiederholung eines Gedankens, wie für die Weisheitsliteratur typisch. Bemerkenswert ist aber, dass nicht wie sonst in weisheitlichen Texten sehr allgemein gesprochen wird, sondern Gott hier direkt angeredet wird (du).⁹¹⁹ Kwakkel weist darauf hin, dass diese drei Verse von einer dichotomischen Weltsicht geprägt sind. Menschen, die auf Gottes Wegen gehen, werden jenen gegenübergestellt, die sie verdrehen.⁹²⁰ Diese klare Dichotomie von »gut« und »böse« entspricht meiner Ansicht nach der Dynamik des Psalms. Der Beter ist nur gut, während die Feinde/innen nur böse sind und ihr Schicksal, welches sie am Ende erleiden, in der Textlogik selbst verdient und verschuldet haben. Der Vers 27 ist strukturell und inhaltlich diesen Sprüchen ähnlich, verwendet aber keine Wortspiele.

Auch die Verse 29 und 30 bilden eine kleine Einheit. Hier wird von der »allgemeinen« Perspektive wieder auf die des Beters gewechselt. Es geht um die Gottesbeziehung des Beters und Gottes »Mit-Sein« mit dem Beter.

Betrachtet man diesen Textteil im Gesamten der Samuelbücher, so erscheint die von David so betonte Gerechtigkeit, Reinheit und »Sündlosigkeit«, mit der er vor Gott tritt, seltsam angesichts des Ehebruchs mit Batseba und des Mordes an Urija. Bruggemann⁹²¹ weist zwar darauf hin, dass David in 1 Kön 15,5 tatsächlich als schuldlos dargestellt wird, er sei nie von den Geboten Gottes abgewichen, doch steht auch dort schon die eine, aber gewichtige Ausnahme geschrieben: der Mord an Urija. Noll gibt zwei Möglichkeiten an, mit diesem Befund umzugehen: Der Text kann ironisch gelesen werden, oder auch als positive Korrektur an dem doch ambivalenten Davidbild.⁹²²

Vers 21

21a *JHWH wird mich behandeln entsprechend meiner Gerechtigkeit,*

b *entsprechend (der) Reinheit meiner Hände wird er umkehren für mich.*

Die »reinen Hände« zeigen die Gerechtigkeit der eigenen Handlungen, betonen also das Rein-Sein durch das Tun. Die Hände stehen hier als Teil für den ganzen Menschen mit seinen Handlungen, sie sind verantwortlich für die Taten. Durchaus bemerkenswert ist der Hinweis, dass der Beter vor Gott rein bzw. gerecht sei. Die Perspektive der Menschen wird hier nicht erwähnt und dadurch

917 Vgl. G. Schmuttermayr, Psalm 1971 (s. Anm. 658).

918 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

919 Vgl. F. Stolz, Buch 1981 (s. Anm. 682).

920 Vgl. G. Kwakkel, Righteousness 2002 (s. Anm. 672).

921 Vgl. W. Brueggemann, Samuel 1990 (s. Anm. 849).

922 Vgl. K. L. Noll, Faces 1997 (s. Anm. 706).

die Möglichkeit offengelassen, dass diese auch anderer Meinung sind. Weiters ergibt sich durch ך eine Stichwortverbindung zu V35. Die reinen Hände von V21 sind dieselben, die Gott das Kämpfen lehrt (V35).

Vers 22

22a *Denn ich habe (die) Wege JHWHs behütet,*
b *und ich war nicht böse gegen meinen Gott.*

Gray weist auf die typisch deuteronomistische Formulierung mit שמר hin, den Weg bzw. die Gebote Gottes zu wahren. Dabei macht sie aber auch darauf aufmerksam, dass diese Formulierung ganz untypisch direkt mit ךך kombiniert wird, anstatt mit הלך, wie sonst.⁹²³ Kwakkel legt dar, dass die Wege JHWHs meist Bild für den Lebenswandel sind, welchen Gott von seinem Volk erwartet.⁹²⁴ Das Wort שמר kommt auch außerhalb des Reflexionsteiles vor. Nicht nur der Beter hütet, sondern auch Gott behütet den Beter in V44. Während es hier um individuelle Schuld bzw. Unschuld geht, steht das Behütetsein durch Gott im Kontext der Völker und Nationen. Der »Weg« ist ein zentrales Motiv des Mittelteils, in den beiden anderen Teilen kommt das Wort nicht mehr vor. In Ijob 23,11 finden wir ein sehr ähnliches Bild wie in V22. »Weg« kommt dreimal im Psalm vor, in V22 als Weg JHWHs, in V31 als Weg Gottes und in V33 als der von Gott ausgekundschafte Weg des Beters.

Vers 23

23a *Denn alle seine Rechtsprüche (waren) in meinem Blick,*
b *und von seinen Gesetzen werde ich mich nicht wegrehen.*

Dieser Vers steht im Zentrum der konzentrischen Struktur. Gray weist auf eine kleine Abweichung zwischen den beiden Paralleltextrn hin, die auch eine leichte Abänderung des Bildes bewirkt. Das Verb סור ist in Ps 18 eine Hifilform, in 2 Sam 22 steht das Wort im Qal. Im letztgenannten Text wird dadurch ein »Abwenden« oder »Wegdrehen« vermittelt, wie es auch in vielen anderen Texten vorkommt (Ex 32,8; Dtn 28,14; 1 Kön 15,5, ...) Im Psalm 18 ist durch die Hifilform ein »Wegnehmen« oder »Wegweisen« ausgedrückt. Dadurch wird man sprachlich eher an das Entfernen von Götzen erinnert (vgl. Ri 10,16).⁹²⁵ Strukturell ist der Vers vom Aufbau dem V22 sehr ähnlich. Beide beginnen mit כִּי, teilen im ersten Halbvers den Inhalt positiv mit, im zweiten durch eine Negation. Die Worte מִשְׁפָּט und חֻקָּה sind oft Ausdruck für die Gesamtheit der göttlichen Ge-

923 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

924 Vgl. G. Kwakkel, Righteousness 2002 (s. Anm. 672).

925 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

bote. Diese Funktion dürften sie auch hier erfüllen. Die Gerechtigkeit des Beters wird mit der Beachtung der Gebote verbunden.⁹²⁶

Inhaltlich sind diese Verse angesichts der Lebensgeschichte Davids befremdlich. Krauss/Küchler weisen darauf hin, dass die Unschuldsbeteuerungen angesichts des Ehebruchs mit Batseba und der Ermordung des Urija mehr als unpassend sind. Derartige Bekenntnisse waren am Tempel üblich. Diese Formeln wurden verwendet, um nach der Waschung und dem Zuspruch des Priesters den gegenwärtigen Zustand zu beschreiben. Sie gelten demnach eher als Absichtserklärungen denn als Zeugnisse über den tatsächlichen Lebenswandel.⁹²⁷ Stoebe weist auch noch darauf hin, dass neben der kultischen Verwendung die Unschuldsbeteuerungen auch festes Element von Klagepsalmen sind.⁹²⁸ Die besondere Ausführlichkeit dieser Formeln stellt die Frage in den Raum, warum diese im Kontext so wichtig erscheinen. Diese Formulierungen können als Rechtfertigungsstrategien bzw. Begründungsstrategien gesehen werden, um Handlungen zu legitimieren. Darauf wird in einem eigenen Kapitel noch ausführlich eingegangen.

Vers 24

24a *Ich war vollkommen vor ihm,*
b *und hütete mich vor meiner Schuld.*

Das Wort תָּמִים kommt genau viermal im Lied vor, und zwar nur im mittleren Teil des Textes (V24, V26, V31 und V36). In den Samuelbüchern wird dieses Wort nur noch ein einziges Mal verwendet, nämlich in 1 Sam 14,41. Saul fordert von Gott einen »rechten Entscheid«, das Los fällt auf Jonathan. Kwakkel⁹²⁹ verweist darauf, dass der Begriff תָּמִים kaum auf Personen angewandt wird, so wie es in V24 geschieht. Nur Noah wird in Gen 6,9 auch als תָּמִים bezeichnet. Die engste Parallele zu Vers 24 sieht er aber in Dtn 18,13.

Wie in V22 wird auch hier wieder das Wort שָׁמַר verwendet. Zuvor wurden die Wege Gottes gehütet, nun hütet sich der Beter vor der Schuld. In Vers 44 wird der Beter von Gott behütet.

Vers 25

25a *Und JHWH kehrte um für mich entsprechend meiner Gerechtigkeit,*
b *entsprechend meiner Reinheit vor seinen Augen.*

926 Vgl. G. Kwakkel, *Righteousness* 2002 (s. Anm. 672).

927 Vgl. M. Krauss/M. Küchler, *David* 2011 (s. Anm. 698).

928 Vgl. H. J. Stoebe, *Samuelis* 1994 (s. Anm. 685).

929 Vgl. G. Kwakkel, *Righteousness* 2002 (s. Anm. 672).

Dieser Vers ist eine Variation von Vers 21. Gray weist darauf hin, dass die Unterschiede zwar nicht groß, aber doch signifikant sind.⁹³⁰ Das Verb, mit dem im V21 geendet wurde (umkehren), bildet nun den Beginn. Dabei wird nicht dieselbe Zeitform verwendet. Wurde in V21 durch das Imperfekt eine Hoffnung ausgedrückt, so ist nun durch das W-Imperfekt das Eintreten dieser Hoffnung erzählt. **שׁוּב** wird aber nicht nur in diesem Teil des Psalms verwendet. In V21 und V25 ist zweimal vom Umkehren Gottes zugunsten des Beters die Rede. In Vers 38 wird der Beter *nicht* umkehren und gerade dadurch die Feinde/innen vollständig vernichten.

Vers 26

26a *Für den Gütigen wirst du gütig sein;*

b *für vollkommene Helden wirst du vollkommen sein.*

Die Verse 26–27 sind durch Struktur und Inhalt (dichotomische Weltsicht) eng miteinander verbunden. Der Vers 28 weist zumindest Ähnlichkeiten mit den beiden weisheitlichen Sprüchen dieser Verse auf. Mit der Wurzel **חסד** wird eine Viererreihe von seltenen Hitpaelformen begonnen, welche in V26 und V27 eine parallele Syntax erzeugen. Die parallele Struktur wird auch durch das viermalige Verwenden von **עַם**, jeweils am Beginn des Halbverses, sichtbar. Gray weist darauf hin, dass dies einen »sing-song rhythm by word-play«⁹³¹ erzeugt. Um diesen Rhythmus auch in der Übersetzung beizubehalten wurde **עַם** mit »für« übersetzt, anstatt des üblichen »mit«. Fokkelman sieht in den beiden Versen (26–27) das Zentrum des ganzen Textes. Das Wort **תָּמִים** ist der Schlüssel zum Lied, es begegnet insgesamt viermal im Text mit unterschiedlichen Bedeutungen.⁹³² Hier erweist sich Gott vollkommen; zuvor in V24 war der Beter vollkommen vor Gott, und in V31 und V33 steht das Adjektiv jeweils mit dem Weg in Verbindung. Auch Krauss/Küchler sehen in dem Vierzeiler das Herz des Liedes. Der Spruch ist ihrer Meinung möglicherweise älter als der übrige Text und zeigt Gottes »spiegelbildliches« Verhalten gegenüber den Menschen auf.⁹³³

Die Wurzel **חסד** schafft eine Verbindung zum letzten Vers des Textes (V51). Das Wort **גִּבּוֹר** findet sich auch im Lied der Hanna, allerdings mit anderen inhaltlichen Konnotationen. Gleich im Anschluss an das Lied, in 2 Sam 23, ist oft von den Helden und ihren großen Taten die Rede.

930 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

931 A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156) S. 123.

932 Vgl. J. P. Fokkelman, Narrative 1990 (s. Anm. 721).

933 Vgl. M. Krauss/M. Küchler, David 2011 (s. Anm. 698).

Vers 27

27a Für den Reinen wirst du rein sein,
 b und für den Verdrehten wirst du leer sein.

Der Vers 27 führt die Struktur und die inhaltliche Ausrichtung von Vers 26 fort. Gott erweist sich den Menschen jeweils so, wie sie sich erweisen. Das Verb im zweiten Halbvers birgt allerdings Schwierigkeiten in sich. Hier wird die Struktur durchbrochen, dass mit einer Verbwurzel das Tun der Menschen und Gottes beschrieben wird. Auch Gray weist darauf hin, dass die Übersetzungen sich mit dieser Formulierung schwertun. Gott wird hier als sich »verdreht« erweisend präsentiert, was sonst nur von Frevlern ausgesagt wird. Das Verb פתל dürfte nicht ganz so anstößig sein wie die Wurzel עקש. In 2 Sam 22 finden wir aber eine andere Verbform und auch ein anderes Verb. Anstelle von פתל begegnet uns die Wurzel תפל. Sie kommt eigentlich nur als Adjektiv oder Nomen in den biblischen Schriften vor. Einzig in 2 Sam 22 steht eine Verbform (Hitpael). Die meisten Auslegungen verstehen dieses Wort als Textfehler bzw. Buchstabenvertauschung und orientieren sich in der Übersetzung und Interpretation an dem Paralleltext Ps 18. Da ich die vorliegende Textform ernst nehmen möchte, werde ich der Wurzel תפל nachgehen. Die Belegstellen der Wurzel תפל sind rar und schwer zu deuten, so Marböck.⁹³⁴ So wird beispielsweise für die Verse im Buch Ezechiel eine eigene Wurzel angenommen mit der Grundbedeutung »anstreichen« bzw. dann als Nomen »Tünche, Lehmanstrich oder Anstrich«. Möglicherweise hilfreich für das Verständnis ist Ijob 6,6: Wird Fades ohne Salz gegessen? Oder ist Geschmack in dem Schleim um den Dotter? (ELB). In diesem Zusammenhang bedeutet תפל geschmacklos, fad, leer. Marböck weist mit einem Zitat von Raschi darauf hin, dass mit der Wurzel wohl etwas gemeint ist, dem ein wesentliches Element fehlt, so wie etwa das Salz in dem Beispiel von Ijob. In den Ezechielstellen wäre das Bild Verputz, der nicht zusammenhält, dem das Bindemittel fehlt. Marböck kommt in seinem Artikel zu dem Ergebnis:

»Die Vielfalt des Kontextes von *tpl* im Zusammenhang mit Speise (Ijob 6,6), mit der Rede über/gegen Gott (Ijob 1,22), vor allem im Kontext haltloser, falscher Prophetie (Jer 23,13; Klg 2,14) läßt es begründet erscheinen, auch die diskutierten Ez-Stellen für das bibl. Hebr. von einer einzigen Wurzel her verständlich zu machen, deren Bedeutung ›inhaltslos, grundlos, töricht‹ wäre.«⁹³⁵

Diese Bedeutung würde auch in unserem Zusammenhang durchaus Sinn ergeben. Den Menschen, die sich als krumm oder verdreht erweisen, erweist sich Gott als inhaltslos, als leer. Das Wesentliche an Gott, seine rettende Gegenwart, ist für sie nicht spürbar.

934 Vgl. J. Marböck, תפל, in: ThWAT, VIII Stuttgart 1995, 728–732.

935 J. Marböck, תפל 1995 (s. Anm. 934) S. 731.

Eine inhaltliche und strukturelle Parallele zu diesem Vers finden wir in 1 Sam 2,30.⁹³⁶ Auch hier ist es das erste Paar, das positiv, mit ein und derselben Wurzel gebildet ist, während das negative Paar mit zwei Wurzeln konstruiert ist, wie in 2 Sam 22,27. Meiner Ansicht nach hat dies möglicherweise damit zu tun, dass man Gottes »Schlechtigkeit« nicht mit denselben Lexemen ausdrücken will wie die Schlechtigkeit der Menschen. Ein ähnliches Phänomen konnte Michel⁹³⁷ in Bezug auf die göttlichen Gewaltverben aufzeigen (vgl. Kapitel Gewaltverben in der Bibel).

Eine weitere inhaltliche und strukturelle Parallele findet sich in Spr 3,34. Hier wird zuerst mit dem negativen Element begonnen, und dann erst schließt das positive an. Bei beiden Elementen gibt es keine Wortspiele mit gleichen Wurzeln. »Die Zuchtlosen verspottet er, den Gebeugten erweist er seine Gunst.« Ein ähnlicher Vers liegt auch in Spr 11,17 vor. Hier wird der negative Halbvers mit derselben Wortwurzel gebildet. Ein wesentlicher Unterschied zu 2 Sam 22,27 und Spr 3,34 ist aber, dass in diesen beiden Gott der Handelnde ist. In Spr 11,17 ist der Tun-Ergehen-Zusammenhang apersonal, also ohne Gott geschildert.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass diese Sprüche mit gleichen Wurzeln konstruiert ebenso vorkommen wie mit unterschiedlichen. Beide Verbformen, פתל und תפל, ergeben im Zusammenhang einen Sinn. Somit fällt die Entscheidung schwer, welche Bedeutung zu wählen ist, beides erscheint plausibel. Die auffällig gleiche Struktur der beiden Verse (26 und 27) spräche dafür, die Buchstabenvertauschung anzunehmen und mit »verdreht« zu übersetzen. Dafür plädiert auch Schmuttermayr⁹³⁸. Andererseits fällt auch auf, dass die Masoreten an dieser Stelle keinen Fehler markiert haben. Somit muss in der Tradition diese Leseweise durchaus Berechtigung gehabt haben.

Darum entscheide ich mich für die im Text vorgegebene Leseweise und nehme keine Buchstabenvertauschung an, da der Text auch so in der Tradition als sinnvoll erachtet wurde.

Vers 28

28a *Und das arme Volk wirst du retten,*

b *und deine Augen sind auf den Hohen, (die) du erniedrigen wirst.*

Die Verse 28–30 erzählen von der Hilfe Gottes. Auffallend bei diesen drei Versen ist die Anrede Gottes in der 2. Person, welche zusätzlich durch die Worte הָאֱלֹהִים

936 1 Sam 2,30: Darum – Spruch des Herrn, des Gottes Israels: Ich hatte fest zugesagt: Dein Haus und das Haus deines Vaters sollen für ewig vor meinem Angesicht ihren Dienst versehen. Nun aber – Spruch des Herrn: Das sei fern von mir; denn nur die, die mich ehren, werde ich ehren, die aber, die mich verachten, geraten in Schande.

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

938 Vgl. G. Schmuttermayr, Psalm 1971 (s. Anm. 658).

und בָּרַךְ am Versanfang betont wird.⁹³⁹ Das Verb שָׁעַף schafft eine direkte Verbindung zur Rettung des Beters. Hier wird Gott mit »Du« angesprochen, im nächsten Vers wird dieses »Du« noch extra betont. Fokkelman⁹⁴⁰ sieht die Du-Anrede Gottes als wichtiges Element der Verse 28–30 und fasst diese darum zu einer Strophe zusammen.

Dieser Vers verbindet den Text inhaltlich mit dem Lied der Hanna (1 Sam 2,4.7–8) und dem Magnifikat Mariens (Lk 1,52).⁹⁴¹ Eine deutliche Stichwortverbindung findet sich in der Wurzel שָׁפַל. Sie kommt in 1 Sam 2,7 und auch in 1 Sam 6,22, dem »Streitgespräch« Davids mit Michal vor. Zudem verbindet das Wort עָנִי unseren Text auch mit der Geschichte der Hanna. עָנִי kommt nur hier und in 1 Sam 1,11 vor. Das Wort »Volk« schafft eine Brücke zu den Teilen B' und dem zweiten Rahmen. Es wird auch in V44 (zweimal) und in V48 gebraucht. Dort ist das Volk aber nicht arm, sondern aus ihm wird gerettet bzw. es wird erobert und dient. Es wird deutlich, dass sich der Beter mit dem »armen Volk« identifiziert und nicht mit den Hohen.

Mit diesem Vers ist vorerst die Reflexion über Gottes Weisung und die Reinheit des Beters beendet. Es fällt auf, dass es keinerlei Hinweise auf Dtn 17,14–20, das Königsgesetz gibt.⁹⁴² Auch wenn das Königsgesetz nicht direkt eingespielt wird, so ist Adam doch der Ansicht, dass es sich um eindeutig königliche Beschreibungen handelt. »Die in V21–25 geforderten Eigenschaften des Beters sind tatsächlich *königliche Eigenschaften*: Es ist genuine Aufgabe des Königs, צַדִּיק und מִשְׁפָּט zu tun. So übt der König eine wichtige Aufgabe als *Richter* aus, mit der er Gerechtigkeit im Inneren des Landes verwirklicht.«⁹⁴³

Meiner Ansicht nach geht es in diesem Textabschnitt nicht um die richterliche Funktion des Königs, sondern eher um seine Gerechtersprechung oder Rechtfertigung. Der König richtet und urteilt in diesen Versen nicht, er hofft von Gott als gerecht beurteilt zu werden und beschreibt das gerechte Handeln Gottes. Im Fokus des Textes ist der Gerechte und nicht der König. Diese Tatsache erleichtert es möglicherweise für Lesende, sich mit dem lyrischen-Ich zu identifizieren. Der Text ist eben nicht nur für die königliche Familie geschrieben, sondern für alle JHWH Gläubigen. Je weniger speziell königliche Terminologie im Text, vor allem in der erzählten Geschichte verwendet wird, desto leichter fällt es Lesenden sich damit zu identifizieren.

939 Vgl. S. Bar-Efrat/J. Klein, Buch 2009 (s. Anm. 794).

940 Vgl. J. P. Fokkelman, Narrative 1990 (s. Anm. 721).

941 Vgl. M. Krauss/M. Küchler, David 2011 (s. Anm. 698).

942 Vgl. G. Kwakkel, Righteousness 2002 (s. Anm. 672).

943 K.-P. Adam, Held 2001 (s. Anm. 673) S. 134.

Vers 29

29a *Denn du JHWH (bist) meine Leuchte,*
 b *und JHWH wird meine Finsternis glänzen lassen.*

Mit diesem Vers geht der Fokus wieder auf den Beter selbst zurück, auf seine Erfahrung mit Gott. Gray deutet das betonte »Du« am Beginn des Verses als Zeichen dafür, dass es die Entscheidung des Beters ist, Gott zum Licht seines Lebens zu erklären. Der zweite Teil des Verses konzentriert sich auf die Funktion einer Lampe, nämlich das Erhellen der Finsternis.⁹⁴⁴

Die Bezeichnung Gottes als Lampe relativiert möglicherweise bewusst die Stelle 2 Sam 21,17, an der David Lampe Israels genannt wird.⁹⁴⁵ Das Wort נֵר wird in den Samuelbüchern auch nur selten verwendet, genau dreimal. Einmal wird damit die Lampe Gottes im Heiligtum von Schilo bezeichnet (Berufung Samuels), einmal David und hier nun Gott als Lampe des Beters David. Es ist biblisch oft von der Lampe Gottes, von verschiedenen Lampen im Tempel die Rede, aber nur in diesem Vers *ist* Gott Lampe/Leuchte.

Der Gegensatz Licht – Dunkelheit erinnert an die Theophanieschilderung, konkret an die Verse 12–13. Das Wort נֶפֶשׁ wird hier wieder eingespielt, welches in den Samuelbüchern nur dreimal vorkommt, nämlich in 1 Sam 2,9, dem Lied der Hanna und in 2 Sam 22,12.29.

2.4.1 Vertiefung Vers 30: Mauer oder Stier?

30a *Denn mit dir werde ich eine Streifschar überrennen,*
 b *mit meinem Gott werde ich einen Stier überspringen.*

Dieser Vers bereitet schon in der Übersetzung Schwierigkeiten. Dazu kommt noch, dass er, so Schmuttermayr, zwischen der Reflexion über die Gebote (V21–28) und das Tun Gottes und der Reflexion über das Wesen Gottes (V31–33) mit seinem kämpferischen Aspekt fehl am Platz wirkt.⁹⁴⁶ Meiner Ansicht nach bilden die Verse 29 und 30 einen Übergang zwischen den beiden eher reflexiven Textstücken, die ganz konkret Gottes Sein für und Gottes Tun *mit* dem Beter thematisieren. Weil der Beter nach Gottes Geboten lebt (V21–25), kann er damit rechnen, dass Gott gemäß dem Tun-Ergehen-Zusammenhang (V26–28) »mit« ihm sein wird.

Dieser Vers wird zumeist so übersetzt und gedeutet: Mit dir erstürme ich Wälle, mit meinem Gott überspringe ich Mauern (EÜ). Diese Wiedergabe hat sich in den verschiedenen Bibelübersetzungen durchgesetzt. Auch in Kommentaren

944 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

945 Vgl. S. Schroer, Samuelbücher 1992 (s. Anm. 681).

946 Vgl. G. Schmuttermayr, Psalm 1971 (s. Anm. 658).

wird meist mit dieser Übersetzung gearbeitet und der Vers als Überwindung aller Schwierigkeiten mit Gott gedeutet (vgl. Bar-Efrat/Klein 2009, Fokkelman 1990).

Der Begriff צְבָאוֹת meint »Truppe, Streifschar, Räuberbande« und kommt in dieser Bedeutung auch an sechs Stellen in den Samuelbüchern vor. Durch dieses Stichwort wird auch eine Verbindung zu den Episoden aus Davids Leben hergestellt (1 Sam 30,8.15.23; 2 Sam 3,22; 4,2;). Die Grundbedeutung des Wortes שׁוֹר ist Rind, nicht Mauer. Mit diesem Wort wird meist ein einzelnes Tier bezeichnet, Geschlecht und Alter sind dabei nicht näher bestimmt.⁹⁴⁷ Da im Kontext oft der Aspekt der Stärke eine Rolle spielt, wird das Wort gerne mit »Stier« wiedergegeben.

Auch Gray deutet den zweiten Teil des Verses als das kühne Überspringen bzw. Einnehmen einer Stadtmauer und verweist auf Joel 2,7 als eine konzeptionelle Parallelstelle. In der Tat werden dort Bilder des Erstürmens einer Mauer dargestellt, aber die Worte kommen hier nicht vor. In diesem Fall werden die Worte חֹמָה »Mauer« und עלה »ersteigen« verwendet, während Ps 18 und 2 Sam 22 die Worte שׁוֹר und דָּלַג verwenden. Die einzig wirklich lexematische Verknüpfung bietet das Stichwort רוּץ, alle anderen Verbindungen sind von der Übersetzung abhängig.

Das Verb דָּלַג wird sonst nicht zum Einnehmen von feindlichen Mauern verwendet. Hinter dem Verb steht das Bild eines mit Leichtigkeit springenden Tieres.⁹⁴⁸ Das Bild passt somit eigentlich besser zum Überspringen des Stieres als zum Einnehmen einer Mauer. Zudem ist durch dieses Verb ein konzeptueller Anklang an den V34 geschaffen, in dem die Füße des Beters denen von Hirschkühen gleichgestellt werden.

Philippe Guillaume⁹⁴⁹ untersucht den Gebrauch des Wortes שׁוֹר näher und kommt zu dem Ergebnis, dass auch in unserem Fall ein Stier gemeint und nicht eine Bedeutung »Mauer« anzunehmen ist. Er untersucht vier Textstellen (Gen 49,22; Jer 5,19; Ijob 24,11 und Ps 92,12), an denen üblicherweise שׁוֹר mit »Mauer« übersetzt wird, und zeigt auf, dass selbst bei diesen auf den ersten Blick schwierigen Metaphern die Wiedergabe mit »Rind« passender ist. Im Segen des Jakob werden seine Söhne mit Tieren verglichen. Gerade in diesem Kontext ist es wahrscheinlicher, dass bei Josef der Stier und nicht eine Mauer gemeint ist. Der Text ist ohne Korrekturen sinnvoll und wird durch den Vers Dtn 33,17 noch bestätigt. Auch die beiden femininen Formen in Jeremia und Ijob können problemlos ohne Korrekturen mit der Grundbedeutung »erwachsenes Rind« gelesen werden. Bei Ijob 24,11 ist das Melken der Kühe inhaltlich um einiges passender als

947 Vgl. H. J. Zobel, שׁוֹר, in: ThWAT VII, Stuttgart 1993, 1199–1205.

948 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

949 Vgl. P. Guillaume, Bull-leaping in Psalm 18, in: P. van Hecke/A. Labahn (Hrsg.), Metaphors in the Psalms (BETHL CCXXXI), Leuven 2010.

der Versuch mit »Terrassen« zu übersetzen, noch dazu, da das Wort »Öl« in diesem Vers schlicht nicht vorkommt. Bei Psalm 92 geht Guillaume von einem gänzlich anderen Bild aus. Er sieht in Vers 12 nicht den Blick auf die Feinde/innen, sondern liest ihn als Teamwork zwischen dem Beter und seinem Freund. In diesem Fall weist er zwar darauf hin, dass seine Übersetzung vielleicht nicht überzeugender ist als die üblichen, doch zumindest kommt sie ohne Textkorrekturen aus. Für den Vers 30 schlägt Guillaume folgende Übersetzung vor: »By you I (over) run a bullock, and by my God I leap over a bull.«⁹⁵⁰ Seinem Vorschlag möchte ich zumindest teilweise folgen. Da er im Vorfeld detailliert zeigen konnte, dass die »Hilfsübersetzung« mit »Mauer« nicht nötig ist, übersetzt er שׁוֹר mit »Stier«. Dazu bietet er im Folgenden noch ausführliche Erläuterungen zum antiken Brauch des »Stierspringens«. Seiner Übersetzung von רָדַדָּא als Ochse, hergeleitet von dem Wort גִּדָּא »Sehne« als Teil eines Rindes, folge ich nicht. Das Überspringen von Rindern, vorzugsweise Stieren, hat in der Antike weite Verbreitung. Guillaume kann dabei auch auf Siegeldarstellungen der Eisenzeit in der Levante verweisen. Dabei ist durchaus erwähnenswert, dass die spätestmögliche Datierung der Siegel von Samaria und Hazor mit der frühesten Datierung von 2 Sam 22 zusammenpasst. Weitere Bilder zeigen aber auch, dass der Brauch über Stiere zu springen, oder Stiere über sich springen zu lassen, in der antiken Welt weit verbreitet war (Kreta, Ägypten, ...). In manchen Kulturen (in veränderter Form) findet sich dieser auch heute noch. Damals wie heute hat das Überspringen eines Bullen eine rituelle Bedeutung und zeichnet so im Psalm ein viel reicheres Bild. »[...], bull-leaping demonstrates agility, vitality and courage much more than jumping a wall would.«⁹⁵¹ Der Stier ist auch hier Symbol für Wildheit, Kraft und Fruchtbarkeit. Das Springen über den Stier schafft nach Guillaume auch eine Parallele zu Vers 11, zu Gottes Reiten auf dem Cherub.⁹⁵² Parallel ist, dass jeweils ein sehr mächtiges Wesen mit Gott bzw. David genannt wird, die Funktion des Wesens ist meiner Ansicht nach aber eine völlig andere. Während der Cherub Gott als Zugtier und somit als Transportmittel dient, ist das Überspringen des Stiers ein Ausdruck von Stärke und Lebenskraft. Der Stier steht parallel zu der Truppe/Streifschar, kann also als Bild für die Feinde/innen gesehen werden. Das Überspringen des Stieres mit Hilfe Gottes ist somit ein Bild für die Überwindung einer großen Feindesmacht. In den Samuelbüchern tritt das Wort שׁוֹר immer mit der Bedeutung »Rind« auf, und auch das Wort רָדַדָּא meint immer »Räuberbande/Streifzug«. Nur an dieser einen Stelle eine Ausnahme zu sehen, noch dazu, da der Text auch ohne Korrekturen Sinn ergibt, erscheint mir unwahrscheinlich.

950 P. Guillaume, Bull-leaping 2010 (s. Anm. 949) S. 38.

951 P. Guillaume, Bull-leaping 2010 (s. Anm. 949) S. 43.

952 Vgl. P. Guillaume, Bull-leaping 2010 (s. Anm. 949).

Die Verse 29 und 30 ähneln einander in Struktur und Inhalt. Es geht jeweils darum, dass dem Beter etwas *mit* Gottes Hilfe ermöglicht wird, inmitten des eher reflexiven Teils. Krauss/Küchler sehen diese beiden Verse als Ausdruck der Erfahrung des Beters mit Gott. Diese wird auf zwei Ebenen geschildert. Der Vers 29 spricht von der Entfaltung des Geistes bzw. des Gemütszustandes, Vers 30 betont die Vitalität und Stärke des Beters durch Gottes Hilfe. Das Mit-Sein Gottes wirkt sich demnach auf Körper und Geist aus.⁹⁵³

2.5 Einzigkeit Gottes und der Weg – Die Verse 31–33 (C)

Diese drei Verse werden in der Literatur nicht immer als eine Einheit gesehen. Oft wird in Gliederungen der Teil mit der rhetorischen Frage in V32 als Höhepunkt abgegrenzt. Der Vers 33 wird zum nächsten Teil dazugezogen, da er inhaltlich auch gut zu Vers 34 passt. Meiner Meinung nach bilden diese drei Verse durch einige Elemente eine Einheit. Die Verse 31 und 33 formen einen Rahmen um Vers 32. Diese Klammer um die rhetorische Frage in V32 wird durch die Stichworte »der Gott« (אֱלֹהִים) jeweils am Beginn des Verses, »vollkommen« (תָּמִים) und »Weg« (דֶּרֶךְ) erreicht. Nach dieser Einheit kommen die Stichworte »vollkommen« und »Weg« im Text nicht mehr vor. Der Vers 33 kann durch seine thematische Verbindung zu V34 wieder als Überleitungsvers gesehen werden.

Vers 31

31a *Der Gott, vollkommen (ist) sein Weg,*

b *(das) Wort JHWHs ist bewährt,*

c *Schild (ist) er*

d *für alle Zufluchtsuchenden bei ihm.*

Die drei Bilder, die der Vers aufruft, sind laut Gray zentral für die Botschaft des Textes. Sie erwähnt die Parallele zu Dtn 32,4, meint aber auch, dass durch den Singular (Weg) ein anders akzentuiertes Bild entsteht. Das zweite Bild zeigt, dass man auf Gott, auf sein Wort vertrauen kann. Das Wort Gottes ist צָרָה, also getestet und geläutert, wie Metall im Feuer. Dabei liegt der Fokus der Metapher nicht auf dem Prozess des Reinigens oder Testens, sondern auf dem Ergebnis. Das Wort Gottes ist rein, bewährt, fehlerfrei, lauter und pur. Das letzte Bild dieses Verses schafft eine Verbindung zum Beginn des Textes.⁹⁵⁴

Durch das Wort תָּמִים wird auch eine Verbindung zu den Versen 24 und 26 geschaffen sowie zu Vers 33. Gottes Weg ist vollkommen, und Gott kundschaf-

953 Vgl. M. Krauss/M. Küchler, David 2011 (s. Anm. 698).

954 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

tet den Weg des Beters vollkommen aus. Dadurch wird auch der Weg des Beters vollkommen. Weiters wird durch das Wort »Schild« eine Verbindung zum Beginn des Textes (V3) geschaffen, durch die Wurzel סִחַן . In Vers 3 sucht der Beter Zuflucht bei Gott, gleich danach bezeichnet er Gott als »seinen Schild«. Nun wird diese Erfahrung generalisiert. Allen wird er Schild, die Zufluchtsuchenden sind bei ihm. Eine Parallele zu dieser Formulierung findet sich auch in Spr 30,5. Die »statische« Satzstruktur (nur ein finites Verb) erinnert somit auch an den Stil der Verse 2–3. Creach⁹⁵⁵ weist darauf hin, dass das Bild »Gott ist Zuflucht« stark mit dem Bild »Gott ist König« verbunden ist.

Der Schild kommt im Psalm insgesamt dreimal vor, in V3 (Gott mein Schild), hier in V31 (Gott als Schild für Zufluchtsuchende) und in V36 (Gott gibt Beter Schild der Rettung). In V3 sowie hier in V31 ist Gott wie ein Schild für alle, die in Not sind. Im Unterschied dazu gibt Gott in V36 seinen Schild der Rettung, d. h. er befähigt den Beter, sich selbst zu helfen.

Vers 32

32a *Denn wer (ist) Gott außer JHWH,*
b *und wer Fels außer unser Gott?*

In Ps 18 beginnt der Vers mit einer sehr seltenen Gottesbezeichnung, nämlich אֱלֹהֵי הַצֵּלָה . In Dtn 32,15 wird diese auch verwendet und ebenfalls mit dem Felsen in Verbindung gebracht (vgl. Jes 44,8). Gott ist nicht nur der Fels des Beters, er ist der einzige Fels überhaupt.⁹⁵⁶ In 2 Sam 22 wird hier ganz einfach El verwendet.

Die rhetorische Frage im hymnischen Stil zielt auf die Unvergleichlichkeit Gottes und in weiterer Folge auf die Einzigkeit.⁹⁵⁷ Hentschel ist der Ansicht, dass dieser Vers dem Monotheismus des Deuterocesaja zumindest ähnelt.⁹⁵⁸ Schmuttermayr fragt an dieser Stelle, ob der Vers zum ursprünglichen Text gehören kann. Da er diesen sehr früh datiert (10./9.Jh), erscheint ihm das monotheistische Bekenntnis unpassend. Andererseits ist es mit der archaischen Bezeichnung Gottes als Fels verbunden.⁹⁵⁹

Der Nominalsatz erinnert wieder stark an den Nominalstil der Verse 2 und 3. Es fällt auf, dass hier bei der Unvergleichlichkeitsaussage im Zentrum des Liedes »unser Gott« steht. An allen anderen Stellen (V3, V7, V22, V30, V47) ist immer von »mein Gott« die Rede. Das ist der einzige Vers dieses Textes, der die Perspektive auf ein »uns«, auf eine Gemeinschaft öffnet.

955 Vgl. J. F. D. Creach, *Yahweh* 1996 (s. Anm. 824).

956 Vgl. A. R. Gray, *Psalm 2014* (s. Anm. 156).

957 Vgl. F. Stolz, *Buch* 1981 (s. Anm. 682).

958 Vgl. G. Hentschel, *2 Samuel* 1994 (s. Anm. 664).

959 Vgl. G. Schmuttermayr, *Psalm* 1971 (s. Anm. 658).

Er stellt eine weitere Verbindung zum Lied der Hanna dar (1 Sam 2,2), und seine zweite Hälfte erinnert an den Eingang des Textes, V3a. Fokkelman⁹⁶⁰ weist darauf hin, dass die Worte אֱלֹהִים und צוּר in genau umgekehrter Reihenfolge verwendet werden. Der Übergang von צוּר als Epitheton zu einem Namen Gottes ist fließend. Vor allem in den Unvergleichlichkeitsaussagen von 2 Sam 22,32.47 sieht Fabry eine Verwendung als Namen (vgl. auch 1 Sam 2,2, Jes 44,8, Dtn 32,31).⁹⁶¹

Vers 33

33a *Der Gott (ist) mein starker Zufluchtsort,*

b *er kundschaftet meinen Weg vollkommen aus.*

Die Bezeichnung Gottes mit El + Artikel schafft eine Verbindung zwischen Gott, der für Gerechtigkeit (V48) sorgt, und Gott, der Rettung schafft. Außerdem bildet sie eine Klammer um die rhetorische Frage, welche m. E. ganz bewusst an eine zentrale Stelle im Psalm gesetzt wurde. Gott ist nicht nur starker (חֵיל) Zufluchtsort, er gürte später auch den Beter mit Stärke (V44). Der erste Halbvers ist wieder ein Nominalsatz, der zweite Halbvers leitet thematisch zum nächsten Teil des Psalms über und ist somit auch ein Scharniervers. Dieser Vers ist auch das Ende der Wortspiele mit »vollkommen« und »Weg«. Bemerkenswert ist, dass die Bedeutung dessen hier durchaus konkret gedacht werden kann, während der Weg in V22 und V31 klar metaphorisch zu verstehen war. Möglicherweise bildet der Vers damit auch einen Übergang von den reflexiven Gedanken hin zu der konkreten Beschreibung des Ausziehens zum Kampf. Auch Fokkelman⁹⁶² bemerkt, dass ab diesem Vers das lyrische-Ich schnell zu einem Helden, Krieger und König wächst. Von der Bedrängnis des Anfangs ist nicht mehr viel zu spüren, die folgenden Metaphern zeichnen Bilder der Bestärkung durch Gott und der daraus folgenden Stärke des Beters.

2.6 Das Kommen des Beters zum Kampf – Die Verse 34–43 (A')

Auch Krauss/Küchler sehen die Verse 34–43 als eigenen Abschnitt. Sie überschreiben ihn aus inhaltlichen Gesichtspunkten mit »Der Sänger preist Jahwe als den Urheber seiner Fähigkeiten als Krieger«.⁹⁶³

Fokkelman gliedert den dritten Teil nach inhaltlichen Gesichtspunkten in drei Abschnitte:

960 Vgl. J. P. Fokkelman, Narrative 1990 (s. Anm. 721).

961 Vgl. H.-J. Fabry, צוּר 1989 (s. Anm. 811).

962 Vgl. J. P. Fokkelman, Narrative 1990 (s. Anm. 721).

963 M. Krauss/M. Küchler, David 2011 (s. Anm. 698) S. 220.

V34–37 der Beter wird von Gott trainiert und ausgerüstet

V38–43 die Schlacht

V44–46 der Beter wird als König erkannt und anerkannt⁹⁶⁴

Dieser Gliederung kann ich mich grundsätzlich anschließen; wobei ich die Trennung der ersten beiden Teile nicht zu scharf ziehen würde, da auch in Vers 40 von der Unterstützung Gottes, der Rüstung des Beters die Rede ist. Die Verse 35 und 40 werden ebenfalls durch das Stichwort Krieg verbunden. Diese Verknüpfung der beiden Bereiche kann auch dahingehend gedeutet werden, dass sich in tatsächlichen Kämpfen die »Grundausbildung« vom eigentlichen Kampf nicht immer deutlich trennen lässt. Ein Kampf ist oft ein längerer Prozess, der Lernprozesse wie abermaliges Rüsten und Stärken beinhaltet. War der Beter in den Teilen A und B passiv, wurde gerettet und schrie um Hilfe, so ist dieser Teil des Psalms von seiner Aktivität und seinem Vermögen (mit Gott) etwas zu tun geprägt. »The singer celebrates his own capacity [...]«⁹⁶⁵

Auch wenn mit V34 ein neuer Abschnitt beginnt, so beziehen sich die Verse 34 und 35 grammatikalisch auf Gott, לַיְהוָה vom Scharniervers 33.

Vers 34

34a *Machend meine Füße den Hirschkühen gleich,*

b *und auf meine Anhöhen wird er mich stellen.*

Die beiden Verse 34–35 gehören inhaltlich und poetisch zusammen. Sie beginnen jeweils mit einem Partizip im Piel und einem Körperteil. Die Hände und Füße reimen sich und ergeben einen vertikalen Merismus.⁹⁶⁶ McCarter⁹⁶⁷ versteht die Verse 34 und 35 als »Schaffung eines Kriegers«, ebenso Schmuttermayer.⁹⁶⁸ Gott macht den Beter zu einem Krieger, er formt kampftaugliche Arme und Beine und gibt ihnen Waffen. Das lyrische-Ich wird so vom Bedrängten (zu Beginn des Textes) zu einer »efficient and powerful fighting machine«⁹⁶⁹. In diesen Versen wird deutlich, dass es beim Kampf um Hände und Füße geht, um die handelnden Körperteile, nicht um die Kommunikation. Gott stärkt nicht die Augen und Ohren, gibt kein hörendes Herz, erhebt nicht das Haupt des Beters, sondern lässt ihn erstarken, um zuzuschlagen und zuzutreten.

Sich wie Hirschkühe bewegen zu können ist ein großartiges Bild, das Geschicklichkeit, Stärke und Schnelligkeit vereint. Auch 2 Sam 2,18 zeigt die

964 Vgl. J. P. Fokkelman, Narrative 1990 (s. Anm. 721).

965 W. Brueggemann, Samuel 1990 (s. Anm. 849) S. 343.

966 Vgl. J. P. Fokkelman, Narrative 1990 (s. Anm. 721).

967 Vgl. P. K. McCarter, II Samuel 1984 (s. Anm. 796).

968 Vgl. G. Schmuttermayer, Psalm 1971 (s. Anm. 658).

969 P. K. McCarter, II Samuel 1984 (s. Anm. 796) S. 407.

Wichtigkeit, sich geschickt wie Gazellen bewegen zu können. Gray⁹⁷⁰ sieht eine Verbindung zu V30, da Capriden leicht über Mauern springen können. Hier bin ich nicht ihrer Ansicht, einerseits, da ich, wie erläutert, eine andere Übersetzung bevorzuge, und andererseits, weil das Bild der Mauer in V30 eine Stadtmauer meint, welche auch Hirschkühe üblicherweise nicht überspringen können.

Der zweite Teil des Verses könnte laut Gray im Bild des Wildes verstanden werden, dessen Zuhause vor allem die Berge und Anhöhen sind. Sie plädiert aber dafür, diesen zweiten Vers im Licht der Verse 4 und 5 zu lesen. Der Beter wird von allen Seiten bedroht, Gott aber schafft ihm seinen Ort zu kämpfen und stellt ihn auf eine Anhöhe. Auch ich würde diesen zweiten Halbvers nicht als Fortsetzung der »Hirschmetapher« sehen, sondern im Kontext der Kampfbilder, in denen ja auch der erste Halbvers zu lesen ist. Gott verschafft dem Beter einen Überblick und eine gute Ausgangsposition für die Schlacht.

Bar-Efrat bietet eine andere Deutung, die im Bild der Verschaffung von Mobilität bleiben würde. Er übersetzt רַחֲמָיִם mit »Rücken« bzw. »Hüften« und versteht den zweiten Halbvers so, dass Gott dem Beter eine gute Haltung verleiht und ermächtigt. Er stellt ihn sozusagen auf eigene Füße.⁹⁷¹ Diese Deutung würde m. E. auch gut in den Duktus des Liedes passen. Selbst bleibe ich aber bei der wörtlicheren Übersetzung mit »Höhen«.

Gray⁹⁷² verweist an dieser Stelle noch auf die Bilder der Bibel, in denen Gott über die Höhen der Erde wie ein Krieger einhergeht. Hier ist allerdings nicht Gott auf der Anhöhe, sondern der Beter auf *seiner* Anhöhe. Das ergibt m. E. ein anderes Bild, der Mensch als Krieger steht im Mittelpunkt und nicht Gott. JHWH ist hier derjenige, der ermächtigt, aber nicht selbst kämpft oder einherschreitet. Schmuttermayr⁹⁷³ sieht das Bild der Höhe als Ausdruck einer für den Krieg strategisch günstigen Position. Beachtenswert ist meiner Meinung auch die Verwendung von מָהַר in den Samuelbüchern. Die Höhen kommen meist als Kulthöhen vor, und zwar in einem positiven Kontext (vgl. 1 Sam 9,12.13.14.19.25; 1 Sam 10,5.13). In diesen Textstellen geht es um die Berufung und Salbung Sauls zum König. Negativ konnotiert und auch in einem kriegerischen Zusammenhang sind die Verse 2 Sam 1,19.25. Jonathan kommt auf einer »Höhe« zu Tode und mit ihm viele Helden Israels. Die Höhe ist also nicht nur positiver Kultort und Ort der Berufung, sondern wird in 2 Sam 1 auch zum Ort des Todes. Durch das Wort »Höhe« leuchten beide Aspekte auf und werden erinnert. Möglicherweise möchte 2 Sam 22,34 ein positives Gegenstück zum Tod der Helden sein. Auffällig ist beispielsweise, dass Jonathan in 2 Sam 1,19 als Gazelle bezeichnet wird, während

970 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

971 Vgl. S. Bar-Efrat/J. Klein, Buch 2009 (s. Anm. 794).

972 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

973 Vgl. G. Schmuttermayr, Psalm 1971 (s. Anm. 658).

in 2 Sam 22,34 der Beter Hirschkühen gleichgemacht wird. In beiden Versen wird die Höhe mit dem Bild von Capriden verbunden.

Eine weitere wichtige Parallele ist Hab 3,19. Hier wird der Vers fast im gleichen Wortlaut eingespielt.⁹⁷⁴

2.6.1 Vertiefung Vers 35: Gott lehrt

35a *Lehrend meine Hände den Krieg,*

b *und er wird den ehernen Bogen in meinen Armen spannen.*

Gott wird hier dargestellt als »a military instructor training him for war«⁹⁷⁵. Sehr ähnlich dazu ist Ps 144,1. Dieser Vers hat die Beziehung Gott – Beter im Fokus.

Die Formulierung *לִמְדֵם מִלְחָמָה* wird auch in 1 Chr 5,18 verwendet. Hier lehrt nicht Gott den Krieg, sondern es werden Krieger beschrieben, tapfere Männer, die das Kriegshandwerk gelernt haben bzw. im Kampf geübt sind. Gray meint, dass die dominante theologische Verwendung von »lehren« sich auf Tora und Weisheit bezieht und nicht auf das Führen von Kriegen. Dennoch verweist sie auch auf Hos 7,15 mit einem ähnlichen Bild. Es wird die Schulter bzw. der Arm trainiert und gestärkt, was gleich die Verbindung zum zweiten Halbvers schafft. Kumpmann stellt bei ihrer Untersuchung zu den verschiedensten Verben des Lehrens im Psalter fest, dass nur in Ps 18,35 und in Ps 144,1 eine konkrete Fähigkeit von Gott gelehrt wird, nämlich das Kriegführen. Obwohl im Bezug auf die göttlichen Lehren die Wegmetapher besonders wichtig scheint, fehlt sie an beiden Stellen.⁹⁷⁶

Das hebräische Wort »lernen« bzw. im Piel »lehren« sollte einer näheren Betrachtung unterzogen werden, um den Vers gut zu verstehen. Es ist verwandt mit den umliegenden Sprachen. Im Ugaritischen gibt es lmd als »lernen, einstudieren oder unterweisen«, im Akkadischen »erfahren, lernen, verstehen« ähnlich wie *jd'* im Hebräischen. Hier ist auch noch bemerkenswert, dass *talmīdu* einerseits »Lehrling« und andererseits »eingefahrener Pflug« bedeutet. Immer wieder scheint durch, dass das Lernen auch mit Züchtigung verbunden war.⁹⁷⁷ Im Hebräischen häuft sich das Vorkommen des Verbs in den Psalmen, den Prophetenbüchern und dem Buch Deuteronomium. Die religiöse Bedeutung ist sowohl bei der Qal-, als auch bei der Piel-Form die häufigste. Gelehrt werden manchmal auch Lieder wie Dtn 31,19 (Dtn 32) oder 2 Sam 1,18. Gott lehrt laut 2 Sam 22,35; Ri 3,2 und Ps 144,1 das Kriegshandwerk. Weiters lehrt Gott seinen

974 Für weitere Bezüge zwischen 2 Sam 22 und Hab 3 vgl. *D. Markl*, Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht, in: *Bib.* 85 (2004) 99–108.

975 *A. R. Gray*, Psalm 2014 (s. Anm. 156) S. 146.

976 Vgl. *C. Kumpmann*, Schöpfen 2016 (s. Anm. 40).

977 Vgl. *A. Kapelrud*, לִמְדֵם, in: *ThWAT*, Stuttgart 1984, 576–582.

Weg (Ps 25), oder die Gesetze (Ps 119). In Hos wird das Verb etwas anders gebraucht, hier heißt es, »er war wie eine gelehrte Kuh«, gemeint ist hier eine gezähmte Kuh, die gelernt hat (durch Züchtigung) den Pflug zu ziehen, oder Ähnliches. In späten Schriften verliert *lmd* seinen besonderen Charakter und wird allgemeiner benutzt.

In den Qumranschriften wird in der Kriegsrolle erwähnt, dass Gott die Feinde/innen vertreiben wird, da er ja schon immer zu kämpfen gelehrt und schlaffe Hände kriegsbereit gemacht hat. *Lmd* stand für das Lernen und Lehren jeder Art, für Mensch und Tier. Im Hintergrund steht oft der Gedanke, dass Gott der eigentliche Lehrer ist.⁹⁷⁸ Sucht man die Stellen heraus, an denen Gott lehrt, und befragt sie danach, was Gott lehrt, so fällt auf, dass, auch wenn die absoluten Zahlen gering sind, Gott doch relativ häufig das Kriegshandwerk lehrt: in einem Drittel der Fälle.⁹⁷⁹ In seiner lehrenden Rolle ist Gott als militärischer Ausbilder demnach sehr präsent.

Kumpmann bemerkt in ihrem Kapitel zu den göttlichen Gewalthandlungen im Psalter, dass auffällig wenig partizipial konstruiert wird. Die Gewalttätigkeit Gottes wird ihrer Deutung nach gerade nicht als eine Eigenschaft Gottes dargestellt, sondern von Gewalt wird stets berichtet.⁹⁸⁰ Umso bemerkenswerter erscheint mir, dass למד hier als Partizip gebraucht wird.

Gelehrt bzw. trainiert wird nicht der Beter, sondern dessen Hände. Diese stehen hier für die ganze Person. Durch diesen poetischen Ausdruck schwingt auch mit, dass es dabei um Macht bzw. Ermächtigung des Beters durch Gott geht. Die Hand steht für Macht und Stärke. Gott trainiert den Beter (bzw. dessen Hände) für den Krieg. Das Wort מְלַחֵמָה schlägt die Brücke zu V40. Auch dort geht es um die Bestärkung und Ermächtigung des Beters durch Gott. Der Begriff »Krieg« ist in den Samuelbüchern keine Seltenheit, er kommt 60-mal vor. Wie die Hand ist auch der Arm Symbol für Stärke und wird oft als Bild für den militärischen Sieg eingesetzt. Er begegnet uns im zweiten Versteil.

Wurde im ersten Halbvers ganz allgemein das Kriegshandwerk gelehrt, so wird nun eine spezielle Waffe trainiert: der Bogen. Gray weist darauf hin, dass die Formulierung mit נחה unüblich ist, meist wird davon gesprochen, den Bogen zu »treten« דרך (vgl. Jes 5,28). Mit דרך ist üblicherweise das Einspannen der Sehne in den Bogen gemeint, also eine Vorbereitung, nicht das Spannen zum Ab-

978 Vgl. A. Kapelrud, למד 1984 (s. Anm. 977).

979 Gott lehrt (למד) an 12 Stellen: Ri,3,2; 2 Sam 22,35; Ps 18,35; Ps 25,9; Ps 71,17; Ps 94,10,12; Ps 119,117; Ps 144,1; Jes 48,17; Jer 31,1; Jes 32,33. Davon entfallen vier Textstellen auf das Lehren des Krieges, vier auf das Lehren oder Erziehen allgemein, und jeweils eine auf die Bereiche Gesetze, Nutzen, Erkenntnis und Weg.

980 Kumpmann weist darauf hin, dass Gott eben kein »Vernichtender« sondern laut Ps 46,10 ein »Kriege Zerstörender« ist. Vgl. C. Kumpmann, Schöpfen 2016 (s. Anm. 40) S. 157.

schießen eines Pfeiles.⁹⁸¹ Ein Bogen wird immer ungespannt transportiert und gelagert. Erst wenn er benötigt wird, spannt man die Sehne ein. Würde man den Bogen gespannt aufbewahren, würde er seine Kraft verlieren und unbrauchbar werden. Das Einspannen einer Sehne ist meist ein kleiner Kraftakt. Dabei biegt man den Bogen geschickt zwischen den Beinen, tritt ihn nieder, sodass er sich weit genug biegen lässt. Das Verb נחת bezeichnet üblicherweise ein »Hinuntergehen«. Deswegen ist möglicherweise das Spannen des Bogens gemeint. Blickt man auf den Gebrauch des Wortes an anderen Stellen, so finden sich zwei weitere Verse, die für unseren Zusammenhang hilfreich sein können. In Ps 38,3 berichtet das lyrische-Ich von den Pfeilen Gottes »getroffen« und von seiner Hand »getroffen« worden zu sein. Beide Male steht als Verb נחת. In Jes 30,30 ist mit demselben Verb ebenfalls von einer Bewegung des Armes die Rede. Zornig und mit allen Begleiterscheinungen einer Theophanie lässt Gott seinen Arm »herabzucken«. Ansonsten bezeichnet das Verb oft das Hinabgehen zur Unterwelt. Dieses Spektrum lässt möglicherweise eine Verbindung zu V15 aufleuchten. Im ersten Teil verwirrt Gott die Feinde/innen durch seine Pfeile (Blitze), im dritten Teil lehrt er den Beter den Umgang mit dem Bogen. Im weiteren Verlauf des Textes wird auf die Fernkampf-Waffe nicht mehr Bezug genommen. Die Feinde/innen werden weniger mit den Händen, sondern mehr mit den Füßen vernichtet, siehe dazu die Verben in V38, V39 und V43. In diese Reihe passt auch נחת.

נִשְׁתָּה, bedeutet Bogen, als Jagd- oder Kriegsbogen ebenso wie als Regenbogen. Er wird auch oft als Herrschaftssymbol verwendet und ist in den umliegenden Sprachen in diesem Bedeutungsspektrum gut belegt.⁹⁸² Gray⁹⁸³ meint, dass die Bezeichnung »eherner Bogen« schwierig zu verstehen ist, da ein Bogen aus Metall nur wenig Sinn ergibt. Er wäre einerseits schwerer, kaum biegsam und somit ineffektiv und schwierig zu handhaben. Auch Fokkelman⁹⁸⁴ sieht in dem Material des Bogens eine Übertreibung, um die Stärke zu betonen und weniger das tatsächliche Material der Waffe. Gray⁹⁸⁵ meint außerdem, dass in 2 Sam 22 der Bogen als Subjekt gelesen werden kann wie auch an anderen Stellen, um das Zerbrechen von Bögen zu bezeichnen (vgl. 1 Sam 2,4; Jer 51,56). Der Beter würde mit der Hilfe Gottes einen fast unzerstörbaren Bogen zerstören und so seine Macht zeigen. Dann würde in diesem Vers eine Verbindung zu 1 Sam 2,4 geschaffen, dem Lied der Hanna, welches in vielerlei Beziehung zum Text steht. Dagegen spricht meiner Ansicht nach die Bedeutung des Verbs. Sieht man die Verwendung des Begriffs im AT durch, so ist nie »brechen« oder »zerstören« gemeint, sondern immer eine Bewegung von oben nach unten. Je nach Stamm wird es mit »hin-

981 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

982 Vgl. T. Kronholm, נִשְׁתָּה 1993 (s. Anm. 50).

983 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

984 Vgl. J. P. Fokkelman, Narrative 1990 (s. Anm. 721).

985 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

untergehen/fahren« oder »niederdrücken« übersetzt. Eine weitere Lesart laut Gray⁹⁸⁶ wäre, das Verb als eine Form von »geben« zu lesen und so den Bogen als Geschenk Gottes an den König zu verstehen. Gray plädiert dafür, den Vers im Kontext zu verstehen, der vor allem das Starkmachen des Königs bzw. des Beters zum Ziel hat. Darum liest sie den Vers als Bestärkung, der Beter kann sogar einen ehernen Bogen spannen, nicht nur einen gewöhnlichen. Sie verweist zudem auch noch auf die Tradition in Ägypten, in welcher der Bogen als Symbol der Stärke galt und oftmals auch die besondere Beziehung von Pharao und Gottheit markierte. Auf den Zusammenhang von Bogen und König macht auch Adam⁹⁸⁷ aufmerksam. Der Bogen ist alttestamentlich und mesopotamisch, aber auch auf ägyptischen Reliefs klar ersichtlich eine ursprünglich königliche Waffe (laut Adam). Er ist durch die aufwendige Herstellung kostbarer, und sein Gebrauch musste erst erlernt und geübt werden. Gott lehrt den König den Umgang mit dem Bogen, mit der königlichen, kostbaren aber auch nicht so leicht handhabbaren Waffe.⁹⁸⁸ Ich würde an dieser Stelle eher am exakten Wortlaut bleiben und nicht zu schnell die beiden Halbverse vermischen. Gott lehrt den Krieg. Das Lehren als Partizip zeigt, dass es dabei um ein fortwährendes Lehren und Lernen geht. Im zweiten Halbvers wird dann beispielhaft das Spannen des Bogens herausgegriffen. Hier wird ein finites Verb verwendet, wodurch die Beispielhaftigkeit nochmals betont wird.

Durchaus eine Notiz wert ist aber auch die Beobachtung von Stoebe, dass der Bogen in den Psalmen ansonsten immer die Waffe von gottlosen Menschen oder Feind/inn/en ist. Seiner Ansicht nach war der Bogen dem Volk Israel lange nicht geläufig, weswegen die Bogen der Feinde/innen besonders bedrohlich waren und diesen einen Vorteil verschafften.⁹⁸⁹ Dagegen spricht die gute Verbreitung von zumindest einfachen Bogen im Alten Orient. Zudem kann angenommen werden, dass Bogen früher verbreitet waren als Papier und die Kunst, darauf poetische Texte aufzuschreiben. In frühester Zeit ist mit einem einfachen Holzbogen aus einem biegsamen Holz mit Sehne zu rechnen. In der MB IIA (mittlere Bronzezeit) ist durch ein ägyptisches Grabbild bereits ein doppelkonvexer Bogen belegt, der durch seine größere Reichweite bekannt war. Im Raum Palästina wurde der zusammengesetzte Bogen aus dem mesopotamischen Bereich in der SB (späte Bronzezeit) eingesetzt. Diese Waffe bestand aus mehreren Holzstreifen, die zusammengebunden oder miteinander verleimt waren. Oftmals wurden diese Bogen mit Hornstücken verstärkt. Die Kombination dieser beiden Bogentypen war am effektivsten.⁹⁹⁰ Bogensehnen waren oft tierische Sehnen oder aus

986 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

987 Vgl. K.-P. Adam, Held 2001 (s. Anm. 673).

988 Vgl. K.-P. Adam, Held 2001 (s. Anm. 673).

989 Vgl. H. J. Stoebe, Samuelis 1994 (s. Anm. 685).

990 Vgl. T. Kronholm, תשק 1993 (s. Anm. 50).

pflanzlichem Material gedrehte Schnüre (Hanf bzw. Leinen). Eine Sehne wird immer erst kurz vor Gebrauch des Bogens durch das Stemmen des Fußes gegen den Bogen angelegt, um ihre Spannkraft zu erhalten.

In vorassyrischer Zeit wurde der Bogen in Palästina selten gebraucht bzw. war eine Waffe der Oberschicht. Wie auch Adam⁹⁹¹ immer wieder betont, war der Bogen *die* königliche Waffe schlechthin. Im Volksheer waren einfachere Waffen häufiger wie die Schleuder, der Kriegshammer, der Knüppel. Auch in Verwendung waren Speer, Sichelschwert, Lanze, Dolch, Kurzschwert und natürlich Pfeil und Bogen. In der Assyrischen Zeit wurden Bogenschützen zu einem festen Bestandteil des Heers.

Im AT begegnet der Bogen bei Schlachten auf offenem Feld bzw. vor allem bei der Belagerung von Städten. Bei kriegerischen Handlungen rund um das Exodusgeschehen und die Landnahme wird der Bogen (außer Jos 24,12) nicht erwähnt. Pfeil und Bogen wurden auch eingesetzt, um niemanden entrinnen zu lassen, also Flüchtende noch zur Strecke zu bringen.⁹⁹² Der »eherne Bogen«, von dem im AT dreimal die Rede ist (2 Sam 22,35; Ps 18,35; Ijob 20,24) ist archäologisch nicht zu belegen und vor allem keineswegs kampftauglich. Einzig in Susa wurden zwei Kupferbögen gefunden, die allerdings als Votivgabe und nicht als Waffen gedeutet werden.⁹⁹³

Das Wort נְחוֹשֶׁת ist auch im Aramäischen, Arabischen, Äthiopischen und in Tigre-Dialekten als »Kupfer« oder »Bronze« bekannt. Es begegnet sehr häufig in priesterlicher Literatur, bei Ezechiel und in dtr Schriften, Jeremia und der christlichen Literatur. Besonders selten wird das Wort beispielsweise in den Psalmen (nur einmal) verwendet. Die Unterschiede in der Häufigkeit lassen sich vor allem durch die Beschreibung von kupfernen/bronzenen Kultgeräten erklären. Das Hebräische kennt keine übergeordnete Bezeichnung für Metall, sondern bezeichnet jedes einzeln. Zu diesem Wortfeld gehört auch »ehern«, was verschiedene Parallelismen zeigen. Seit dem 5. Jahrtausend wird Kupfer, seit etwa dem 3. Jahrtausend Bronze im Vorderen Orient verarbeitet. Beide Metalle sind leicht zu bearbeiten und wurden oft für Haushaltsgegenstände verwendet. Sie waren vor allem wegen ihrer Flexibilität (Kupfer), ihrer Härte (Bronze) und ihrer Ästhetik beliebt. Bronze war wegen ihrer Festigkeit und Widerstandsfähigkeit besonders für Waffen und Rüstungen geeignet. Fabry vermutet, dass der »eherne Bogen« Ijob 20,24 eine »Ellipse für Bronzepfeil« ist. נְחוֹשֶׁת gehört zu den Metallen, die nach der »Vernichtungsweihe« Gott zu übergeben sind. Zudem war es zur Herstellung von Kultgegenständen sehr geachtet.⁹⁹⁴

991 Vgl. K.-P. Adam, Held 2001 (s. Anm. 673).

992 Vgl. A. Kunz-Lübcke, Heer 2007ff (s. Anm. 134).

993 Vgl. T. Kronholm, נְחוֹשֶׁת 1993 (s. Anm. 50).

994 Vgl. H.-J. Fabry, נְחוֹשֶׁת , in: ThWAT V, Stuttgart 1986, 397–408.

Ich schließe mich der Ansicht an, dass mit der Materialangabe nicht das tatsächliche Material der Waffe gemeint ist, sondern »ehern« als Verstärkung für das Bild der Kraft fungiert. Gott hilft dem Beter bzw. leitet ihn an, einen schwierig zu spannenden und kraftvollen Bogen kampftauglich zu machen und mit ihm umzugehen. Dieser V35 ist inhaltlich mit V15 verbunden. Hier spannt der König mit Gott den Bogen, in V15 schickt Gott die Pfeile. Es ist also der König bzw. der Beter, der die Waffe in Händen hält, die Pfeile und die dadurch entstehende Verwirrung schickt aber Gott.

Die Verse 36–37 spiegeln 34–35. In V34 wurden die Füße des Beters mobilisiert und in V35 die Hände gestärkt. Die kräftigen Arme tragen in V36 den Schild der Rettung, und in V37 werden die Schritte des Beters weit und fest.

V34 Füße

V35 Hände

V36 Hände

V37 Füße

Die Betonung der Füße erhält im weiteren Textverlauf noch eine besondere Bedeutung. Die Überwältigung der Feinde/innen in den Versen 39 und 43 wird mit den entsprechenden Bildern und Verben beschrieben.⁹⁹⁵

Vers 36

36a *Du gabst für mich (den) Schild deiner Rettung,*

b *Und (durch) deine Antwort wirst du mich groß machen.*

Hier kommt nun zum dritten und letzten Mal das Wort גָּד vor. Der Schild wird aber anders gezeichnet als bisher, wo Gott ein Schild für Menschen war. Nun bekommt der Beter den Schild der Rettung, Gottes rettendes Eingreifen ist nun Schild, nicht Gott selbst. Die Metapher steigt in die Sprachbilder von V35 ein und erweitert sie um eine weitere Nuance. Gott steht dem Beter bei, er trainiert die Hände und hilft mit dem Bogen, und er gibt nun auch einen Schild zum Schutz. Da ein Bogenschütze seinen Schild nicht selbst halten kann, weil beide Hände für den Bogen gebraucht werden, ist es Gott, der schützend den Schild hält. Dazu verweist Gray auf altorientalische Darstellungen, die zeigen, dass Bogenschützen von Schildträgern begleitet wurden, die sie vor Pfeilen schützen sollten.

Adam betrachtet diesen Vers vor allem unter dem Gesichtspunkt der Waffenübergabe – die Gottheit übergibt dem König Waffen und rüstet ihn so zum Kampf. Dieses Ritual hat im alten Orient eine große Bedeutung und prägt das Verhältnis von Gottheit und König. »Die Übergabe der Waffe hat eine Schlüs-

995 Vgl. J. P. Fokkelman, Narrative 1990 (s. Anm. 721).

selfunktion im Entsprechungsverhältnis zwischen irdischem König und der Gottheit im Kampf. Mit der Waffe erhält der König die Siegeskraft der Gottheit und führt seinen Kampf entsprechend der im Mythos siegreichen Gottheit.«⁹⁹⁶ Adam bezieht dies auf die Übergabe des Schildes an den König. Damit geht auch die Schutzfunktion auf ihn über, und es ist eine königliche Eigenschaft oder Aufgabe Gottes an den irdischen König übergeben.⁹⁹⁷ Gray hält aber fest, dass in altorientalischen Texten zwar oft Waffen von einer Gottheit an einen Helden oder König übergeben werden, nie aber ein Schild.⁹⁹⁸ Auch Adam räumt ein, dass der Psalm das Motiv der Waffenübergabe wesentlich abändert, denn im alten Orient wird hier immer ein Schwert oder eine Keule, also eine Angriffswaffe übergeben, nie ein Schild. Zudem ist der Schild auch keine speziell königliche Waffe wie beispielsweise der Bogen.⁹⁹⁹ Ich möchte daher in Frage stellen, ob der Vers überhaupt auf ein Waffenübergaberitual anspielt, oder ob man diese Metapher nicht auch anders deuten könnte. Kumpmann bemerkt zu dieser Thematik auf den gesamten Psalter hin, dass das Rüsten nie mit Angriffswaffen geschieht und in Bezug auf Gott sogar abstrakt bleibt (Stärke, Macht).¹⁰⁰⁰

Wie schon erwähnt, gibt es einige Darstellungen, welche einen Bogenschützen in Kombination mit einem Schildträger zeigen. Dies würde das Verständnis im Zusammenhang verstärken. Der Beter spannt den Bogen, Gott hält schützend den Schild. In diesen Kontext passt auch die Beobachtung von Adam, dass auf dem Schild üblicherweise das Bild einer Gottheit war, ähnlich wie auf den Standarten. So ist der Zusammenhang Gott und Schild nicht nur als Sprachbild zu verstehen. Das Bild der Gottheit auf dem Schild vergegenwärtigte diese, genauso wie die Standarte als Götterbild als Gottespräsenz galt.¹⁰⁰¹ Somit lässt sich das Sprachbild auch gut und facettenreich ohne »Waffenübergabe« erläutern und passt so sogar noch besser in den Kontext von V35.

Gray¹⁰⁰² meint, die Verbindung von »Schild« und »Rettung« schafft in aller Kürze ein faszinierendes Bild, das Gottes Hilfe, seine Verteidigung und seinen Schutz, wie auch die rettende Kraft ausdrückt.

Der zweite Teil des Verses wird oft sehr unterschiedlich übersetzt. Ich entscheide mich (wie auch Gray¹⁰⁰³) das Wort אַתָּה אַתָּה mit »deine Antwort« wiederzugeben. Dadurch wird eine inhaltliche Verbindung zu V7, zu dem Hilfeschrei des Beters und ein Kontrast zu V42 geschaffen, in dem die Feinde/innen eben

996 K.-P. Adam, Held 2001 (s. Anm. 673) S. 93.

997 Vgl. K.-P. Adam, Held 2001 (s. Anm. 673).

998 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

999 Vgl. K.-P. Adam, Held 2001 (s. Anm. 673).

1000 Vgl. C. Kumpmann, Schöpfen 2016 (s. Anm. 40).

1001 Vgl. K.-P. Adam, Held 2001 (s. Anm. 673).

1002 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

1003 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

gerade keine Antwort von Gott bekommen und somit verloren sind. Es ist also die Antwort Gottes, welche die Wende der Not hin zum Sieg bringt.

Vers 37

37a Du wirst weit machen meine Schritte unter mir,

b und meine Knöchel sind nicht gerutscht.

Die Wortwurzel des Verbs ist bereits aus V20 bekannt. Die Weite, in die der Beter in V20 gestellt wird, kann er nun durch seine weiten Schritte erobern. Eine zweite Brücke wird durch das Wort *תַּחַתְּךָ* zu den Versen 40 und 48 geschaffen. In diesen drei Versen kommt genau dieselbe Form vor. Die Schritte des Beters werden weit unter ihm, die über ihn (V40) kommen unter ihn, und Gott gibt Völker unter ihn (V48). Das Wort *תַּחַת* kommt auch in den Versen 10 und 39 vor. Dabei geht es jeweils darum, was unter den Füßen Gottes (Wolke) und des Beters (Feinde/innen) ist. Möglicherweise ist in der zweiten Vershälfte bewusst das Wort *קַרְסֵל* »Knöchel« verwendet worden, welches für Menschen und Tiere eingesetzt wird. So ist das Bild nochmals offen für die Metapher der schnellen und trittsicheren Capriden von V34.

Vers 38

38a Ich werde meine Feinde verfolgen und ich vertilge sie,

b und ich werde nicht umkehren bis sie fertiggemacht sind.

Gray sieht in den Versen 38 bis 43 das narrative Gegenstück zur Theophanieschilderung im ersten Teil des Psalms.¹⁰⁰⁴ Tatsächlich geht es nun von der Rüstung des Menschen zum tatsächlichen Kampf über. Auch ich sehe in diesem Teil das Gegenstück zu den Versen 8–17, ziehe aber die Grenze nicht bei V38, sondern teile den Abschnitt mit V34–43 ab.

Fokkelman bemerkt, dass in den Versen 38–39 Aleph als Alliteration verwendet wird. In diesen beiden Versen beginnen sechs Wörter mit Aleph, vier davon sind in V38. Diese Alliteration entsteht vor allem durch das »ich«, 1. Sg. Imperfekt.¹⁰⁰⁵

Spätestens bei diesem Vers sind sich die Feinde/innen der Gefahr bewusst, sind keine Angreifende mehr, sondern Fliehende. Hier wird durch das Stakkato der vielen (vier) Verben eine Hetzjagd auf die Feinde/innen suggeriert. Auch der nächste Vers geht mit dieser Heftigkeit (ebenfalls vier Verben) weiter. Das Bild der Jagd ist in Ps 18 durch die Wahl der Verben (verfolgen – einholen) noch deutlicher. Im Kontrast zu Gott, der für den Beter gleich zweimal umkehrt (V21

1004 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

1005 Vgl. J. P. Fokkelman, Narrative 1990 (s. Anm. 721).

und V25), kehrt der Beter nicht um, bis der letzte Feind bzw. die letzte Feindin vernichtet ist.

Der Ausdruck עָד-כְּלוּתָם wird immer wieder verwendet, um die totale Vernichtung der Feinde/innen deutlich zu machen. Damit wird betont, dass diese nicht einfach nur vertrieben wurden, sondern bis zum Letzten ausgelöscht. Sie können nicht mehr zurückkommen, die Gefahr ist endgültig gebannt. In diesem Vers beginnt der Ausbruch der menschlichen Gewalt, die im nächsten mit gleicher Intensität weitergeführt wird.

Vers 39

39a *Und ich machte sie fertig und ich zerschlug sie und sie werden nicht mehr aufstehen,*
 b *und sie fielen unter meine Füße.*

Nachdem klargestellt wurde, dass die Feinde/innen ausgelöscht wurden, erhalten wir in V39 noch einen ausführlicheren Bericht der Vernichtung. Der Vers beginnt mit der selben Verbwurzel, wie V38 geendet hat, nämlich mit בָּלָה. Die konkrete Verbform (בָּלְיָהוּ), so wird in der Masora Magna¹⁰⁰⁶ angegeben, kommt nur noch in Ex 32,10 vor. Dort steht sie im Zusammenhang des göttlichen Zornes gegen sein Volk. Gray weist auf das theologische Gewicht des Verbs מָחַץ hin, welches an dieser Stelle eine Verbindung zwischen Gottes kosmologischem Handeln und dem Kampf des Beters schafft.¹⁰⁰⁷ Betrachtet man die Verwendung der Wurzel näher, so fällt auf, dass es immer, bis auf drei Ausnahmen, Gott ist, der zerschlägt. Von den zwölf Zusammenhängen, in denen das Verb vorkommt, fallen demnach neun auf Gott, eine auf Jael (Ri 5,26) und zwei auf David (2 Sam 22,39; Ps 18,39). Es wird im Kontext von Segen verwendet (Bileamsegens), aber auch um die Einzigkeit Gottes zu betonen und ihm allein gute und böse Kräfte zuzuschreiben. So ist es Gott, der heilt und zerschlägt (Dtn 32,39; Ijob 5,18; Jes 30,26). Die Wurzel schlägt wieder eine Brücke zum Lied des Mose (Dtn 32,39). מָחַץ kommt nur in poetischen Texten vor und wird meist gegen Feinde/innen verwendet. Werden nicht Gegner/innen zerschlagen, so ist oft ein Verb für »heilen« im selben Vers noch zu finden.

Die beiden Verse 39 und 40 spielen mit dem Wort קוּם und lassen räumlich ein Auf und Ab beobachten: »those who had risen up against the king can now no longer rise.«¹⁰⁰⁸ In dem jeweiligen Halbvers mit קוּם ist immer auch das räumliche Gegenteil zu finden. Auch in Vers 48 findet sich das Wort קוּם nochmals.

1006 Vgl. G. E. Weil, BHS 1971 (s. Anm. 758) 595.

1007 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

1008 A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156) S. 161.

Der Fuß auf den Feind/inn/en, als Zeichen der Überlegenheit, ist in biblischer und altorientalischer Literatur bekannt und auch in ikonographischen Darstellungen.¹⁰⁰⁹ Auch heute wird die Pose, den Fuß auf jemand/etwas (erlegte Tiere) zu stellen, noch mit Überlegenheit und Sieg assoziiert.

Vers 40

40a *Du hast mich für den Krieg (mit) Stärke umgürtet,*

b *du wirst die über mir, unter mich niederdrücken.*

Laut Adam ist das Besondere des Gürtens nicht, dass mit Kraft gegürtet wird, sondern dass Gott es ist, der einen Einzelnen gürtet. Dieses Vorrecht hat sonst nur der Kyros in Jes 45,5. Das Gürtens ist zwar nicht ausschließlich als Vorbereitung für den Kampf verwendet, doch lässt der Kontext und auch die Tatsache, dass mit Kraft gegürtet wird, an eine Kriegsvorbereitung denken. Die Gewandmetaphorik gehört zur Königsbeschreibung dazu, so auch in unserem Psalm zu David, dem königlichen Helden oder heldenhaften König.¹⁰¹⁰

Gott gürtet den Beter, was meist als Zeichen des Aufbruchs gewertet wird. Die Kraft wird oft mit körperlicher Stärke assoziiert und mit militärischem Vermögen in Verbindung gebracht. Bemerkenswert ist, dass hier אָזַר verwendet wird. Dieses Wort für »gürten« ist nicht so häufig, die Wurzel findet sich nur 16-mal im AT. Mit nur einer Ausnahme kommen alle Vorkommen in poetischen Texten vor. Oft ist daher auch vom »bildhaften« Gürtens die Rede. So wird mit Kraft (1 Sam 2,4), Macht (Ps 93,1) oder Freude (Ps 30,12) gegürtet. Manchmal wird das Verb mit Männlichkeit assoziiert (Ijob 38,3). Das dazugehörige Nomen אָזָר ist laut Bender¹⁰¹¹ ein Hüftgewand. Dafür gibt es zwölf Belege, wovon aber gleich sieben auf die Zeichenhandlung Jeremias fallen. Mit diesem Kleidungsstück dürfte ein über der Kleidung getragener Schurz oder ein breiter Gürtel zu verstehen sein. Bender weist auf, dass es sich nicht um ein Kleidungsstück handelt, das zuunterst auf der Haut getragen wird oder die Blöße bedecken soll. Zwei Stellen geben uns Aufschluss über das mögliche Material: Jer 13,1ff leinener Schurz/Gürtel und 2 Kön 1,18 lederner Schurz/Gürtel. An zwei Stellen liegen klare kriegerische Konnotationen vor, hier dürfte ein lederner Kriegsschurz gemeint sein, wie er auch im weiteren altorientalischen Kontext gebräuchlich war. Mit Hinblick auf das Verb אָזַר wird deutlich, dass der kriegerische Kontext dieses Wortfeld prägt. Es dürfte weiters auch mit »Männlichkeit« in Verbin-

1009 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

1010 Vgl. K.-P. Adam, Held 2001 (s. Anm. 673).

1011 Vgl. C. Bender, Die Sprache des Textilen. Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament (BWANT 9. Folge, Heft 17 = Der ganzen Sammlung Heft 177), Stuttgart 2008.

derung gebracht worden sein.¹⁰¹² Das Wort אָזַר kommt in den Samuelbüchern nur zweimal vor. Es schafft eine weitere Brücke zwischen dem Lied Davids und dem Lied der Hanna (1 Sam 2,4). Näheres zu dem Begriff und seiner Verwendung im Unterschied zu חָגַר wird bei Vers 46 erläutert.

Das Stichwort »Krieg« schafft eine Verbindung zu Vers 35. Der Beter wird von Gott für den Krieg ausgebildet (V35) und ausgerüstet (V40).

Vers 41

41a Und meine Feinde –

b (den) Nacken hast du mir gegeben,

c Hassende – und ich habe sie vernichtet.

Gott gibt den Nacken der Feinde/innen. Das Verb נתן »geben« schafft Brücken zwischen den Versen 14, 36, 41 und 48. Gott gibt in der Theophanieschilderung seine Stimme, er gibt dem Beter den Schild der Rettung, den Nacken der Feinde/innen und Vergeltung. Da נתן ein sehr häufig gebrauchtes Wort ist, darf natürlich auch hinterfragt werden, wie bewusst diese Verbindung geschaffen wurde. Aber m. E. zeigt es sehr schön, welche drei »Dinge« der Beter von Gott direkt erhält: Schild der Rettung, Nacken der Feinde/innen und Vergeltung.

Der Nacken der Feinde/innen, bzw. in vielen Übersetzungen der Rücken, ist ein geläufiges Bild dafür, dass diese in die Flucht geschlagen wurden. Schon Schmuttermayer¹⁰¹³ hinterfragt dieses Bild, und auch Gray¹⁰¹⁴ plädiert in diesem Vers für eine andere Übersetzung. Hier möchte ich mich ihr anschließen. Einerseits hat das Verb נתן nicht die Bedeutung »fliehen«, und andererseits ergibt sich aus dem Kontext der totalen Zerstörung auch ein gänzlich anderes Bild. Dem Beter entkommt niemand, er vernichtet, die ihm feind sind, vollständig. Vielmehr dürfte das Bild dahinter stehen, dass Gott die Feinde/innen an den Beter ausliefert, wie Gray meint, die Nacken der Feinde/innen zu Füßen legt, zur Exekution. Dazu bringt sie die Vergleichsstelle Jos 10,24. Auch hier werden zuerst symbolisch die Füße auf den Nacken gestellt, um den Sieg abzubilden und danach die Feinde/innen vernichtet. Kumpmann weist darauf hin, dass im Psalter der Kampf gegen die Feinde Angelegenheit Gottes ist. Eine Ausnahme bildet Ps 18,41, denn hier liefert Gott die Feinde aus, sodass der Beter sie vernichten kann.¹⁰¹⁵ Meiner Ansicht nach kann der ganze Abschnitt (V34–43) in diesem Sinne gelesen werden. Der Beter ist es, der die Feinde vernichtet, aber Gott ermächtigt ihn dazu.

1012 Vgl. C. Bender, Sprache 2008 (s. Anm. 1011).

1013 Vgl. G. Schmuttermayer, Psalm 1971 (s. Anm. 658).

1014 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

1015 Vgl. C. Kumpmann, Schöpfen 2016 (s. Anm. 40).

Das Wortpaar »Feinde-Hasser« schafft eine Verbindung zu V18. Das Bild von der Rettung vor den Feind/inn/en wird nun übermalt durch das Bild von deren vollständiger Vernichtung.

Vers 42

42a *Sie werden sich umsehen – und kein Retter,*

b *zu JHWH – und er hat ihnen nicht geantwortet.*

In Ps 18 wird mit dem Stichwort »rufen« ein Bogen zu den Versen 4 und 7 geschlagen. In 2 Sam 22 halten die Feinde/innen Ausschau nach Hilfe, bekommen aber keine Antwort. Auch wenn das Wort קרא in 2 Sam 22 nicht mehr aufgegriffen wurde, so ist doch die inhaltliche Parallele vorhanden. Nun sind die Feinde/innen bedrängt, doch sie finden keinen Retter, ihnen wird nicht geantwortet bzw. Gott erscheint ihnen nicht (vgl. V11). Das vergebliche Ausschauhalten nach Rettung wird durch die klangliche Ähnlichkeit von שעה und מושיע noch weiter betont, wie Bar Efrat herausstellt.¹⁰¹⁶ Inhaltlich und lexematisch besteht auch eine Verbindung zu V36. In beiden Versen werden das Wort ישע sowie die Wurzel ענה verwendet. In V36 macht die Antwort Gottes den Beter groß, in V42 gibt es keine Antwort und keine Rettung für die Feinde/innen. Die Tatsache, dass die Feinde/innen bei JHWH nach Rettung suchen, kann als Hinweis gesehen werden, dass diese zum Volk Israel gehören, wie Satterthwaite¹⁰¹⁷ bemerkt.

Vers 43

43a *Und ich zerrieb sie wie Erdstaub,*

b *wie Straßendreck werde ich sie zermahlen, ich werde sie zertreten.*

Auch Gray bemerkt die feine Verbindung zum Theophaniegesehen durch שחך. Die Deutung dieser Verbindung ist schwierig, aber es kann zumindest gesagt werden, dass es sich beide Male um die Darstellung von Macht handelt.¹⁰¹⁸ Während in V12 aber Bilder von Wolken und Nebel suggeriert werden, also von Dingen mit großer Raumausdehnung, ist hier eher das Bild des Tretens im Blick. Es wird Gewalt beschrieben, diese wirkt punktuell und hat den Macht- und somit Raumverlust der Feinde/innen als Folge. Auf Seiten des Beters ist keine größere »Raumausdehnung« und somit größere Macht durch diesen Vers erkennbar. Hier wird Gewalt geschildert, wie schon in den Versen 38–39. Näheres zu Raum, Gewalt und Macht wird in einem eigenen Kapitel erläutert.

1016 Vgl. S. Bar-Efrat/J. Klein, Buch 2009 (s. Anm. 794).

1017 Vgl. P. E. Satterthwaite, David 1995 (s. Anm. 742).

1018 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

Die Formulierung »wie Erdstaub« findet sich in ähnlicher Weise auch in positiven Kontexten, nämlich in der Verheißung einer großen Menge Nachkommenschaft an Abraham bzw. als Ausdruck der Volksmenge (Gen 13,16; 28,14; 2 Chr 1,9). Auffallend ist aber, dass die positiven Formulierungen immer mit Artikel (אֶרֶץ) konstruiert sind. Die Verbindung von אֶרֶץ und עָפָר findet sich auch in Am 2,7 und Ijob 14,19.¹⁰¹⁹ Das Lexem Staub (עָפָר) wird ansonsten durchgängig in negativen Kontexten verwendet, um Nichtigkeit auszudrücken. Diese Bedeutung hat auch 2 Sam 22,43. Der Begriff Erde baut eine Brücke zu V8 des Psalms.

Das zweite Verb des »Zerreißens« (דָּקַק) findet sich häufig in kultischen Kontexten. Es wird mit Räucherwerk und Asche in Verbindung gebracht. In der Masora Magna wird darauf hingewiesen, dass die konkrete Verbform in der hebräischen Bibel einmalig ist.¹⁰²⁰ Das letzte Verb (רָקַע) findet sich besonders häufig im Zusammenhang mit Handwerk. Damit wird einerseits das Hämmern von Metall bezeichnet, aber auch das Schöpfungstun Gottes, das Machen des Landes, das »Flach-Machen« von Dingen. Weiters kommt es im Kontext von »klatschen« und »mit den Füßen stampfen« vor. Als Verb der Vernichtung, gegen Feinde/innen gerichtet, begegnet es sonst nicht.

Hentschel bemerkt die Schärfe, mit der gegen die Feinde/innen vorgegangen wird, welche uns heute befremdet. Ihm fehlt eine Erklärung, welche die Gewalt rechtfertigt, und er kommentiert dieses Fehlen damit, dass »der Weg bis zur ntl. Feindesliebe«¹⁰²¹ noch sehr weit sei.¹⁰²²

2.7 Rettung und Sieg – Die Verse 44–46 (B')

In diesen Versen wird der Sieg des Beters und die Unterwerfung von Völkern beschrieben. Die Stichworte »Volk«, »Nationen« und »Söhne der Fremde« sowie die inhaltliche Ausrichtung lassen diese Verse zu einer kleinen Einheit verschmelzen. Es werden wie im Teil B nun die Ergebnisse des Kampfes geschildert. Die Völker gehorchen dem Beter, der zu ihrem Haupt geworden ist, und ergeben sich. Auch Gray stellt fest, dass der Kriegskönig in diesem Abschnitt als der Sieger gezeichnet wird. Er hat Kontrolle, Macht und Stärke, die alle anderen Völker anerkennen, sobald sie davon auch nur hören.¹⁰²³

1019 Vgl. G. E. Weil, BHS 1971 (s. Anm. 758) 3055.

1020 Vgl. G. E. Weil, BHS 1971 (s. Anm. 758).

1021 G. Hentschel, 2 Samuel 1994 (s. Anm. 664) S. 100.

1022 Vgl. G. Hentschel, 2 Samuel 1994 (s. Anm. 664).

1023 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

Vers 44

44a *Du hast mich errettet*

b *aus den Streiten meines Volkes,*

c *du wirst mich behüten als Kopf von Nationen.*

d *Ein Volk, das ich nicht gekannt habe, wird mir dienen.*

Gray¹⁰²⁴ betont, dass es sich hier um einen klimaktischen Parallelismus und ein Wortspiel im Trikolon handelt. Das Wort »Volk« wird emphatisch wiederholt: Volk – Nation – Volk. Zuerst wird der Beter aus innenpolitischen Kämpfen gerettet, herrscht über ein Volk, dann wird er behütet von Gott als Kopf von Nationen (Plural!), und in einem dritten Schritt wird sogar ein noch unbekanntes Volk unterworfen. Die Phrase *עַמִּי מְרִיבֵי עִמִּי* ist singular in der hebräischen Bibel. Das Wort *רִיב* hat eine weitere Bedeutung als viele Übersetzungen vermuten lassen. Beachtet man Vergleichsstellen, so kommt das Lexem sowohl bei körperlichen, bewaffneten Konflikten vor als auch bei verbalen Streitigkeiten. Die Weite des Begriffes ist bei der Interpretation zu beachten, das Kolon bezieht sich nicht zwingend nur auf die innenpolitischen Diskussionen. Auch die Formulierung *לְרֹאשׁ גּוֹיִם* ist singular im Alten Testament. Es gibt oftmals die Sprachbilder Kopf, bzw. Haupt eines Stammes zu sein, Oberhaupt einer Familie usw., aber ein Haupt über viele Nationen (Pl.) ist eine ungewöhnliche Formulierung. »The king will not be one of many heads, but *the* head.«¹⁰²⁵

Das Wort *פָּלַט* meint Flucht vor Gefahr bzw. das Ankommen an einem sicheren Ort. Der Beter wird als Oberhaupt über Nationen von Gott gehütet, genauso wie der Beter Gottes Wege hütet (vgl. V22 und V24). Durch die Stichwortverbindung wird der Tun-Ergehen-Zusammenhang hier eingespielt. Die Macht des Beters, seine Stellung in der Welt ist ihm durch Gott gegeben, weil er gerecht ist und Gottes Gebote wahr.

2.7.1 Vertiefung Vers 45–46: Tribut oder Kapitulation?

45a *Söhne (der) Fremde werden wegen mir abmagern,*

b *sobald ein Ohr hört, werden sie auf mich hören.*

46a *Söhne (der) Fremde werden welken,*

b *und sie gürteten sich weg von ihren Mauern.*

Die Verse 45 und 46 sind auf den ersten Blick nicht eindeutig und schwierig zu übersetzen. Grund dafür sind vor allem zwei Verben, die auf verschiedenste Art wiedergegeben werden können und das Verständnis von »gürten« in diesem

1024 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

1025 A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156) S. 170.

Zusammenhang. Im Paralleltext Ps 18 ist der V45 von den einzelnen Vokalen zwar gleich, allerdings ist die Reihenfolge der beiden Aussagen vertauscht, und in V46 findet sich anstelle des »Gürtens« ein »Zittern« oder »Beben«.

Gray¹⁰²⁶ sieht in den Versen des Ps 18 das Bild der Tribute bzw. Geschenke bringenden Könige. Sie übersetzt den Vers folgendermaßen: »As soon as their ears hear of me they show obedience to me; Sons of foreigners shrink before me.«¹⁰²⁷ Die Verwendung des Wortes »Ohr« anstelle von Menschen schafft ein lebendiges Bild von der Botschaft, welche die Ohren von Menschen überall erreicht. Durch den Fokus auf die Ohren und das Hören wird impliziert, dass die Menschen nicht einmal mehr darauf warten, den König selbst zu sehen, sondern sofort gehorchen. Der zweite Halbvers zeigt laut Gray die Söhne der Fremde beim Tribut-Bringen. Sie verbeugen sich bzw. fallen nieder vor dem König. Dazu bringt Gray altorientalische Darstellungen fremder Völker mit Gaben, die sich vor dem König zu Boden werfen. Sie sieht auch den Beginn des nächsten Verses als botanisches Bild für die Proskynese. Das Wort נבל in V46 übersetzt Gray zwar mit »welken«, erklärt den Zusammenhang aber damit, dass die Söhne der Fremde wie welke Blätter fallen bzw. sich eben vor dem König niederwerfen. So ist dieser erste Halbvers in enger bildlicher Verbindung zum vorhergehenden Kolon. Die Söhne der Fremde kommen ängstlich von ihren Grenzen, um dem König zu huldigen, und verlieren ihren Mut.¹⁰²⁸

Wenn man den Text ohne Umstellungen oder zusätzliche Annahmen genau betrachtet, ergibt sich m. E. aber (zumindest für 2 Sam 22) ein ganz anderes Bild. Die beiden Versen zeigen das Ende einer Belagerung, bei der die unterlegene Bevölkerung, bereits geschwächt und abgemagert ist, kapituliert, sich in ein Sackgewand gürtet und so dem Sieger entgegengibt, um ihn milde zu stimmen. Mit genauer Analyse der Verben und genauer Aufschlüsselung der Bedeutungsspektren soll diese Interpretation untermauert werden.

Bereits das erste Verb dieser beiden Verse bereitet Schwierigkeiten. Es werden zwei voneinander getrennte Wurzeln כחש angenommen. Eine Wurzel mit der Bedeutung »abmagern« und eine mit der Bedeutung »leugnen, bestreiten«. Laut dem ThWAT gibt es nur zwei Belege für die Bedeutung »abmagern«, nämlich Ps 109,24 (Qal) und Ijob 16,8 (Nomen). Aus diesem Grund beschäftigt sich der Lexikonartikel fast nur mit den Facetten der Bedeutung des Leugnens.¹⁰²⁹ Auch David Clines gibt für die Bedeutung »abmagern« nur Ps 109,24 für das Verb und

1026 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

1027 A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156) S. 171.

1028 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

1029 Vgl. K.-D. Schunck, כחש, in: ThWAT IV, Stuttgart 1984, 141–145.

Ijob 16,8 für das Nomen an.¹⁰³⁰ Die Verbform ist ein Hitpael, anders als in Ps 18 (Piel). Young weist darauf hin, dass diese Form von כחש einzigartig ist.¹⁰³¹

Für 2 Sam 22,45, Ps 18,45 sowie Dtn 33,29, Ps 66,3; 81,16 werden die Übersetzungen »Ergebung heucheln« und »schmeicheln« vorgeschlagen. An diesen Stelle wird jeweils das Verhalten von Feind/inn/en geschildert, die unterworfen wurden.¹⁰³² Meiner Ansicht nach ist aber gerade in einer Situation der Unterwerfung keine Rede von »Ergebung heucheln«, die Unterlegenen müssen sich ja tatsächlich ergeben und tun nicht bloß so, um durch taktisches Kalkül doch noch zu siegen. In all diesen Stellen ist vom Sieg über die Feinde/innen die Rede, weshalb eher die Bedeutung »abmagern«/»vergehen« naheliegt. Auch zu Hab 3,17 würde diese Übersetzung besser passen.

Clines schlägt im Nifal und Piel zusätzlich die Übersetzung mit »cringe«, also »erschauern« vor. Im Piel bringt er auch mit den Beispielen Hos 9,2 und Hab 3,17 den Vorschlag mit »fail, to be exhausted« zu übersetzen.¹⁰³³ »Exhausted« ist meiner Ansicht nach wieder sehr nahe bei »abgemagert«. Das kann als Hinweis gesehen werden, dass die Bedeutung »abmagern« doch öfter anwendbar ist, als der erste Blick vermuten lässt. Gerade wenn der Begriff nicht ganz eng gefasst wird und einen Bedeutungsspielraum in Richtung »exhausted«, also »erschöpft, leer, aufgebraucht, abgehetzt« zulässt, ergeben sich neue Möglichkeiten.

Der zweite Versteil von V45 bereitet keine Verständnisprobleme, die Söhne der Fremde werden gehorchen, sobald sie vom Beter-Ich eine Weisung erhalten. Auffällig in den beiden Versen ist die Verwendung des Wortes נָכַר. Dieser Begriff wird in den Samuelbüchern nur noch an einer Stelle gebraucht, nämlich in 1 Sam 7,3, im Zusammenhang mit den fremden Göttern, die Israel aus seiner Mitte entfernen soll. Simon weist zudem darauf hin, dass in jedem Abschnitt des Schlussteils der Samuelbücher (2 Sam 21–24) Fremde eine Rolle spielen. Nur in 2 Sam 22 werden sie aber mit dem sehr allgemeinen Wort נָכַר, also keiner näheren Volkszugehörigkeit beschrieben.¹⁰³⁴

Im Vers 46 wird das Verb נָבַל oft mit »sinken« übersetzt. Die Bedeutung dieses Lexemes bedarf meiner Ansicht ebenfalls einer Klärung. Die Herkunft der Wurzel נָבַל zu eruieren erweist sich als schwierig. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist aber mit zwei unterschiedlichen Wurzeln zu rechnen, eine mit der Bedeutung »welken« und die zweite mit der Grundbedeutung »töricht sein«. Rund 19-mal wird die Wurzel (welken) in der hebräischen Bibel verwendet, davon allein 11-mal

1030 Vgl. D. J. Clines, כחש, in: Ders. (Hrsg.), The Concise Dictionary of Classical Hebrew, Sheffield 2009, 382–383.

1031 Vgl. T. Young, Psalm 2005 (s. Anm. 691).

1032 Vgl. K.-D. Schunck, כחש 1984 (s. Anm. 1029).

1033 Vgl. D. J. Clines, כחש 2009 (s. Anm. 1030).

1034 Vgl. L. T. Simon, Identity 2000 (s. Anm. 699).

im Buch Jesaja. Als ältesten Beleg der Wurzel sieht Fabry 2 Sam 22,45 bzw. die Parallelstelle in Ps 18 an.

Die Wurzel **גבל** beschreibt in den meisten Fällen den biologischen Prozess des Verwelkens (Verdorrens, Vertrocknens). Ausgesagt wird dies von Laub, Blumen, Gras, aber auch von Menschen. Das Verb steht sehr oft im Zusammenhang von Vergänglichkeitsaussagen, und so ist es nicht verwunderlich, dass das zugehörige Nomen **גבלָה** den Leichnam bezeichnet. Weiters wird das Wort häufig in prophetischen Drohworten als Unheilsankündigung verwendet.

Fabry weist in Bezug auf 2 Sam 22 darauf hin, dass das im Vers benachbarte Verb »gürten« wenig zur Klärung des Begriffes **גבל** beiträgt, sondern parallel mit **כחש** zu sehen ist. Daraus ergibt sich für diese Stelle die Bedeutung »verschmachten, abmagern«. ¹⁰³⁵ So zeigt sich für die Verse 45 und 46 keine klassische Parallelismusanordnung, sondern eine chiastische Struktur. »Abmagern« ist mit »verwelken« verbunden und »gehorschen« mit »gürten«. Wie die letzten beiden Verben zu verstehen sind und inwiefern sie zusammen gehören, wird sich durch die nähere Bestimmung von **חגר** klären.

Bemerkenswert für unseren Vers ist meiner Ansicht auch Jes 24,4, hier wird »verwelken« mit »trauern« parallelisiert. Dieser Zusammenhang ist für die Deutung des Gürtens noch wichtig.

Ein weiteres Lexem, dessen Bedeutung zu klären ist, ist das nun schon erwähnte **חגר** »gürten«. Dieses Verb kommt nur in 2 Sam 22 vor, in Ps 18 steht an dieser Stelle **חרג**. Daran angelehnt, nimmt Gesenius auch eine Buchstabenvertauschung an und schlägt so für beide Textstellen die Übersetzung »sie kommen angstvoll aus ihren Schlössern hervor« ¹⁰³⁶ vor.

In der hebräischen Bibel kommt das Verb **חגר** insgesamt 44-mal vor. Durch das Gürten wird die Bereitschaft angezeigt, in den Krieg zu ziehen, aufzubrechen, eine Arbeit zu tun, die Berufung als Prophet anzunehmen, wie auch Trauer oder Umkehr zu bekunden (gürten mit dem Sackgewand). Das, womit man sich gürtet, steht mit der Präposition »mit« (**בְּ**). Dabei kann es sich um einen Gürtel, einen Sack, Waffen oder aber metaphorisch um Kraft und Freude handeln. Ebenso ist das Gürten ein Bild dafür, ein wehrfähiger Mann zu sein. Auch im Ägyptischen ist es ein Ausdruck für das »Mannbarwerden« wenn vom »Umbinden des Gürtels« die Rede ist. Das Umgürten mit dem Sack ist eine typische Verwendung für das Verb und geschieht im Kontext von Trauer und Selbstminderungsriten. ¹⁰³⁷ Das zweite gebräuchliche Verb für »gürten« **אזר** wird nie im Kontext von Trauer bzw. in Kombination mit dem Sackgewand gebraucht.

1035 Vgl. *H.-J. Fabry*, **גבל**, in: ThWAT V, Stuttgart 1989, 163–170.

1036 *W. Gesenius/R. Meyer/H. Donner*, **חרג**, in: Dies. (Hrsg.), Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin ¹⁸2013, 393.

1037 Vgl. *B. Johnson*, **חגר**, in: ThWAT, Stuttgart 1977, 744–748.

Bender geht in ihrem Buch »Die Sprache des Textilen«¹⁰³⁸ näher auf das Bedeutungsspektrum des Verses ein und untersucht in einem weiteren Schritt auch die dazugehörigen Nomina, also die Gürtel. Sie verweist darauf, dass חגור nicht nur im Kontext von Krieg und Stärke vorkommt, sondern auch im Kontext von Minderungsritualen, nämlich dem Anlegen des קש Sackgewandes. Bender führt 13 Belege für das Anlegen des Sackes an und 15 Belege für das Umgürten mit Waffen. Sie ist der Meinung, dass eine Verwechslung der beiden Bereiche nicht möglich ist, da »jeweils aus dem Kontext hervorgeht, ob es um den Bereich der ›Selbstminderung‹ oder um den Bereich ›Krieg‹ geht.«¹⁰³⁹ Johnson hingegen weist darauf hin, dass einige Stellen in ihrer Bedeutung nicht ganz klar sind. Hier führt er auch 2 Sam 22,46 an.¹⁰⁴⁰ Dieser Meinung möchte ich mich anschließen. Der größere Kontext von 2 Sam 22,46 ist Kampf. Die Söhne der Fremde sind dabei nicht siegreich, sondern stehen auf der Verliererseite. Es könnte sich natürlich um ein letztes Aufbäumen der Verteidigung handeln, wahrscheinlicher ist aber, dass es sich nicht um das Gürteln mit Waffen handelt, sondern um eine Geste der Ergebung bzw. der Selbstminderung, um die eigenen Götter bzw. den siegreichen Gegner gütig zu stimmen. Die Verben, die mit den Söhnen der Fremde verbunden werden, weisen in diese Richtung. Sie heucheln/magern, sie gehorchen und sie sinken/welken. Diese Verben zeugen nicht von Kampfgeist, sondern von der Kapitulation gegenüber der feindlichen Macht. So ergibt sich m.E. aus dem Kontext die Bedeutung der Selbstminderung. Möglicherweise steht das Bild der belagerten Stadt oder Burg, die sich nun ergeben muss, hinter diesen Versen. Dass das Anlegen des Sackes nicht nur ein Zeichen der Trauer ist, stellt Kutsch¹⁰⁴¹ in einem Artikel ausführlich fest und kommt zu einer auch für unsere Textstelle wichtigen Erkenntnis. Aus Jona 3,5–10 schließt er, dass die als »Trauerriten« bezeichneten Handlungen nicht nur bei Trauer vollzogen wurden, sondern vielmehr Unterwerfung und Demütigung ausdrücken sollen. Dabei zielen diese Selbstminderungsriten darauf, das Unheil abzuwenden oder zu mindern. Diese Riten sind demnach nicht bloßer Gefühlsausdruck, sondern zielstrebiges Tun, um etwas zu erhalten bzw. in diesem Fall einem Unheil zu entgehen und die Gottheit milde zu stimmen. Ähnlich versucht auch David in 2 Sam 12,16 durch sein Fasten Gott gnädig zu stimmen und so das Kind zu retten. Nachdem das Kind gestorben war, beendete er die Trauerrituale, obwohl nun gerade Trauer angesagt gewesen wäre. Dies ist ein Hinweis darauf, dass man Fasten, Sack anlegen, Staub auf den Kopf streuen, ... nicht primär als Trauerrituale sehen soll,

1038 Vgl. C. Bender, Sprache 2008 (s. Anm. 1011).

1039 C. Bender, Sprache 2008 (s. Anm. 1011) S. 165.

1040 Vgl. B. Johnson, חגור 1977 (s. Anm. 1037).

1041 Vgl. E. Kutsch, »Trauerbräuche« und »Selbstminderungsriten« im Alten Testament, in: L. Schmidt/K. Eberlein (Hrsg.), Kleine Schriften zum Alten Testament (BZAW 168), Berlin 1986, 78–95.

sondern als Selbstminderungsgestus mit dem Ziel, eine Bitte möglichst gebeugt vor Gott zu bringen, um so der Dringlichkeit Ausdruck zu verschaffen.¹⁰⁴² Auch das Sozialgeschichtliche Wörterbuch zur Bibel¹⁰⁴³ weist nach Aufzählung und Erklärung verschiedener Trauerrituale ausdrücklich auf eine biblische Besonderheit hin. Trauerriten und Fasten werden nicht nur bei Todesfällen begangen, sondern auch angesichts bevorstehenden Unheils oder als Zeichen der Kapitulation. So schildert beispielsweise 1 Kön 20,31f. einen Trauerzug, der im Krieg Unterlegenen zum Sieger. Der Selbstminderungsritus hat hier die Funktion, den feindlichen Herrscher milde zu stimmen. Auch im Buch Jona wird wegen der Unheilsankündigung gefastet, um Gott doch noch von seinem Vorhaben abzubringen. Auch in 1 Kön 20,26 ff hat das Sacktragen nichts mit Trauer, sondern mit Unterwerfung zu tun, mit dem Ziel, durch die Selbstdemütigung am Leben zu bleiben.¹⁰⁴⁴ Die »Trauerrituale« sind also nicht einfach nur Ausdruck eines Gefühlszustandes oder Hilfe zu dessen Bewältigung, sondern können sozusagen auch eine »vorbeugende« Wirkung haben, sodass der Unglücksfall damit abgewandt werden kann.

Kutsch bringt auch ein außerbiblisches Beispiel dafür, dass auch im Falle einer Belagerung durch diese Riten versucht wurde, den Belagerer gütig zu stimmen, um zumindest mit dem Leben davonzukommen. Durch die Selbstminderungsriten wird also einerseits die Unterwerfung ausgedrückt und zugleich auch um Gnade gefleht. Kutsch fasst weiter zusammen, dass »nahezu alle Riten, die uns im Alten Testament als wirkliche Trauerbräuche begegnen, hier auch als Selbstminderungsriten bzw. als Riten zur Kennzeichnung der eigenen Niedrigkeit«¹⁰⁴⁵ aufgefasst werden können.¹⁰⁴⁶

Meiner Ansicht nach wäre es sinnvoll und sogar naheliegend, das »Gürten« in V46 als Geste der Selbstminderung zu verstehen, im Sinne des »Gürtens eines Sackgewandes«. Von diesem Gewand ist hier allerdings nicht die Rede, weshalb dieser Vers auch einen gewissen Interpretationsspielraum zulässt und so auch zu Verständnisschwierigkeiten führen kann. Es ist allerdings nicht die einzige Textstelle, an der ohne direkten Verweis auf den Sack der Gestus der Selbstminderung und Trauer angesprochen wird. Johnson verweist darauf, dass auch in Joel 1,13 »gürten« ohne Objekt steht, aber der Zusammenhang deutlich macht, dass es sich um das Anlegen des Sackgewandes handelt.¹⁰⁴⁷

1042 Vgl. E. Kutsch, Trauerbräuche 1986 (s. Anm. 1041).

1043 Vgl. J. Janssen/R. Kessler, Trauer, in: F. Crüsemann (Hrsg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 597–598.

1044 Vgl. J. Janssen/R. Kessler, Trauer 2009 (s. Anm. 1043).

1045 E. Kutsch, Trauerbräuche 1986 (s. Anm. 1041) S. 85.

1046 Vgl. E. Kutsch, Trauerbräuche 1986 (s. Anm. 1041).

1047 Vgl. B. Johnson, חָגַר 1977 (s. Anm. 1037).

Warum werden zwei verschiedene Worte für »gürten« im Text gebraucht?

Bender weist darauf hin, dass die beiden Lexeme אָזַר und חָגַר in den verschiedenen biblischen Schriften mit unterschiedlichen Präferenzen verwendet werden.

Auffällig an der Verteilung der Verben auf die Texte der Bibel ist meiner Ansicht zum Beispiel, dass אָזַר fast ausschließlich in poetischen Texten gebraucht wird. Die einzige Ausnahme bildet 2 Kön 1,8. Die unterschiedlichen Präferenzen betreffen sowohl die Verbformen als auch die dazugehörigen Nomen. So kommt אָזַר in den Thronfolgeschichten Davids nicht vor. Umso augenfälliger ist es, dass in 2 Sam 22 beide Formen des Gürtens vorkommen. Meiner Ansicht nach wird durch diese unterschiedlichen Verbformen auch ein klarer Unterschied zwischen dem siegreichen Beter-Ich und den besiegten Feind/inn/en gemacht.

Der Vergleich der beiden Lexeme mit Hinblick auf die dazugehörigen Verben zeigt, dass es bei beiden um »Männlichkeit« geht, wobei dies stärker bei der Wurzel אָזַר mitschwingt. Bei beiden spielt kriegerische Stärke eine Rolle, wobei dieser Aspekt auch bei אָזַר mehr zum Tragen kommt. חָגַר hat ein größeres Bedeutungsspektrum, wie anhand der Minderungsrituale gezeigt wurde.¹⁰⁴⁸ אָזַר wird relativ oft in Metaphern gebraucht, was wohl auch die hauptsächliche Verwendung in poetischen Texten widerspiegelt.

Diese Beobachtungen können m. E. erklären, warum im Text zwei verschiedene Begriffe für »gürten« verwendet werden. Mit dem einen wird der Held beschrieben. Dieses trägt kriegerische Konnotationen, kommt meist in positiven Aussagen vor und drückt Männlichkeit aus. Die Feinde/innen auf der anderen Seite werden mit dem sehr vielschichtigen Gürtlen in Verbindung gebracht, welches ihnen dann eigentlich keine Stärke zuschreibt, sondern ihre absolute Ausgeliefertheit darstellt. Sie gürtlen sich nicht mit Kraft, sondern mit dem Sack, als Zeichen der Selbstminderung und der Kapitulation.

Ich hoffe, mit dieser eingehenden Analyse der Verben und Bilder meine Leseweise als siegreiche Belagerung einer Stadt verständlich gemacht zu haben.

Zu diesem Bild passt auch die Erwähnung des Bogens in V35. Kunz-Lübcke¹⁰⁴⁹ zeigt auf, dass der Bogen eine typische Waffe bei der Belagerung und Verteidigung von Städten war. Dies untermauert er nicht nur mit Bibelstellen, sondern zeigt auch altorientalisches Bildmaterial.

1048 Vgl. C. Bender, Sprache 2008 (s. Anm. 1011).

1049 Vgl. A. Kunz-Lübcke, Heer 2007 ff (s. Anm. 134).

2.8 Schluss – Die Verse 47–51 (R2)

Diese Verse bilden gemeinsam mit V1–7 die Rahmung des Textes. Wie schon zu Beginn findet sich auch hier wieder eine ausführliche Anrede Gottes, der Name Davids und die Formulierung »Rettung vor Gewalt«. Diese fünf Verse sind der krönende Abschluss des Liedes. In ihnen finden sich Stichwortverbindungen zu allen Teilen des Textes. Im großen Finale wird aus jedem Bereich Wichtiges wieder aufgegriffen.

Vers 47

47a *Lebendig JHWH und gesegnet mein Fels,*

b *hoch erhoben (ist) Gott,*

c *Fels meiner Rettung.*

Mit diesem Vers ist nun die Siegesgeschichte zu Ende, und ein abschließender Lobpreis Gottes beginnt. Das Vokabular erinnert besonders an den Beginn des Textes. Die Worte »Fels«, »Rettung« und »Gewalt« aus den Versen 2–3 tauchen auch in den Versen 47–49 wieder in Bezug auf Gott auf. In diesem zweiten Rahmenteil finden sich allerdings Stichwortverbindungen zu jedem Abschnitt des Liedes.

Grogan¹⁰⁵⁰ sieht in der Formulierung *חַיִּיהוָה* eine Verbindung mit Davids Worten zu Goliath in 1 Sam 17,26. Dort wird allerdings nicht das Tetragramm verwendet, sondern von *אֱלֹהֵימִי* gesprochen. Gray¹⁰⁵¹ weist darauf hin, dass *חַיִּיהוָה* in der Bibel üblicherweise eine Schwurformel ist. Der Vers 47 dürfte aber nicht dazu zu zählen sein. Man könnte erwarten, an dieser Stelle ein Bekenntnis zu Gott als König zu finden, doch stattdessen wird seine Lebendigkeit hervorgehoben. Natürlich steht das Königtum Gottes als Konzept im Hintergrund, doch ist es die Vitalität Gottes, die hier herausgestrichen wird und nicht seine Rolle als Herrscher. Die Taten Gottes und seine lebendige Gegenwart sind im Fokus des Beters. An dieser Stelle soll besonders betont werden, in welcher Spannung die Gottesbezeichnungen und das Bild der Vitalität stehen. Gott wird als Fels bezeichnet. Ein Fels ist tot, leblos, passiv. Gott ist aber ein lebendiger Fels, er vereint zwei absolute Gegensätze miteinander und stellt so seine Unvergleichlichkeit (vgl. V32) und Einzigkeit nochmals heraus. Die Segensformel »Gepriesen mein Fels« ist singulär und kommt nur hier (und in Ps 18) vor. Der erste Halbvers besteht demnach aus einer Schwurformel ohne Schwur und einer singulären Segensformel.

1050 Vgl. G. Grogan, *Psalms (The Two Horizons Old Testament Commentary)*, Grand Rapids 2008.

1051 Vgl. A. R. Gray, *Psalm 2014* (s. Anm. 156).

Im zweiten Halbvers wird ein hochgelegener Ort wieder als Symbol für Rettung und Sicherheit (V3, 17) gebraucht, er ist auch der Ort des Sieges (V3, 34) sowie der Ort der Herrschaft (V44, 48). »While it is the king's exaltation that is narrated, it is YHWH's exaltedness that makes this possible.«¹⁰⁵²

Vers 48

48a Der Gott,

b gebend Vergeltung für mich,

c und bringend Völker unter mich.

Das Verb נָתַן ist im zweiten Teil des Psalms wichtig, es zeigt die vielen Gaben Gottes an den Beter: Schild der Rettung (V36), Nacken der Feinde/innen (V41) und Vergeltung (V48). Ein viertes Mal wird das Verb in der Theophanie in V14 verwendet. Dort erhebt Gott seine Stimme wie Donner. Auffällig ist auch die Verbindung zu den Versen 31–33 durch die Gottesbezeichnung mit Artikel (הַיְהוָה). Im Zusammenhang mit der Verwendung von צָוָר in V47 klingt hier für aufmerksam Lesende die Unvergleichlichkeitsaussage, der Abschnitt C' wieder an. Das Wort »Vergeltung« kommt in den Samuelbüchern nur noch in 2 Sam 4,8 vor. An dieser Stelle ist David mit der Deutung des Boten, Vergeltung geschaffen zu haben, nicht einverstanden. Gray¹⁰⁵³ weist auf die Übersetzungsschwierigkeit des Wortes נִקְמָה hin, da es in vielen gegenwärtigen Sprachen mit Illegitimität und subjektivem Empfinden assoziiert wird. Im Hebräischen verbindet man mit Vergeltung allerdings genau das Gegenteil, nämlich Gerechtigkeit, Wiederherstellung der sozialen Ordnung und Recht, auch wenn Zorn damit verbunden ist. Mit Verweis auf Peel stellt Gray heraus, dass Vergeltung nur in den wenigsten Fällen negativ assoziiert wird. Im Zusammenhang mit Vergeltung ist Gott als Richter wichtig. So arbeitet Gray heraus, dass durch diesen Vers die Richterfunktion Gottes angesprochen wird.

Vers 49

49a Mich hinausbringend aus meinen Feinden,

b und von den (gegen) mich aufstehenden, wirst du mich erhöhen,

c vom Mann der Gewalttaten (Pl.) wirst du mich entreißen.

Das erste Wort des Verses schafft eine Brücke zurück zu Vers 20. Gott bringt den Beter ins Weite hinaus (V20) und aus der Feindesgefahr. Dabei wird indirekt die horizontale Raumlinie in Erinnerung gerufen und mit dem Verb רָוַם um die vertikale Linie ergänzt. Durch Gott wird dem Beter einerseits die Bewegung im

1052 A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156) S. 178.

1053 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

Raum capridengleich ermöglicht, und er wird auch durch Gott erhöht, also in seiner Machtstellung im sozialen Raum aufgewertet. Die Wurzel רום findet sich, wie schon erwähnt, auch in den Versen 17, 28 und 47. Gott rettet aus der Höhe, erniedrigt die Hohen, ist selbst hoch erhoben und wird den Beter erhöhen. Das Wort קום schafft eine Verbindung zum Kampf des Beters gegen die Feinde/innen. Es wird auch in V39 und V40 gebraucht und steht in allen drei Stellen im Kontext des für den Beter siegreichen Kampfes, bzw. der für die Feinde/innen erfolglosen Gegenwehr.

Die wohl augenscheinlichste Querverbindung in diesem Vers wird durch »vom Mann der Gewalttaten« zu Vers 3 geschaffen. Im Unterschied zum Beginn des Texts steht hier מַקְטָלִים im Plural. Die Belege von מַקְטָלִים sind über die biblischen Bücher weit gestreut, im Buch der Psalmen lässt sich aber eine gewisse Häufung mit 14 Belegstellen finden. Bemerkenswert ist, dass sich der Plural, wie er auch in V49 vorliegt, nur in poetischen Texten auftaucht. Durch den Plural kommt es aber laut Haag zu keiner Bedeutungsverschiebung.¹⁰⁵⁴ Die Formulierung »Mann der Gewalttaten« findet sich ansonsten in der hebräischen Bibel noch in Ps 140,2,5 und Spr 4,17. Die Masora Magna¹⁰⁵⁵ gibt auch noch Jes 64,1 an. Im Psalm 140 stoßen verschiedene Bilder aufeinander bzw. überschneiden sich deren Rahmen: Gesetz und Krieg. Auch in 2 Sam 22 findet eine solche Überschneidung statt. Der Mann der Gewalt steht sozusagen in der Schnittmenge dieser beiden Themen.¹⁰⁵⁶ Auffällig ist meiner Meinung nach, dass nun vom »Mann« der Gewalttaten die Rede ist, während am Beginn des Textes die Gewalt allgemein verwendet wurde. In den jeweiligen Kontexten passt dieser Unterschied aber sehr gut. Während Gott den Beter im ersten Teil des Textes vor der Gewalt der Unterwelt rettet und hauptsächlich in kosmischen Bildern gesprochen wird, ist im dritten Teil von den Feind/inn/en, von irdischen Kämpfen die Rede.

Das Verb נצל am Ende des Verse verwebt den Text mit V1 und V18. Bei den ersten beiden Stellen steht das Verb in Bezug auf die Feinde/innen, hier in Bezug auf den Mann der Gewalttaten.

Vers 50

50a *Darum werde ich dich preisen JHWH mit den Nationen,*
 b *und ich werde für deinen Namen spielen.*

Dieser Vers ist ein Gelübde des Königs, Gott allezeit zu loben.¹⁰⁵⁷ Das Stichwort »Nationen« schafft eine Verbindung zu Vers 44. Hier könnte man nun fragen, ob die preisenden Nationen nur die sind, deren Kopf er nach V44 geworden ist, oder

1054 Vgl. H. Haag, חמס 1977 (s. Anm. 21).

1055 Vgl. G. E. Weil, BHS 1971 (s. Anm. 758).

1056 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

1057 Vgl. G. Hentschel, 2 Samuel 1994 (s. Anm. 664).

ob sich das Wort auf alle Nationen der Welt bezieht. Der Vers 50 wird auch im Neuen Testament rezipiert, er wird in Röm 15,9 zitiert.

Vers 51

51a *Viele Rettungen für seinen König,*

b *und machend Huld für seinen Gesalbten, für David und seine Nachkommen auf ewig.*

Dieser letzte Vers ist ein Nominalsatz. Wie zu Beginn des Textes (V2–3) geht es um generelle Aussagen, nicht um ein narratives oder historisches Nacheinander.

Die beiden Wörter »sein König« und »sein Gesalbter« zeigen die enge Verbindung des Königs zu Gott. Veijola¹⁰⁵⁸ weist explizit darauf hin, dass »König« und Gesalbter« im Parallelismus im Psalter (in Ps 18) singulär ist. Weiters ist es interessant zu beobachten, dass diese beiden Nomina auch im Lied der Hanna zu Beginn der Samuelbücher vorkommen.¹⁰⁵⁹ Auf die Wichtigkeit der Verbindung beider Lieder weist Gutbrod in seinem Kommentar hin. Sie sind nicht nur miteinander verwandt, sondern geben den Geschichten der Samuelbücher auch einen Rahmen.¹⁰⁶⁰ Nur hier und in V1 wird der Name »David« verwendet und so eine Rahmung geschaffen. Anders als zu Beginn wird nun die Perspektive aber von der Person David auf seine Dynastie, also seine Nachkommenschaft geweitet. Campbell¹⁰⁶¹ zeigt auf, dass durch den Verweis auf die Nachkommenschaft Davids der Blick weg vom historischen König geht und eher die Perspektive einer davidischen Tradition eingespielt wird. David und seinem Haus wird דָּוִד zugesagt. Dieses Wort schlägt die Brücke zurück zu Vers 26. Implizit wird dadurch nochmal die Rechtschaffenheit beteuert. Brettler verweist im Kontext von Ps 144,2 auf die Möglichkeit דָּוִד als »rettende Macht« zu übersetzt. Wahre Macht liegt in der richtigen Mischung von Stärke und Gnade. Dieser Zusammenhang könnte eine Erklärung dafür sein, dass gerade in Kontexten, in denen Gott als Krieger vorgestellt wird, dieses Wort besonders oft vorkommt.¹⁰⁶²

Abermals wird das Wort יִשְׁעָי aufgegriffen, welches Verknüpfungen mit den Versen 3, 4, 28, 36, 42 und 47 schafft. Dabei ist bemerkenswert, dass hier der Plural verwendet wird. Die konkrete Form »Rettungen« kommt in der hebräischen Bibel genau siebenmal vor. Alle Belege sind in Psalmen zu finden. Rettung durch Gott vor den Feind/inn/en durch kriegerisches Eingreifen Gottes ist bis zuletzt das Thema des Liedes. Gott kommt selbst als Krieger (Teil A) und rüstet den Beter zum Krieger (Teil A'). Beide Male geschieht es zu dessen Rettung.

1058 Vgl. T. Veijola, *Dynastie* 1975 (s. Anm. 749).

1059 Vgl. A. R. Gray, *Psalm 2014* (s. Anm. 156).

1060 Vgl. K. Gutbrod, *Gutbrod Buch* (s. Anm. 665).

1061 Vgl. A. F. Campbell, *Samuel* 2005 (s. Anm. 701).

1062 Vgl. M. Brettler, *Images* 1993 (s. Anm. 104).

Am Ende des Textes steht וְיָעַן , der Verweis auf die Nachkommenschaft Davids bekommt mit dem Wort וְיָעַן eine weite Perspektive. Schmuttermayr merkt an, dass »Ewigkeit« oft am Ende von Psalmen steht. Als Beispiele nennt er Ex 14,18; Ri 5, Ps 15,5; Ps 28,9 und Ps 30,13.¹⁰⁶³

3 Der Text 2 Sam 22 im Hinblick auf humanwissenschaftliche Zugänge

In den folgenden Kapiteln werden die Erkenntnisse, der beiden großen Theorikapiteln zu Gewalt und Hermeneutik, am Text angewandt. »Die sozialwissenschaftliche Auslegung biblischer Texte gehört zu den wichtigsten Innovationen der wissenschaftlichen Erforschung des Alten und Neuen Testaments.«¹⁰⁶⁴ Dabei geht es um eine vertiefte Kontextualisierung der Texte, ihrer Autor/inn/en und der Rezipierenden.¹⁰⁶⁵ Die sozialwissenschaftliche Biblexegese ist ein Sammelbegriff, der verschiedenste Zugänge von Soziologie, Psychologie über Ethnologie bis zur Genderforschung umfasst. Stegemann/DeMaris unterscheiden sozialdeskriptive und explizit sozialwissenschaftliche Ansätze. Diese verwenden Theorien aus den Sozialwissenschaften und wenden diese auf die Texte bzw. historischen Daten an.¹⁰⁶⁶ Zu dieser Richtung zähle ich meine Arbeitsweise. Wenn ich Erkenntnisse aus der Soziologie verwende, führt dies nicht zu einer Kontextualisierung innerhalb der Geschichte. Es wird nicht versucht den Sitz im Leben zu ergründen. Mithilfe der Soziologie soll das Phänomen Gewalt besser gefasst und so zu einem tieferen Verständnis des Textes führen. Natürlich greife auch ich auf die Erkenntnisse von Archäologie und Geschichte zurück, um die Sprachbilder des Textes verständlich zu machen. Der Fokus dieser Arbeit liegt aber auf der Analyse des Liedes in der im Masoretentext (L) vorliegenden Gestalt.

3.1 Kernbereiche der Gewalt (Imbusch)

Gewalt ist eine Ressource, auf die jeder Mann und jede Frau zu jeder Zeit und an jedem Ort zugreifen kann. Diese Erkenntnis erklärt sowohl den Reiz der Gewalt als auch die Beunruhigung, die von diesen Möglichkeiten ausgeht.¹⁰⁶⁷

1063 Vgl. G. Schmuttermayr, Psalm 1971 (s. Anm. 658).

1064 W. Stegemann/R. DeMaris, Einführung, in: Dies. (Hrsg.), Alte Texte in neuen Kontexten. Wo steht die sozialwissenschaftliche Exegese?, Stuttgart 2011, 7–12 S. 7.

1065 Vgl. W. Stegemann/R. DeMaris, Einführung 2011 (s. Anm. 1064).

1066 Vgl. W. Stegemann/R. DeMaris, Einführung 2011 (s. Anm. 1064).

1067 Vgl. W. Heitmeyer/J. Hagan, Gewalt 2002 (s. Anm. 412).

Tedeschi¹⁰⁶⁸ und Elwert¹⁰⁶⁹ sehen Gewalt als Handlungsoption, die vor allem dann gewählt wird, wenn keine anderen Möglichkeiten zur Verfügung stehen. Je auswegloser die Lage, desto gewalttätiger die Lösung, so könnte man stark verallgemeinernd sagen. Der Beter ist zu Beginn des Textes in einer chancenlosen Situation, wird von Gott herausgerissen (vgl. Gewalt als erste Hilfe¹⁰⁷⁰) und reagiert dann gewalttätig auf seine Feinde/innen.

Der Text spricht in elf Versen von Gewalt, das entspricht einem Fünftel des Psalms. Hinzu kommen noch die Bilder der Rettung, die Gottesbezeichnungen aus dem kriegerischen Kontext und der Ausdruck der Macht und Stärke Gottes und des Beters. Gewalt ist ein Hauptthema des Textes. Mein Ziel ist es, die textlich dargestellte Gewalt nicht nur allgemein, hermeneutisch, sondern auch konkret in ihren verschiedenen Ebenen zu beschreiben. Dazu muss zuerst bewusst wahrgenommen werden, wer Gewalt wie und gegen wen anwendet. Nunner-Winkler¹⁰⁷¹ zeigt auf, dass Gewalt im Wesentlichen auf diese drei zentralen W-Fragen heruntergebrochen werden kann. Diese drei grundsätzlichen Bestandteile von Gewalt werden im Folgenden ausführlich behandelt und um weitere Ebenen ergänzt. Das Modell von Imbusch¹⁰⁷² unterscheidet sieben Ebenen. Seine Übersichtstabelle zu den Ebenen der Gewalt wird nun mit den Gewaltformen des Textes 2 Sam 22 ergänzt und dann Punkt für Punkt durchbesprochen.

| Kategorie | Bezugsdimension | Definitionskriterien | Definitionbestandteile | 2 Sam 22 |
|-----------|----------------------------------|---|---|--|
| Wer? | Subjekte | Täter als Akteure | Personen, Gruppen, Institutionen, Strukturen | Gott
Beter
Feinde/innen |
| Was? | Phänomenologie der Gewalt | Verletzung, Schädigung, andere Effekte | Personen, Sachen | Verletzung, Verfolgung, Tötung, Unterwerfung |
| Wie? | Art und Weise der Gewaltausübung | Mittel, Umstände | physisch, psychisch, symbolisch, kommunikativ | physisch, sozial (Unterdrückung, Beherrschung) |
| Wem? | Objekte | Opfer | Personen, Sachen | Beter, Feinde/innen |
| Warum? | Ursachen und Gründe | Interessen, Möglichkeiten, Kontingenzen | Begründungsvarianten | – |

1068 Vgl. J. Tedeschi, Sozialpsychologie 2002 (s. Anm. 460).

1069 Vgl. G. Elwert, Sozialanthropologisch 2002 (s. Anm. 431).

1070 Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Recht 2013 (s. Anm. 6).

1071 Vgl. G. Nunner-Winkler, Überlegungen 2004 (s. Anm. 421).

1072 Vgl. P. Imbusch, Gewaltbegriff 2002 (s. Anm. 413).

(Fortsetzung)

| Kategorie | Bezugsdimension | Definitionskriterien | Definitionbestandteile | 2 Sam 22 |
|-----------|-----------------------|---------------------------------|----------------------------------|------------------------------------|
| Wozu? | Ziele und Motive | Grade der Zweckhaftigkeit | Absichten | Rettung, Vergeltung |
| Weshalb? | Rechtfertigungsmuster | Normabweichung, Normensprechung | legal/illegal, legitim/illegitim | legitim – Erhalt der Gerechtigkeit |

Abbildung 8: Kernbereiche der Gewalt (Imbusch)¹⁰⁷³ mit einer weiteren Spalte zur Analyse von 2 Sam 22

Zu beachten ist, dass sich die »Opfer-Täter-Konstellation« im Laufe des Textes verändert. Die Ausgangssituation ist die Bedrohung des Beters durch die Feinde/innen bzw. Todesmächte.

Täter: Feinde/innen

Opfer: Beter

Durch den Hilfeschrei des Beters greift Gott ein und verändert die Situation.

Täter: Gott

Opfer: Feinde/innen

Dritter: Beter (passiv)

Hier könnte der Text eigentlich enden. Gott hat den Beter gerettet, dieser ist in Sicherheit. Aber Gott greift weiter in die Situation ein und rettet den Beter nicht nur, sondern ermächtigt ihn, sich selbst zu verteidigen bzw. selbst Gewalt auszuüben.

Täter: Beter

Opfer: Feinde/innen

Dritter: Gott (unterstützt aktiv Täter)

Diese Grunddynamik sollte bewusst sein. Daraus ausgenommen ist der Teil C, der Reflexionsteil. Darin ist nicht von konkreten Gewalthandlungen die Rede, sondern hier wird Gewalt gerechtfertigt. Diese Verse werden in einem späteren Kapitel intensiv behandelt. Um dieser wechselnden Dynamik gerecht zu werden und doch auch das »grobe« Grundmuster darzustellen, werden die Fragen noch detaillierter auf den gesamten Text angewandt und auch nach Personen bzw. Gruppen sortiert, beantwortet. Damit sollte der Grundtenor des Textes sichtbar werden wie auch die Gewalt der einzelnen Akteure.

Wer?

Die erste Frage richtet sich auf die Täter/innen. Im ersten Teil des Textes sind die Feinde/innen bzw. kosmischen Todesmächte (V5–6) Täter/innen. Nicht übersehen werden sollte, dass im Text zwar oft von der Rettung vor den Feind/inn/en die Rede ist, die Bedrohung oder Gewalt durch sie aber nur ein einziges Mal

1073 Tabelle übernommen aus: P. Imbusch, *Gewaltbegriff* 2002 (s. Anm. 413) S. 37.

direkt (in nicht kosmischen Bildern) beschrieben wird. Das geschieht in V19, dort treten sie dem Beter am Tag des Unglücks entgegen.

In der Theophanieschilderung wird Gott aktiv und zum Täter. Erst im dritten Teil des Textes beginnt der Beter gewalttätig zu werden. Einzig die Nationen, Völker bzw. Söhne der Fremde werden nie als Täter geschildert. Allerdings suggeriert der Text zumindest teilweise eine Identifikation dieser Gruppen mit der Gruppe der Feinde/innen.

Was?

Hier verweist Imbusch auch auf die Körperlichkeit von Gewalt. Diese findet sich im Text sowohl auf der Täter- als auch auf der Opferseite. Textlich dargestellt werden kosmische Gewalten gegen die Mächte der Unterwelt und menschliche Gewalt gegen die Feinde/innen.

Das Antun von körperlicher Gewalt (des Beters) wird durch die Glieder Hand und Fuß geschildert, besonders aber durch Verben, die gewalttätige Handlungen mit den Füßen beschreiben. Das Antun von institutioneller Gewalt, also Herrschaft und Unterdrückung, wird durch Raumbilder des Oben und Unten beschrieben und körperlich durch den »Kopf der Völker« ausgedrückt. Das Erleiden von körperlicher Gewalt wird durch den freigegebenen Nacken (V41) beschrieben. Hierbei ist bemerkenswert, dass die Körperlichkeit des Antuns durch mehr Bilder beschrieben wird als die des Erleidens. Im Fokus steht das Ausüben von Gewalt bzw. Machtdemonstrationen, nicht das Leid durch Gewalt. Dies ist natürlich durch die Perspektive des Textes bedingt, aber möglicherweise auch eine Leselenkung. Die Lesenden sollen sich mit dem erfolgreichen Helden identifizieren und nicht Mitleid mit den Opfern haben.

Wie?

Die Art und Weise der Gewaltausübung wird unterschiedlich geschildert. Während Gott mit kosmischen Kräften kämpft, seine Blitze wie Pfeile schleudert und Verwirrung bringt, ist die Gewaltausübung des Beters sehr viel körperlicher und aggressiver geschildert. Die Gewalt der Feinde/innen wirkt dagegen fast harmlos. Einzig bei Gott hat die Gewalt auch eine emotionale Komponente. In Vers 8 heißt es, dass er für ihn entbrannt ist. In Verbindung mit Rauch und Feuer und der Nase von V9 wird ein Bild göttlichen Zornes gemalt. Auch der zweite Teil von V16 lässt an Zornesschnauben denken. Nicht übersehen werden sollte Gottes Rolle als »Dritter«, als Drahtzieher der Gewalt im Hintergrund. Er ist es, der die Gewalt des Beters durch seine Unterstützung erst ermöglicht.

Wem?

Nun wird nach den Opfern der Gewalt gefragt. Opfer von Gewalt ist zu Beginn des Textes der Beter, doch das Blatt wendet sich schnell, und so sind die Feinde/innen bzw. gegen Ende des Textes fremde Völker Opfer von Gewalt. Gott ist der einzige Akteur des Textes, der nicht zum Opfer wird, sondern immer als Täter oder Unterstützer des Täters dargestellt wird.

Als Opfer von Gewalt kommen ganz konkret vor:

- Beter (V5–6)
- Feinde (V15)
- Beter (V19)
- die Hohen (V28) – Unterdrückung
- Feinde (V38)
- Feinde (V39)
- die, welche über dem Beter sind (V40b) – Unterdrückung
- Feinde und Hasser (V41)
- Feinde (V43)
- Volk (V44) – Unterdrückung
- Söhne der Fremde (V45–46) – Unterdrückung
- Völker (V48)

Es fällt auf, dass der Beter nur zwei Mal Opfer von Gewalt wird, ein weiteres Mal wird er aus den Streiten seines Volkes gerettet, also kann man auch von drei Mal ausgehen. Im Vergleich dazu werden die Feinde/innen sehr oft zum Opfer (fünffmal), bzw. fremde Völker (dreimal). Zweimal kommt es zu einer Umkehrung der Verhältnisse, da werden die Hohen erniedrigt.

Warum?

Zu den Ursachen und Gründen gibt der Text wenig Informationen. Wir erfahren weder, warum die Feinde/innen den Beter bedrängen, noch warum der Beter sie derart gewaltsam verfolgt. Der Text möchte darauf möglicherweise auch gar nicht detailliert eingehen, sondern betonen, dass es dem Beter dank Gottes Hilfe möglich war, seine Feinde/innen zu vernichten.

Wozu?

Auch diese Frage steht nicht im Fokus des Textes. Die göttliche Gewalt ist auf Rettung ausgerichtet, auf Rettung des Gesalbten. Die menschliche Gewalt ist auf Vernichtung der Feinde/innen fokussiert und auf Unterdrückung von Völkern. Man könnte sagen, es geht um Machterwerb. Die Unterstützung Gottes bei der menschlichen Gewalt hat möglicherweise Machtdemonstration zum Ziel. Gott ist es, der wirklich Macht hat, und Gott ist es, der wirklich stark ist. Die menschlichen Bestrebungen können nur mit seiner Hilfe ihr Ziel erreichen. Hat der König

Macht über seine Feinde/innen und sogar fremde Völker, so ist auch für die Völkerwelt ersichtlich, dass JHWH ein mächtiger Gott ist.

Weshalb?

Der Mensch rechtfertigt sich durch seinen Lebenswandel. Der Reflexionsteil in der Mitte des Textes legt dar, warum Gott den Beter gerettet hat, ist somit in gewisser Weise eine Rechtfertigung der göttlichen Gewalt. Gott erhält damit den »Tun-Ergehen-Zusammenhang«, den Feind/inn/en zeigt er sich feindlich, den Held/inn/en heldenhaft. Damit wird das göttliche Handeln erklärt und in ein gutes Licht gestellt. Der Mensch kommt ebenfalls »gut weg«, denn seine Rettung ist ein Indiz für seine Rechtschaffenheit und rechtfertigt somit seine Gewalt gegen die Feinde/innen. Der Beter stellt sich selbst in ein gutes Licht und weist auf die Befolgung der Gebote hin. Das Thema Gewaltrechtfertigung wird nicht direkt angesprochen, aber im Reflexionsteil sowie in Vers 48 mitbehandelt. Dort wird das Geschehen unter dem Gesichtspunkt der Vergeltung gedeutet.

3.1.1 Subjekte und Objekte der Gewalt

Der Frage nach der Gewalt wird nun auch noch detaillierter, nach den Subjekten der Gewalt sortiert, nachgegangen. Dadurch wird die Dynamik besser sichtbar und die Veränderung der Rolle im Verlauf des Textes erkennbar. Gewalt ist kein statisches Geschehen, sondern etwas Dynamisches zwischen zwei oder mehreren Akteuren.

Gott

Ein wichtiges Subjekt von Gewalt in 2 Sam 22 ist Gott. Die göttliche Gewalt ist weniger konkret oder spezifisch als die menschliche Gewalt des Beters. Gottes Gewalt zielt auf Vernichtung oder Unterdrückung der Feinde/innen des Beters, richtet sich aber auch gegen Völker und »die Hohen«. Seine Gewalt ist körperlich, sozial und psychisch.¹⁰⁷⁴ In Vers 9 wird berichtet, dass sein Eingreifen nicht »neutral« geschieht, sondern seine Nase, also sein Zorn entbrannt ist. Weiters werden Gott einige kriegsunterstützende Handlungen zugeschrieben. Gott bestärkt, trainiert und rüstet den Beter für den Krieg. Auch wenn er hier nicht selbst direkt Gewalt ausübt, ist doch er es, der die Gewalt ermöglicht. Die Gewalt Gottes richtet sich gegen die Feinde/innen des Beters, gegen die Völker oder »Hohen«, die er erniedrigt. Es wird nie erwähnt, dass die Feinde/innen des Beters ausdrückliche Feinde/innen Gottes wären. Sie werden aber dazu, indem sie den Beter, der ja der von Gott erwählte König ist, bedrohen. Gott hat natürlich

1074 Körperliche Gewalt Gottes findet sich in den Versen 15, 30, 35 und 41, soziale Gewalt in den Versen 28, 40 und 48 und zur psychischen Gewalt könnte man die Verse 15 und 27 rechnen.

kein Interesse, dass »sein König« bzw. »sein Gesalbter« (vgl. V51) bedroht und möglicherweise vernichtet wird. Das ist der Grund für die göttliche Gewalt. Ihr Ziel liegt im Erhalt des Königs und damit seiner Dynastie, wie ebenfalls in V51 formuliert wird. Nicht klar beschrieben, aber gerade auch durch die Unvergleichlichkeitsaussagen suggeriert ist der Machterweis Gottes. Größe, Stärke und Macht Gottes werden sichtbar durch die Rettung und Bestärkung seines Erwählten. Die Gewalt Gottes wird nicht explizit gerechtfertigt. Implizit wird Gottes gewalttätiges Eingreifen im Reflexionsteil als gerecht charakterisiert und zum Erhalt des »Tun-Ergehen-Zusammenhangs« benötigt. Gott garantiert sozusagen die Gerechtigkeit dieses Konzeptes. Gott erweist sich nur denen als feindlich, die sich selbst zu Feind/inn/en machen. Damit wird die Gewalt, die ihnen widerfährt, als selbst verschuldet dargestellt.

Beter

David wird ab Vers 30 kriegerisch aktiv. Seine Gewaltausübung ist gegen Personen gerichtet, gegen die, die ihn hassen oder ihm feind sind. Am Ende des Textes werden Bilder einer erfolgreichen Belagerung suggeriert (V44–46). Fremde unterwerfen sich dem Beter und dienen ihm. Diese Gewalt würde ich als soziale einordnen, da sich Herrschaftsstrukturen ändern. Bemerkenswert ist aber, dass bei diesen Versen nur von der Kapitulation der Fremden gesprochen wird, nicht aber von der Belagerung durch den Beter. Es gibt also keine Gewaltverben des Beters, die gegen die Völker gerichtet sind. Von Gewalthandlungen des Beters gegen die Feinde/innen kann der Text ab V30 aber doch sehr ausführlich berichten. Die konkret geschilderte Gewalt des Beters ist physisch.

V30 überrennen

V35 spannen

V38 verfolgen, vertilgen, nicht umkehren, fertigmachen

V39 fertigmachen, zerschlagen, vernichten

V41 zerreiben, zermalmern, zertreten

Die Umstände sind kriegerisch, und es handelt sich dabei auch eindeutig um einen Angriff des Beters. Die Gewalt des Beters ist keine Notwehr, die Feinde/innen fliehen in V38 schon vor ihm, sodass er sie verfolgen muss, um sie zu vernichten. Der Beter wird in seiner Gewalt von einem Dritten unterstützt, trainiert, ermächtigt und ausgerüstet. In den Bereich der Hilfe von außen fallen folgende Verben: V30 überrennen, V34 machend, stellen, V35 lehrend, spannen, V36 geben, groß machen, V37 weit machen, V40 umgürten. Der Beter lässt sich von Gott trainieren und schlägt dann selbst zu. Die Verse 30 und 35 berichten von nicht näher spezifizierter Gewalt des Beters gemeinsam mit Gott (vier Verben), die Verse 38, 39, 41 und 43 beschreiben die sehr konkrete Gewalt des Beters gegen

die Feinde/innen (zwölf Verben). Während die Gewalt Gottes und die gemeinsam ausgeübte Gewalt Gottes und des Beters eher allgemein bleibt, wird die Gewalt des Beters brutal, drastisch und mit vielen Verben beschrieben.

Gewalt ist ein interaktives Geschehen. Umso auffälliger ist es, dass von keiner Interaktion zwischen Beter und Feind/inn/en berichtet wird. Der Text stellt dar, dass der Beter die Feinde/innen verfolgt, aber nicht, dass sie vor ihm fliehen. Es wird die Perspektive des Täters geschildert. Er ist fokussiert auf die Vernichtung der Feinde/innen und nimmt nur in V39 beispielsweise körperlich wahr, dass sie unter seine Füße fallen. Das Kampfgeschehen wird nicht reflexiv analysiert, sondern körperlich wahrgenommen.¹⁰⁷⁵

Grund der Gewalt des Beters dürfte die vorangehende Bedrohung durch die Feinde/innen gewesen sein (vgl. V19). Es gibt keine weiteren Begründungen. Die Feinde/innen sind im Text sozusagen »per definitionem« Gegner/innen und müssen deshalb vernichtet werden. Die Gefahr, die von ihnen ausgeht, scheint aber nicht (mehr) akut zu sein, sodass die Gewalt des Beters eher als Vergeltung, denn als Notwehr zu deuten ist. Der Vergeltungsgedanke wird auch in V48 aufgegriffen. Der Zweck von Vergeltung ist es, Gleichgewicht wieder herzustellen. Die Rechtfertigungsmuster fehlen bei Gott, sind beim Menschen dafür sehr ausgeprägt. Der ganze Teil C ist der Rechtfertigung der Rettung durch Gott, aber auch der Rechtfertigung der Gewalt gegen die Feinde/innen gewidmet. Der Beter betont ausdrücklich seinen gottgefälligen Lebenswandel und die Reinheit seiner Hände. Mit der Erwähnung der Hände wird durch das Körperbild deutlich, dass die Handlungen des Beters gut sind und er ohne Schuld ist. Somit ist er sich der Rettung durch Gott gewiss, da dieser sich den Menschen so erweist, wie sich diese ihm erweisen. Den Helden erweist er sich als vollkommen, den Gütigen gütig (vgl. V26–27) usw.

Feinde/innen

Die Gewalt der Feinde/innen richtet sich gegen den Beter. Doch schon zu Beginn des Textes wird festgestellt, dass der Beter aus dieser Gewalt schon gerettet ist. Die Gewalt der Feinde/innen ist dadurch kaum mehr fassbar, weil der Text nur deren Überwindung betont. Einzig im V19 treten sie dem Beter entgegen, nachdem in V18 festgestellt wurde, dass sie für den Beter zu mächtig sind. Das Verb »entgegen treten« ist zu allgemein, um davon ausgehend auf körperliche Gewalt schließen zu können, doch durch die Parallele zu V6 kann zumindest gesagt werden, dass es sich doch um eine wirklich ernst zu nehmende Bedrohung handelt. Ursachen, Ziel oder Rechtfertigung der Gewalt gegen den Beter werden im Text nicht erzählt.

1075 Vgl. K. *Inhetveen*, Körper 2013 (s. Anm. 525).

Im Textverlauf werden die Feinde/innen zu Opfern von Gewalt durch Gott und den Beter. Ihre Opferrolle wird durch drei Verben beschrieben: sie werden sich umsehen (V42), ohne Rettung zu finden, sie werden fallen (V39) und nicht mehr aufstehen (V39).

Unbekanntes Volk und Söhne der Fremde

Diese beiden Gruppen werden zu Opfern der Gewalt durch Unterdrückung durch den Beter. Das Volk wird ihm dienen, die Söhne der Fremde sind am Ende ihrer Kräfte und kapitulieren (abmagern, gehorchen, welken, gürteln).

3.2 Körperbilder

Körperteile bezeichnen meist mehr als nur die bloße anatomische Gegebenheit. Sie haben ein Mehr an Bedeutung in sich und geben oft auch Themen vor. Die im Text vorhandenen und nicht vorhandenen Bilder vom Körper Gottes und dem Körper des Menschen werden mithilfe der Analysekriterien von Andreas Wagner näher beleuchtet. Er beschäftigt sich mit den äußeren Körperteilen Gottes, untersucht jeden in seiner Verwendung und analysiert auch, welche Körperteile nicht für Gott verwendet werden. Er weist darauf hin, dass nicht das Aussehen der Körperteile der Vergleichspunkt ist, sondern die symbolische oder funktionale Seite. Dahinter steht ein anderes Körperkonzept. Dabei macht er eine interessante Beobachtung. Er teilt die äußeren Körperteile in zwei Kategorien:

- Kommunikation ausüben (Kopf, Gesicht, Augen, Ohren, Nase, Mund, Kehle)
- Macht ausüben, Handlungen ausführen (Arm, Hand, Rechte, Fuß)¹⁰⁷⁶

Im Text hat Gott folgende Körperteile:

Ohren V7

Nase V9, V16

Mund V9

Füße V10

Augen V25, V28

Siebenmal ist im Text von Gottes Körper die Rede. Dabei fällt auf, dass das Gesicht vollständig beschrieben ist, der restliche Körper aber, bis auf die Füße, fast fehlt. Würde man diese Erkenntnis verbildlichen, wäre Gott ein »Kopffüßler«. Die Betonung ist ganz klar auf den kommunikativen Körperteilen, welche auch mit Emotionen (Nase – Zorn) verbunden sind.

¹⁰⁷⁶ Vgl. A. Wagner, Gottes 2010 (s. Anm. 31).

Der Körper des Beters sieht ganz anders aus.

Hände V21, V35

Füße V34, V39

Arme V35

Knöchel V37

Haupt V44

Ebenfalls siebenmal ist vom Körper des Beters die Rede. Dabei ist das Verhältnis von kommunikativen und handelnden Körperteilen dem Bild Gottes genau entgegengesetzt. Hände und Füße werden je dreimal erwähnt, nur einmal der Kopf.

In den Versen 34–37 spielen Hände und Füße des Beters eine besondere Rolle. Diese Körperteile werden von Gott ausgerüstet, bestärkt und in der Handhabung von Waffen geschult. Dabei ist der Anordnung der Verse, wie Fokkelman¹⁰⁷⁷ benennt, spiegelbildlich (ABBA). Im Zentrum stehen die Hände, als Rahmung werden die Füße und Knöchel betont. Diese spielen im weiteren Text noch eine wichtige Rolle bei der Besiegung der Feinde/innen. Diese wird nämlich hauptsächlich durch Bilder wie »sie fallen unter meine Füße« und Verben des »Zertretens« beschrieben.

Beim Beter liegt der Fokus auf den handelnden Körperteilen. Würde man versuchen, ihn zu zeichnen, würde sich das genau umgekehrte Bild von Gott ergeben, der Mensch wäre ein »Armbeinler« mit einem kleinen Kopf. Der Text bietet uns über die Körperbilder des Beters seine Perspektive an. Die Körperlichkeit des Antuns von Gewalt wird durch sie dargestellt.

Setzt man die Körperteile Gottes und des Beters im Text zusammen, ergibt sich *eine* Figur. Auffällig bleibt allerdings, dass der Rumpf fehlt. Es wird nie vom Bauch, der Kehle oder von den inneren Organen (Mutterleib, Nieren, Herz,...) gesprochen. Verletzlichkeit, Erbarmen, Gefühle und das Herz als Zentrum des Menschen sind nicht Thema des Textes.

Die Feinde/innen werden durch folgende Körperbilder charakterisiert:

Handfläche (Sg.) V1 (zweimal, einmal davon Saul)

Nacken (Sg.) V41

Ohr (Sg.) V45 (Söhne der Fremde)

Auffällig hierbei ist, dass der entsprechende Körperteil immer im Singular steht, obwohl die Feinde/innen eine Gruppe bilden und beispielsweise die Ohren zumeist, wie auch in Vers 7, im Dual stehen. Alle drei Körperbilder drücken im Kontext des jeweiligen Verses aus, dass die Macht der Feinde/innen gebrochen

1077 Vgl. J. P. Fokkelman, Narrative 1990 (s. Anm. 721).

ist. Sie haben den Beter nicht mehr in ihrer Macht (Handfläche), der Beter hat ihren Nacken, und das Ohr der Fremden gehorcht.

Ein weiteres Körperbild findet sich in Vers 11. Hier ist von den Flügeln des Windes die Rede. Das Bild wird verwendet, um das Kommen Gottes zu beschreiben. Gott kommt – auf einem Cherub fahrend – auf den Flügeln des Windes.

Nachdem diesem groben Überblick über die Körperbilder im Text, wird nun auf die einzelnen Bilder in ihrem jeweiligen Kontext näher eingegangen. Dabei treffe ich wie Wagner¹⁰⁷⁸ die grundsätzliche Unterscheidung zwischen kommunikativen und handelnden Körperteilen. Ob die jeweiligen Körperteile im Psalm auch der Zuordnung entsprechen, wird zu prüfen sein.

3.2.1 Die kommunikativen Körperbegriffe

Ohren

Gott wird in der Bibel als »Allhörender« charakterisiert. In besonderer Weise sind die Hilferufe der Bedrängten in seinen Ohren. Die Ohren dienen der Kommunikation. Wagner weist darauf hin, dass es in der altorientalischen Ikonographie Darstellungen von den Ohren Gottes gibt. Damit wird beispielsweise auf Stelen die Hörfähigkeit Gottes betont und den Betenden Gewissheit vermittelt, dass ihre Bitten erhört werden.¹⁰⁷⁹ Gott hat Ohren, an die der Hilfescrei des Beters dringen kann (V7). Sie sind das Ziel des Rufens. Seine Ohren (Dual) betonen das Hören Gottes auf die Not und sind Ausgangspunkt für seine Reaktion, sein kämpferisches Kommen zur Rettung des Beters und dessen Ermächtigung. Gott hört, um zu retten.

Die Söhne der Fremde haben ein Ohr (Sg.), nicht um zu retten, sondern um dem Beter zu gehorchen (V45). Worauf sie genau hören sollen, die Befehle des Beters, steht nicht im Text.

Der Beter hat kein Ohr, und von ihm wird auch nicht »vom Hören auf etwas« berichtet. Der Beter hört nicht, spricht aber vergleichsweise oft (siehe Verben).

Nase

Wird biblisch von der Nase Gottes gesprochen, geht es meist um die Emotion des Zorns. Aber auch das Riechen Gottes findet sich, beispielsweise in Gen 8,21. Der Zorn ist eine Reaktion Gottes auf das Tun der Menschen, im speziellen Fall hier auf die Feinde/innen des Beters.¹⁰⁸⁰ Die Nase kann ebenso Selbstbewusstsein und Stolz ausdrücken. Selbst im Deutschen sprechen wir von besonders stolzen

1078 Vgl. A. Wagner, Gottes 2010 (s. Anm. 31).

1079 Vgl. A. Wagner, Gottes 2010 (s. Anm. 31).

1080 Vgl. A. Wagner, Gottes 2010 (s. Anm. 31).

Menschen als »hochnäsiger«. Durch die Nase wurde aber auch dem Menschen bei der Schöpfung der Lebensatem eingehaucht. So hat die Nase eine innere Verbindung zur Lebensenergie und ist im Zorn so etwas wie ein Ventil, durch das sich die angestaute Energie durch Schnauben entladen kann. Die Emotionen Wut und Zorn werden besonders im Gesicht sichtbar.¹⁰⁸¹ Göttlicher Zorn wird, so Staubli/Schroer, vor allem als »Ausdruck für die kollektive Erfahrung von Aggression, Gewalt und Zerstörung in Gestalt (bürger)kriegsartiger Zustände oder schwerer Naturkatastrophen [...]«¹⁰⁸² wahrgenommen. Der Zusammenhang von göttlichem Zorn und Naturkatastrophen ist auch in 2 Sam 22 zu beobachten. Die Nase gehört zu den kommunikativen Körperteilen, ist aber im Unterschied zu Auge, Ohr, Mund, ... meist negativ konnotiert.¹⁰⁸³

Die Nase Gottes wird im Text zweimal erwähnt, beide Male in der Theophanieschilderung. Beide Male wird die Nase als »schnaubend« beschrieben. In V9 steigt Rauch aus der Nase, in V16 werden durch Gottes Schnauben, durch den Atemstoß seiner Nase die Grundfesten der Welt sichtbar. Mit der Nase ist an beiden Stellen das intensive Ausatmen verbunden. Dieses wird sichtbar durch Rauch (V9) oder die Folge, dass alles hinweggefegt wird, bis auf die Fundamente der Erde (V16). Die Nase im AT wird mit der Emotion des Zorns in Verbindung gebracht. Diese Bilder dürften auch in 2 Sam 22 anklingen. Im Deutschen kennen wir vergleichbare Bilder, wie etwa das »Wutschnauben«. »Viermal öfter als vom menschlichen Zorn ist im Ersten Testament allerdings vom Zorn – und damit auch von der Nase – Gottes die Rede.«¹⁰⁸⁴ Er ist also keine Seltenheit. In 2 Sam 22 ist diese Emotion mit dem Kommen Gottes verbunden. Der Zorn Gottes ist laut Staubli/Schroer¹⁰⁸⁵ mehr als der menschliche mit Elementen des Tätigwerdens verbunden. Gott steigt in 2 Sam 22 nicht »neutral« vom Himmel herab, sondern er ist erzürnt (vgl. entflammt V8), er kämpft, und zwar durchaus mit Emotion und Involviertheit für den Beter.

Mund

Der Mund ist der Körperteil der Kommunikation. Das Wort Gottes ist gerade im Bezug auf Schöpfung und Bändigung des Chaos wichtig.¹⁰⁸⁶ Umso interessanter ist es, dass gerade in 2 Sam 22 das Sprechen Gottes nicht vorkommt (mit Ausnahme der Antwort Gottes in V36) und der Mund im Kontext der Zornesschilderung zu finden ist. Feuer kommt aus Gottes Mund – damit wird das Zornesbild vervollständigt. Gott entbrennt, Rauch steigt aus seiner Nase und Feuer kommt

1081 Vgl. T. Staubli/S. Schroer, Menschenbilder 2014 (s. Anm. 836).

1082 T. Staubli/S. Schroer, Menschenbilder 2014 (s. Anm. 836) S. 167.

1083 Vgl. A. Wagner, Gottes 2010 (s. Anm. 31).

1084 S. Schroer/T. Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998 S. 106.

1085 Vgl. T. Staubli/S. Schroer, Menschenbilder 2014 (s. Anm. 836).

1086 Vgl. A. Wagner, Gottes 2010 (s. Anm. 31).

aus seinem Mund. Die Kohlenglut verstärkt das Bild nochmals durch Betonung der großen Hitze, die von Glut ausgeht. Die Kommunikation, die durch den Begriff »Mund« suggeriert wird, ist nicht sprachlich, sondern emotional, sozial. Sie zeigt seine Positionierung zu den Feind/inn/en, die den Beter bedrängen. Gott ist parteiisch und den Feind/inn/en feindlich gesinnt. Eine (sprachliche) Kommunikation mit den Feind/inn/en wird von ihm nicht angestrebt.

Augen

»Die Augen dienen der Informationsaufnahme und der Kommunikation. Das ist auch bei Gott nicht anders.«¹⁰⁸⁷ Als Informationslieferanten sind die Augen Grundlage für Kommunikationen bzw. angemessene Reaktionen. Gottes Auge kann schützend, aber auch prüfend auf die Menschen sehen.¹⁰⁸⁸ In 2 Sam 22 sind die beiden Vorkommen der Augen eher dem prüfenden Blick zuzuordnen.

Das Auge betont die Aspekte des Erkennens und Sehens, weiters ist damit auch die Kommunikationsfähigkeit verbunden.¹⁰⁸⁹ Körperbegriffe kommen in den Psalmen relativ häufig in Stellvertreterfunktion für eine Person vor. Laut Wagner gehören die Augen neben Hand, Gesicht, Auge, Kehle und Kopf zu den häufigsten.¹⁰⁹⁰

In 2 Sam 22 stehen zweimal die Augen anstelle einer Bezeichnung für Gott (V25, V28). Es wird betont, dass Gott das Handeln des Beters bzw. der Menschen sieht und erkennt. Gott hat Allwissen und damit die Erkenntnis, wer gut und wer schlecht handelt. Hier ist nicht die Handlungsmacht Gottes betont, sondern sein Wissen. In den jeweils ersten Versteilen kommt aber auch das Handeln Gottes zum Ausdruck, das sich eben genau nach dieser Erkenntnis richtet. Die Augen leiten zwar nicht zu einer sprachlichen Kommunikation über, sind aber Grundlage für das Verhalten Gottes dem Beter (V25) und den Hochmütigen (V28) gegenüber.

Kopf

Der Kopf bezeichnet das Haupt als Ganzes, während das Gesicht oder Angesicht nur die Vorderseite meint. Steht Gesicht/Angesicht anstelle eines Personenbegriffs, so Wagner, wird die individuelle Kommunikationsfähigkeit betont. Am Gesicht lässt sich die Einstellung (Interesse/Desinteresse/Veränderung) ablesen. So kann die Beschreibung des Gesichtes (leuchten, abwenden, ...) schon eine kommunikative Aussage beinhalten. Auch der Kopf wird meist mit Kommunikation oder gestischen Bedeutungen verbunden.¹⁰⁹¹

1087 A. Wagner, Gottes 2010 (s. Anm. 31) S. 149.

1088 Vgl. A. Wagner, Gottes 2010 (s. Anm. 31).

1089 Vgl. A. Wagner, Beten 2008 (s. Anm. 29).

1090 Vgl. A. Wagner, Beten 2008 (s. Anm. 29).

1091 Vgl. A. Wagner, Beten 2008 (s. Anm. 29).

Der Kopf ist beim Menschen der oberste Körperteil, und so ist es nicht verwunderlich, dass der hebräische Begriff auch »Oberster« oder »Erster« bedeuten kann. Daher wird der Kopf auch verwendet, um eine »Spitzenstellung« auszudrücken. Der Führer einer Gruppe oder militärischen Truppe ist Haupt, ebenso der Hohepriester oder König. Aber nicht nur in hierarchischen Gefügen wird der Begriff gebraucht, sondern auch um beispielsweise den Beginn des Jahres zu bezeichnen.¹⁰⁹²

In Vers 44 wird damit eine Stellung in der Gesellschaft ausgedrückt, nämlich die des Herrschers, der Entscheidungen trifft und über den anderen steht (vgl. V48). Mit diesem Körperbegriff wird die hierarchische Herrschermacht des Beters betont, welche Gott ihm gegeben hat.

3.2.2 Die handelnden Körperbegriffe

Handfläche

Das Wort **קַיִן** kommt in 175 Versen vor, davon 53-mal im kultischen Kontext, rund 21-mal geht es um Macht. Neben diesen beiden herausragenden Kontexten wird das Lexem auch oft im Zusammenhang mit Klatschen, Unschuld oder Arbeit verwendet. Die meisten Bilder und Beziehungen, die hergestellt werden, sind uns auch von der deutschen Sprache vertraut.

In Vers 1 wird **קַיִן** verwendet, um die Macht der Feinde/innen und die Macht Sauls auszudrücken. Sie hatten den Beter in der Hand, konnten über ihn verfügen, doch Gott hat ihn aus dieser Machtkonstellation gerettet. Der Begriff Handfläche kommt nur im einleitenden Vers vor, im eigentlichen Lied wird er nicht mehr verwendet. In den Samuelbüchern findest sich **קַיִן** in Verbindung mit Feind/inn/en noch viermal: 1 Sam 4,3; 1 Sam 25,29; 2 Sam 14,16 und 2 Sam 19,10. An letzterer Stelle wie in V1 die Wendung mit **קַיִן** zweimal vor.

Hand

Die Hand wird biblisch in verschiedenen Gesten verwendet, so zum Beispiel bei Verträgen oder Schwüren (Handschlag oder Hand am Geschlecht des Partners), beim Klatschen als Zeichen der Freude, als Gebetsgestus usw. In funktionaler Hinsicht wird mit dem Begriff der Hand sowohl mit »beschützen« als auch »Macht ausüben« assoziiert. Dies kann sich so weit von der Grundbedeutung entfernen, dass man gewisse Wendungen einfach mit »Macht« wiedergeben muss.¹⁰⁹³

1092 Vgl. A. Wagner, Kopf, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41419/>, in: M. Bauks/K. Koenen (Hrsg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet. WiBiLex, Stuttgart 2007 ff.

1093 Vgl. A. Wagner, Gottes 2010 (s. Anm. 31).

Das Wort ṭ kommt in Ps 18 zweimal mehr vor als in 2 Sam 22. Der Ps 18 betont ein zweites Mal die reinen Hände des Beters und variiert in V1. Zudem ist in V36 von der Rechten Gottes die Rede. In 2 Sam 22 hat Gott keine Hände, sondern nur der Beter. Dessen Hände sind rein, so wird seine Unschuld des in V21 beteuert. Die Hände stehen stellvertretend für die ganze Person. In dieser Aussage wird das Handlungselement durch das Körperbild betont. Mit der Wahl des Körperbegriffes Hand wird laut Wagner die Fähigkeit zur Schutz- oder auch negativen Machtausübung betont und die Aussage so konkreter vor Augen geführt. Die Reinheit der Hände, wie in 2 Sam 22,21 stellt Wagner als »interessante Stelle« heraus, doch ohne weitere Erklärungen zu bringen. Er bemerkt, dass im Vergleich der Doppelüberlieferungen (2 Sam 22//Ps 18) auffällt, dass in 2 Sam 22 die Hände in V25 fehlen. Das bringt ihn zu dem Schluss, dass das Körperbild nicht zwingend gebraucht, sondern reflektiert eingesetzt wird, um einen Akzent zu setzen.¹⁰⁹⁴

Wenn die »Hand« die Handlungsfähigkeit einer Person herausstreicht, so ist es besonders interessant, dass sich der Beter hier als ein gut handelnder, ein gottgemäß handelnder Mensch darstellt. Es geht also um das Tun, nicht um Frömmigkeit und Gesinnung, sondern um das ganz konkrete Handeln in der Welt.

Er lehrt meine Hände das Kämpfen – durch dieses Bild statt eines Personalpronomens wird eine bewusste Akzentuierung vorgenommen. Die Hände stehen hier stellvertretend für den ganzen Menschen. Kraft und Macht werden dadurch betont und die Fähigkeit zum Handeln in den Mittelpunkt gestellt. Hinter der Formulierung kann aber auch als weitere Bedeutungsnuance die Erfahrung des intuitiven Kämpfens stehen. In einem Gefecht kann eigentlich nicht mehr nachgedacht werden, wie man zu reagieren hat. Die Bewegungen sind entweder so gut antrainiert worden, dass sie »automatisch« richtig ablaufen, oder der Kämpfer reagiert intuitiv. Gerade bei längeren Kämpfen und steigender Erschöpfung stellt sich das Gefühl ein, intuitiv zu handeln, da für Taktiken oder Techniken Konzentration und Kraft fehlen. Somit kann ein/e Kämpfer/in das Gefühl haben, dass die Hände das Kriegshandwerk beherrschen, weil Gott es ihnen beigebracht hat oder sie führt und nicht aus eigenem Training.

Arm

Auch der Arm fällt wie Hände und Füße in den Bereich der Machtausübung.¹⁰⁹⁵ Die gestischen Bedeutungen des Armes reichen von »Macht ausüben« über »beten« hin zu »schützen«. Ein »Mann des Armes« ist eine besonders mächtige Person. Mit dem Arm werden verschiedene Bewegungen ausgeführt wie zum

1094 Vgl. A. Wagner, *Beten* 2008 (s. Anm. 29).

1095 Vgl. A. Wagner, *Gottes* 2010 (s. Anm. 31).

Beispiel Ährenschnneiden (Jes 17,5), Schmieden (Jes 44,12) und Bogenschießen (Ps 18,35).¹⁰⁹⁶ In 2 Sam 22,35 ist vom Arm des Beters die Rede, der mit Hilfe Gottes den Bogen niederdrückt. Der Arm steht im Parallelismus zur Hand und bringt in diesem Zusammenhang neben der wörtlichen Bedeutung stark den Aspekt der Macht bzw. der Ermächtigung durch Gott hinein. Die Handlungsfähigkeit des Menschen wird durch die Bilder »Hand« und »Arm« betont herausgestellt. Die Notschilderung des Menschen enthält keine derartigen Körperbilder und drückt damit indirekt auch seine Handlungsunfähigkeit aus.

Fuß

Mit Hand wird Aktivität und Tatkraft assoziiert, der Fuß bringt die Bilder des Besitzens und Beherrschens.¹⁰⁹⁷ Im Hebräischen wird nicht zwischen Fuß und Bein unterschieden. Wie schon bei der Hand so ist auch bei den Füßen Macht ein großes Thema. Mehr als bei den Händen geht es hierbei um Hierarchien. Dies lässt sich einerseits am Ritual der Fußwaschung aufzeigen, aber auch an den Wendungen, die jemanden oder etwas unter den Füßen einer mächtigen Person sein lässt.¹⁰⁹⁸ Der Fuß ist im Alten Orient oft im Zusammenhang mit Unterwerfung und Demütigung von Feind/inn/en erwähnt. Dabei spielen nicht nur Texte, sondern auch bildliche Darstellungen eine Rolle. So hatte beispielsweise Tutenchamun symbolisch in seinen Sandalen ein Bild von seinen gefesselten Feind/inn/en, die er sozusagen täglich mit Füßen trat. Auch auf Reliefs findet man oft Darstellungen von kriegerischen Herrschern, die mit einem Fuß auf einen auf dem Boden liegenden Krieger treten.¹⁰⁹⁹ Um der Gewalt eines Herrschers zu entgehen, kann man sich ihm zu Füßen werfen (Proskynese), sich freiwillig in seine Gewalt geben.¹¹⁰⁰ »Wer also Macht ausüben will, [...] der braucht ›Füße.«¹¹⁰¹

Knöchel

Das Wort קַרְסֵל kommt nur hier und im Paralleltext Ps 18 vor. Da keine weiteren Belege vorliegen, lässt sich auch kein Bedeutungsspektrum erheben. Es kann angenommen werden, dass קַרְסֵל ähnliche Konnotationen wie רַגְלֵי hat. Möglicherweise ist bei Knöchel mehr die Mobilität und Stabilität (nicht wanken) im Blick.

1096 Vgl. A. Wagner, Arm, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41407/>, in: M. Bauks/K. Koenen (Hrsg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet. WiBiLex, Stuttgart 2007 ff.

1097 Vgl. T. Staubli/S. Schroer, Menschenbilder 2014 (s. Anm. 836).

1098 Vgl. A. Wagner, Gottes 2010 (s. Anm. 31).

1099 Vgl. S. Schroer/T. Staubli, Körpersymbolik 1998 (s. Anm. 1084).

1100 Vgl. T. Staubli/S. Schroer, Menschenbilder 2014 (s. Anm. 836).

1101 A. Wagner, Gottes 2010 (s. Anm. 31) S. 118.

Nacken

Der Nacken, wie auch der Hals sind laut Schroer/Staubli Ausdruck von Stolz und Stärke. Wird der Fuß auf den Nacken der Gegner/innen gesetzt, ist deren Stärke gebrochen.¹¹⁰² In 2 Sam 22,41 gibt Gott den Nacken der Feinde/innen, er bricht also ihre Macht und gibt sie dem Beter. Das Sprachbild wird auf zwei Weisen gedeutet: 1) Gott macht, dass die Feinde/innen dem Beter ihren Nacken oder Rücken zeigen müssen, d.h. dass sie vor ihm fliehen müssen, weil er zu mächtig ist. 2) Gott gibt dem Beter die Feinde/innen sozusagen zu Füßen, bereit für die Exekution. Im Kontext scheint mir die zweite Leseweise plausibler. Wie auch Gray¹¹⁰³ und Schmuttermayr¹¹⁰⁴ aufzeigen, passt das Bild der totalen Vernichtung der Feinde/innen besser in den Kontext und ist auch von der Konstruktion mit נָתַן naheliegender. Die Parallelstelle in Jos 10,24 unterstützt diese Sichtweise. Somit unterstreicht dieses Körperbild die Macht des Beters, indem es die Feinde/innen als völlig hilflos und ausgeliefert darstellt.

3.2.3 Zusammenschau

Alles in allem kann gesagt werden, dass in 2 Sam 22 viele Körperbilder bzw. Körperteile vorkommen. Es gibt die Körperteile der Handlung und Machtausübung genauso wie die der Kommunikation und Emotion (Zorn). Alle Sinne sind durch Körperteile vertreten. Es fehlen allerdings die Begriffe, die Verletzlichkeit oder Hinfälligkeit ausdrücken, so wie etwa Fleisch (בָּשָׂר). Zudem gibt es keine inneren Organe. Emotionen wie Angst oder Erbarmen spielen im Text – auf der Ebene der Körperbilder – keine Rolle.

Die Körperlichkeit der Gewaltausübung wird durch »Hände« und »Füße« und die dazu passenden Verben ausgedrückt. Menschliche Gewalt ist kein Abstraktum, sondern sehr konkret und physisch. Gottes Gewalt wird weit weniger körperlich geschildert. Das Erleiden von Gewalt wird vor allem durch zwei Körperteile ausgedrückt: Nacken, Ohr. Ersteres zeigt die Verletzlichkeit und Auslieferung der Feinde/innen und suggeriert physische Gewalt. Letzteres zielt auf Unterdrückung und Herrschaft. Die Opferrolle des Beters wird nicht körperlich geschildert. Die Körperlichkeit von Gewalt wird durch die Ausdrucksmittel des Textes vermittelt. Durch das textliche Angebot, sich mit dem Beter, d.h. dem Täter zu identifizieren, wird vor allem das Antun von Gewalt körperlich thematisiert. Dadurch werden hauptsächlich positive, in diesem Fall machtvolle Körperbilder verwendet, um den Sieg, den Umbruch zu beschreiben. Aus die-

1102 Vgl. S. Schroer/T. Staubli, *Körpersymbolik* 1998 (s. Anm. 1084).

1103 Vgl. A. R. Gray, *Psalm 2014* (s. Anm. 156).

1104 Vgl. G. Schmuttermayr, *Psalm 1971* (s. Anm. 658).

sem Grund kann die textlich dargestellte Gewalt auf Lesende in gewisser Weise »faszinierend« wirken.

Die mit den Körperbegriffen gebildeten Sprachbilder sind uns teilweise vertraut oder zumindest verständlich, teilweise funktionieren sie aber auch anders als im Deutschen. Wagner weist darauf hin, dass besonders im Bezug auf Emotionen Körpermetaphern anders gedacht werden als im Hebräischen. Im Alten Testament werden Körperbilder vor allem als »Funktionsbilder« gebraucht, die einen bestimmten Aspekt der Kommunikationsfähigkeit oder Handlungsmacht betonen können. Einige der Begriffe werden in Stellvertreterfunktion für eine Person verwendet. Dieses Stilmittel ist nicht bloße poetische Verzierung, sondern betont in der jeweiligen Aussage einen typischen Aspekt des Menschen. Die Verwendung von Körperbildern akzentuiert und verändert die Aussage.¹¹⁰⁵

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der körperliche Aspekt der Gewalt im Text durchaus vorkommt und von der Täter-Perspektive aus geschildert wird. Gott werden die kommunikativen Körperteile zugesprochen, dem Beter die handelnden. Diese Erkenntnis ist besonders interessant, weil sie im Kontrast zu den Beobachtungen der Verben steht.

3.3 Verbanalyse und Handlungsverlauf

Nach der Analyse der Körperbilder mit der Zuordnung von handelnden und kommunikativen Körperteilen bekommt die Beobachtung der Verben im Text eine besondere Bedeutung.

Wie oben gezeigt wurde besitzt Gott vor allem kommunikative Körperteile während der Beter vor hauptsächlich handelnden Körperteilen beschrieben wird. Die Zuordnung der Verben zeichnet ein gegenteiliges Bild. Zudem ist der Gegensatz von Aktivität der Täter und Passivität der Opfer im Text ersichtlich.

Im Folgenden wird eine Liste der Verben geboten, die dem Beter, den Feind/inn/en bzw. Gott zugeordnet sind. Partizipialformen werden in der Liste auch als solche wieder gegeben.

Feinde/innen

B: zu mächtig sein (V18), entgegentreten (V19)

A': nicht aufstehen (V39), fallen (V39), umsehen (V42)

Chaosmächte – feindlicher Kosmos

umgeben (V5), erschrecken (V5), umfassen (V6), entgegentreten (V6)

¹¹⁰⁵ Vgl. A. Wagner, Beten 2008 (s. Anm. 29).

Beter-Ich

R1: sprechen (V1), sagen (V2), Zuflucht suchen (V3), rufen (V4), rufen (V7), rufen (V7)

A – keine Verben

B – keine Verben

C: hüten (V22), nicht böse sein (V22), nicht weg drehen (V23), vollkommen sein (V24), hüten (V24), überrennen (V30), überspringen (V30)

A': verfolgen (V38), vertilgen (V38), nicht umkehren (V38), fertigmachen (V38), fertigmachen (V39), zerschlagen (V39), vernichten (V41), zerreiben (V43), zermalmen (V43), zertreten (V43)

B': nicht kennen (V44)

R2: preisen (V50), spielen (V50)

Gott

R1: retten/entrissen (V1), retten (V3), hören (V7)

A: entflammt (V8), neigen (V10), herabsteigen (V10), fahren (V11), fliegen (V11), erscheinen (V11), aufstellen (V12), donnern (V14), geben (V14), schicken (V15), streuen (V15), verwirren (V15), schicken (V17), fassen (V17), herausziehen (V17)

B: retten/entreißen (V18), war (V19), bringen (V20), befreien (V20), Gefallen haben (V20)

C: behandeln (V21), umkehren (V21), umkehren (V25), gütig erweisen (V26), vollkommen erweisen (V26), rein sein (V27), verdrehen (V27), retten (V28), erniedrigen (V28), glänzen lassen (V29), auskundschaften (V33)

A': machend (V34), stellen (V34), lehrend (V35), spannen (V35), geben (V36), groß machen (V36), weit machen (V37), umgürten (V40), niederdrücken (V40), geben (V41), nicht antworten (V42)

B': retten (V44), behüten (V44)

R2: erhoben (V47), gebend (V48), bringend (V48), hinausbringend (V49), erhöhen (V49), retten/entreißen (V49), machend (V51)

Gott ist mit 54 Verben am tatkräftigsten. Dazu kommt noch das Rettungsverb in V4. So wäre Gott sogar mit 55 Verben im Text aktiv. Das ist trotz der Länge des Textes mit 51 Versen sehr viel, gerade wenn man bedenkt, dass auch einige Nominalsätze im Text gebraucht werden (vgl. V32). So kommt im Durchschnitt auf jeden Vers mindestens eine Handlung Gottes. Auffällig ist auch, dass er wirklich in jedem Teil des Textes aktiv ist und sich seine Handlungen eben nicht nur auf den ersten Teil mit der Theophanieschilderung beschränken.

Nur halb so aktiv ist der Beter mit 26 Verben, bzw. 27, wenn man das »nicht Rutschen der Knöchel« mitzählt. Auffällig ist, dass alle Verben des Sprechens bei ihm sind (sprach, sagte, dreimal rufen, preisen). Diese sind auch ausschließlich in

den beiden Rahmen zu finden. Gott hingegen ist stumm, genauso wie die Feinde/innen, es wird sogar einmal dezidiert erwähnt, dass er nicht antwortet (V42). Der Beter ist in den Teilen A und B nicht aktiv, hier wird er gerettet, ist selbst aber nicht handlungsfähig. Zu eigenen Handlungen wird er erst von Gott ermächtigt, somit ist Teil A' der Teil mit den meisten Verben (10) des Beters.

Die Feinde/innen werden fünfmal aktiv. Dabei ist beachtenswert, dass sie in V18 sowohl durch ein Adjektiv als auch durch ein Verb als stark gekennzeichnet werden. Die feindlichen Mächte der Unterwelt werden durch vier Verben aktiv. Hingegen beschreiben sechs Verben die kosmischen Auswirkungen auf das Kommen Gottes (V8 und V16). Im Teil B' treten die Söhne der Fremde auf. Sie werden viermal (bzw. fünfmal setzt, man sie mit dem Volk in V44 gleich) mit einem Verb verbunden. Alle diese Verben stehen im Kontext der Unterwerfung.

Bezüglich der textlich dargestellten Gewalt lässt sich mit Blick auf die Verben sagen, dass der Beter weitaus gewalttätiger handelt als Gott. Der Mensch wird mit zwölf Gewaltverben in Verbindung gebracht, während Gott nur sechs zugeordnet werden können. Nicht alle dieser sechs Verben sind klare Kriegshandlungen (schicken, lehren, gürteln, geben), sie werden erst durch das Objekt in den Kontext des Kampfes gestellt. Die Verben des Beters sind teilweise sehr gewalttätig. Betrachtet man die Rettungsverben näher, so fällt auf, dass nur Gott rettet, nie aber der Beter. Dreimal rettet Gott mit der Wurzel $\gamma\psi$, nimmt man aber auch alle anderen Verben hinzu, die auf Rettung zielen, so kommt man auf mindestens elf Verben.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die göttliche Gewalt auf Rettung des Beters zielt (viele Rettungsverben), während die menschliche Gewalt die Vernichtung der Feinde/innen zum Ziel hat (viele Vernichtungsverben). Wie schon erwähnt, ist Gott im Text stumm, auch wenn von der Antwort Gottes in V36 gesprochen wird. Der Beter hingegen redet, spricht, ruft und preist. Insgesamt sind ihm sechs Verben der Kommunikation zugeordnet, die jeweils auf Gott gerichtet sind. Im Unterschied zu Gott (V7) hört der Beter aber nicht.

Durch die Verben ergibt sich so ein Kontrastbild zur Körperanalyse. Der Beter hat zwar die handelnden Körperteile, handelt aber weit weniger oft als Gott. Seine Handlungen, sind überwiegend aggressiv. Gott hat zwar viele kommunikative Körperteile, aber außer dem einmaligen Hören tritt er nicht kommunizierend auf. Der Beter hört zwar nicht, aber er spricht sechsmal.

3.4 Raum

In einem ersten Schritt werden die Orte Gottes und die Orte der Menschen sichtbar gemacht, um dann den Fokus auch auf die Bewegungen im Raum zu richten.

3.4.1 Räume Gottes

Gott wird durch einige Metaphern besonders zu Beginn des Textes mit Orten in Beziehung gesetzt. In Vers 2 ist Gott סֹלֶעַ und מְצוּדָה. Auch der Vers 3 bleibt in diesen räumlichen Bildern und bezeichnet ihn als מְשׁוּבָּה, צוּר und מְנוּסָה. Am Ende der Notschilderung des Beters steht das Hören Gottes. Gott wird nicht nur im Raum des Kosmos (Himmel, Heiligtum, ...) geschildert, sondern er selbst wird als Raum wahrgenommen. Die Gottesbezeichnungen sind überwiegend Bilder von »Orten des Schutzes«. Diese Metapher – »Gott als schützender Ort« – ist im Text sehr präsent.

Der hörende Gott wird nicht mit Burg oder Fels in Verbindung gebracht, sondern mit dem Heiligtum (V7). In der Theophanieschilderung ändern sich die Orte Gottes, weg von den kriegerischen Kontexten hin zu mehr kultischen Vorstellungen, aber auch weg von der Erde. Der Ort Gottes ist hier nicht auf Erden, sondern im Himmel. Er steigt von dort herab (V10) bzw. handelt von dort aus (V14). Gottes Rettungshandeln kommt im Text eindeutig von oben. In Vers 17 schickt Gott aus der Höhe (מְרוֹם) und zieht den Beter heraus. Gray¹⁰⁶ betont, dass nicht übersehen werden darf, wie die verschiedenen Metaphern und Raumkonzepte zusammenspielen, einander bedingen oder sich gegenseitig verstärken. Die Darstellung Gottes in den Höhen des Himmels lässt erahnen, dass der Beter auf seinen Höhen auch mit der Gegenwart Gottes rechnen kann. Die Feinde/innen hingegen werden nicht mit der Höhe bzw. Anhöhe verbunden. Zudem möchte ich noch bemerken, dass jede kämpferische Handlung, die göttliche (Himmel), wie die menschliche (Anhöhe), auf einem hohen Ort beginnt.

In der Mitte des Textes in den Versen 32 und 33 werden wieder die Bilder des Anfangs aufgerufen, Gott ist Fels und Zuflucht (צוּר, מְעוּז). Am Ende des Textes wird in V47 die Felsenmetapher erneut verwendet.

Gott wird, grob gesagt, an bzw. durch zwei Orten geschildert: Er ist Fels, Burg, Zuflucht (→ statische Bilder), und er handelt vom Himmel bzw. der Höhe aus (→ dynamische Bilder). Eine Aktivität Gottes wird aber auch mit einem irdischen Ort in Verbindung gebracht und zwar durch »das Hören im Heiligtum«. Daran wird m.E. sichtbar, dass das Heiligtum eine Verbindung zwischen der göttlichen und der irdischen Sphäre schafft. Auch Nielsen weist darauf hin: der Ort Gottes kann nicht festgemacht werden, Gott ist zu groß, um an einem Ort zu sein, »indeed, not even the heavens can contain him«.¹¹⁰⁷ Sie ist der Ansicht, mit dem Ort »Heiligtum« wie auch mit dem Ort »Fels« werde ein ganz bestimmtes Konzept aufgerufen, nämlich das vom Zion, vom Tempel in Jerusalem.¹¹⁰⁸ Die

1106 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

1107 K. Nielsen, *Metaphorical* 2010 (s. Anm. 730) S. 205.

1108 Vgl. K. Nielsen, *Metaphorical* 2010 (s. Anm. 730).

Möglichkeit, den Text so zu lesen, möchte ich nicht bestreiten, glaube aber dennoch, dass das Konzept vom Jerusalemer Tempel nicht primär dahinter steht. Das Wort *הַיְדִיּוֹת* findet sich in den Samuelbüchern nicht so oft, aber es begegnet an wichtigen Stellen, nämlich in 1 Sam 1,9 (Hanna im Heiligtum) und 1 Sam 3,3 (Berufung Samuels). Beide Male ist eindeutig das Heiligtum in Schilo gemeint und nicht der Jerusalemer Tempel, den ja erst Davids Sohn Salomo bauen wird. Durch diese Stichworte werden Beginn und Ende der Samuelbücher verbunden.

3.4.2 Räume des Beters

Der Mensch ist im Einleitungsvers (V1) aus der Handfläche der Feinde/innen und Sauls gerettet worden. Dieses Bild des daraus »Gerettetsein«, beinhaltet aber auch, dass der Beter fest in der Hand seiner Feinde/innen gewesen ist, deren Macht er ausgeliefert war. In der Hand von jemandem sein, ist ein Bild der Enge. Im Weiteren wird sich zeigen, dass Enge und Weite immer wieder eine Rolle spielen werden. In der Notschilderung (V5–6) ist der Beter umzingelt und eingengt von Unheilmächten. Der Vers 5 beschreibt dies vor allem mit Wasserbildern. Er ist in der Scheol (V6), also in der Tiefe, und Todesmächte kreisen ihn ein. Enge und die daraus folgende Bewegungsunfähigkeit können Bilder für Angst sein.¹¹⁰⁹ In Vers 17 wird er von Gott aus seiner Lage gerettet und zwar herausgezogen aus diesen Unheilswässern.

In Vers 20, am Ende der Rettungserzählung, wird der Beter von Gott in die Weite hinausgeführt. Später, in Vers 37 wird die Weite nochmal durch ein anderes Bild beschrieben, nämlich durch die Anhöhe, die einen weiten Blick verschafft.

Die grundsätzliche Bewegung geht bei den Raumbildern des Beters also von der Enge und Tiefe (Scheol) hin zur Weite und Höhe. Sie wird sich auch bei den Bewegungen deutlich zeigen.

Die Gotteswahrnehmung des Beters charakterisiert ihn stark als »Schutzraum« (vgl. V2, V3, V32, V33, V47).

3.4.3 Räume der Feinde/innen

Im Einleitungsvers wird die gebrochene Macht der Feinde/innen durch das Körperbild der Hand geschildert. Sie konnten den Raum des Beters einschränken (ihn in der Hand haben), waren dabei aber letztlich nicht erfolgreich.

Die Feinde/innen werden im dritten großen Teil des Psalms zu Fall gebracht. Sie fallen unter die Füße und werden wie Erdstaub und Straßendreck zertreten. Sie werden zwar in V18 als stark und mächtig geschildert, doch wird dies nie durch eine räumlich erhobene Position ausgedrückt.

1109 Vgl. T. Staubli/S. Schroer, *Menschenbilder* 2014 (s. Anm. 836).

3.4.4 Die Bewegungen im Raum

Die Bewegungen des Rahmens und des ersten Teiles sind von mythischen, kosmischen Räumen und Auf- und Abwärtsbewegungen geprägt. Die Ausgangssituation des Beters ist in der Tiefe der Scheol angesiedelt, und Gott kommt von den himmlischen Höhen, um ihn zu retten. Einzig im Heiligtum, von dem aus Gott hört, wird die irdische Welt angesprochen.

Im dritten Teil werden im Kontrast zum ersten Bewegungen in der irdischen Welt, also auf Erden geschildert.

Mensch

Gray sieht den Beginn von Ps 18 vom Raumkonzept her in »der Höhe«. Erst mit der Notschilderung des Beters wird man in die Tiefe der Scheol entführt.¹¹¹⁰ Grundsätzlich kann ich den Beobachtungen der Raumdynamik zustimmen, wäre selbst jedoch vorsichtiger, da in den Versen 1–4 keine Lexeme vorkommen, die eindeutig auf das »Obensein« hinweisen.

Eine klare Position des Beters im Raum finden wir erst in Vers 4. Da wird die aussichtslose Lage des Menschen in der Tiefe geschildert. Er ist von Todesmächten umgeben, umfassen, und sie treten ihm entgegen, d.h. versperren ihm auf vielfältige Weise den Weg, zur Selbsthilfe. Die erste Raumschilderung enthält keine Bewegung des Menschen, er sitzt sozusagen fest. Eine Veränderung der Lage wird durch einen Hilfeschrei angestrebt. Dies wird allerdings nicht räumlich ausgefaltet.

In der Notschilderung bestätigt sich die Theorie von Han¹¹¹¹, die besagt, dass Machtverlust als Raumverlust wahrgenommen wird. Dieser Raumverlust drückt sich in den Bildern der Enge und Eingeschlossenheit aus sowie der Unmöglichkeit, eigene Handlungen zu setzen.

Gott

Am Beginn des Textes wird Gott durch Raumbilder beschrieben, eine Bewegung im Raum ergibt sich aber erst durch den Hilferuf des Beters, welchen Gott vom Heiligtum aus hört. Dabei ist interessant, dass durch den Ruf des Beters und das Hören Gottes eine weite Strecke überwunden wird, nämlich von der Scheol zum Wohnsitz Gottes. Daraufhin kommt wortwörtlich Bewegung in die Sache. Die Erde bebzt und kündigt so das Kommen Gottes an. Von der bebenden Erde wird unser Blick im zweiten Teil von V8 hinauf in den Himmel gelenkt, um in weiterer Folge schrittweise wieder auf die Erde zurückzukommen. Auch Klingbeil zeigt die räumliche Feinstruktur der Theophanie auf. Dabei bilden die Verse 8 und 16

1110 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

1111 Vgl. B.-C. Han, Macht 2005 (s. Anm. 520).

mit dem Bild der »Grundfesten der Erde« eine Inklusion. Die Lesenden werden vom Text, von den Grundfesten in den Himmel hinaufgeführt, um dann mit Gott gemeinsam wieder herabzusteigen. Mit Vers 9 wird der Blick der Lesenden nach oben gelenkt, das Verb עלה fungiert laut Klingbeil dafür als Marker. In Vers 16 ist Gott vollständig herabgestiegen, und somit ist der räumliche Kreislauf (spatial cycle) vollendet.¹¹¹² Gott steigt in der Theophanieschilderung sozusagen »stufenweise« herab, wie Klingbeil anhand einer Grafik sichtbar macht.

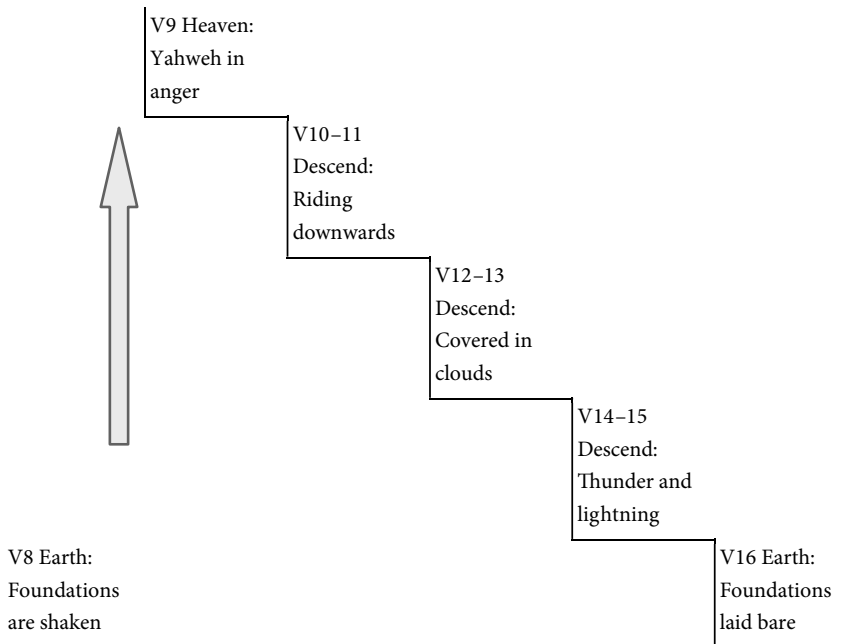


Abbildung 9: Aufbau der Theophanie nach Klingbeil¹¹¹³

Diese räumliche Struktur kann einerseits als literarisches Stilmittel verstanden werden, andererseits aber auch als Teil der Metaphern »Gott des Himmels« und »Gott der Krieger«.¹¹¹⁴

Aufgrund meiner Gliederung, die sich an den Stichworten orientiert, nehme ich Vers 17 zu diesem Abschnitt noch dazu. Dabei ergibt sich eine Rückbewegung, bzw. eine Zusammenfassung des Geschehens. Der Blick der Lesenden wird wieder nach oben gelenkt, Gott fasst den Beter aus der Höhe und zieht ihn aus den Unheilswässern heraus. Das Verb משה bringt die Dynamik »von unten nach

1112 Vgl. M. Klingbeil, Yahweh 1999 (s. Anm. 102).

1113 M. Klingbeil, Yahweh 1999 (s. Anm. 102) S. 70.

1114 Vgl. M. Klingbeil, Yahweh 1999 (s. Anm. 102).

oben« bzw. »aus der Bedrängnis hinaus« zum Ausdruck. Gott ist es auch, der den Beter hinaus in die Weite bringt. Damit ist die Rettungserzählung abgeschlossen.

Dem Kommen und Eingreifen Gottes wird buchstäblich viel Raum gegeben. Gott hört von seinem Heiligtum aus, er kommt und kämpft vom Himmel und rettet aus der Tiefe der Scheol. Gottes Machtraum umfasst alle kosmischen Sphären. Die Theorie von Han¹¹¹⁵, dass sich Macht vor allem als bzw. im Raum zeigt, während Machtverlust mit Raumverlust gleichgesetzt werden kann, lässt sich hier bestätigen. Die Raumbilder beschreiben die umfassende Macht Gottes auf eine Weise, wie wir Menschen Macht wahrnehmen.

In diesem ersten Teil des Psalms wird die Bewegung Gottes von oben nach unten und die Bewegung des Beters durch Gottes Rettungstat von unten nach oben und von der Enge in die Weite sichtbar. Damit sind die kosmischen Bewegungen und der starke Fokus auf die vertikalen Bewegungen abgeschlossen. Im Weiteren werden die Bewegungen irdisch mit einem Fokus auf die horizontale Bewegungslinien stattfinden.

Der zweite große Teil des Textes bringt vor allem Drehbewegungen und Wendungen. Gott ist es, der für den Beter umkehrt (V21 und V25), der Beter wird sich im Gegenzug von den Gesetzen nicht wegdrehen, sondern sie im Blick haben. In V27 erweist sich Gott gegenüber den Verdrehten hart. Die Bewegung des Drehens ist durchwegs negativ konnotiert, die Bewegung des Umkehrens Gottes positiv. Der Beter bewahrt die Wege (22) und hält Gottes Gebote im Blick (23), wodurch das Bild des Gerade-ausgerichtet-Seins bzw. der klaren Fokussierung evoziert wird. Diese Ausgerichtetheit wird positiv gewertet, wegen ihr kehrt auch Gott zugunsten des Beters um. Diese Beobachtungen passen ebenfalls in das Konzept von Han.¹¹¹⁶ Der Beter stellt sich in den Machtraum Gottes und richtet sich nach dessen Willen aus.

In Vers 28 kommt noch einmal die vertikale Linie zum Tragen, indem die Umkehr der Verhältnisse ausgedrückt wird. Gottes Augen sind auf den Hohen – hier wird das Bild evoziert, dass Gott von oben auf die Hohen herabblickt und in einem zweiten Schritt diese erniedrigt. Die Feinde/innen werden indirekt mit den Hohen identifiziert, und so kann der Beter später in V48 auch behaupten, dass Gott es ist, der die Feinde/innen unter ihn niederdrückt. Der Beter wird indirekt mit dem armen Volk identifiziert, also mit jenen, die erhöht und gerettet werden.

Auch diese klare Fokussierung des Beters auf die Macht Gottes passt in das räumliche Machtkonzept von Han. Macht öffnet demnach »einen Raum, in dem eine Handlung erst eine Richtung d.h. einen Sinn erhält [...]«. ¹¹¹⁷ Der Machtraum Gottes gibt den Handlungen des Beters eine klare Richtung, von der er

1115 Vgl. B.-C. Han, *Macht* 2005 (s. Anm. 520).

1116 Vgl. B.-C. Han, *Macht* 2005 (s. Anm. 520).

1117 B.-C. Han, *Macht* 2005 (s. Anm. 520) S. 29.

weder abweicht noch sich wegdreht. Dies zeigt auch die kommunikative Dimension von Macht auf. Sie ist darauf ausgerichtet, sich auf ein bestimmtes Tun hinzubewegen. In unserem Fall sind dies die Gebote und Rechtssätze Gottes, die befolgt werden sollen.

Im dritten Teil des Textes geht es stärker um die horizontale Linie, um die Mobilität des Beters und um den irdischen Raum. Damit steht der dritte Teil im Kontrast zum ersten Teil, bei dem vor allem die vertikalen Bewegungen wichtig waren und kosmische, mythische Räume dominierten. Die Betonung der Mobilität des Beters steht stark im Kontrast mit der Notschilderung zu Beginn des Textes, die ihn als umfangen, umschlungen, in einer ausweglosen Situation beschrieb. Dass der Beter nicht mehr »weglos« ist, sondern wieder »be-weg-lich«, zeigt schon der zweite Abschnitt. In V22 hütet er die Wege Gottes, in V31 ist Gott der Weg, doch schon in V33 geht es um den Weg des Beters, der von Gott ausgekundschaftet wird. Der dritte Teil beginnt mit der Mobilisierung des Beters, seine Füße werden denen von Hirschkühen gleichgemacht, also schnell und gelenkig auch auf unwegsamem Gelände. Er wird auf eine Anhöhe gestellt, hat somit den Überblick (V34), die Schritte werden weit (vgl V20) gemacht, die Knöchel rutschen nicht (V37). Die Mobilisierung geschieht zu einem bestimmten Zweck, nämlich um zu kämpfen (V35) und die Feinde/innen zu verfolgen (V38). Der Beter wird nicht umkehren, bis dieses Ziel erreicht ist. Durch das »nicht Umkehren« wird wieder die starke Fokussierung des Beters herausgestellt und gleichzeitig eine spannungsreiche Verbindung zu Gottes sehr positiv gewertetem Umkehren für den Beter geschaffen.

Mit der Stärkung des Beters kommt gleichzeitig der Fall der Feinde/innen, welcher in einer Bewegung nach unten Ausdruck findet. Die Feinde/innen werden bekämpft, bis sie nicht mehr aufstehen können und unter den Füßen des Beters liegen bleiben. Die Füße, die in V34 von Gott beweglich und stark gemacht wurden, zertreten nun die Feinde/innen. In V40 wird wiederum, nun konkretisiert auf den Beter hin, die Verkehrung der Verhältnisse ausgedrückt, wie in V28. Die Aufstehenden werden von Gott unter den Beter niedergedrückt. Hier haben wir eine Stichwortverbindung zu V39 (קוּם). Den Feind/inn/en wird als Ort Erdstaub und Straßendreck zugeordnet, also ganz unten, unter den Füßen (vgl. V39), und dort werden sie zertreten und zermalmt. Durch diese Verben und den Ausdruck »unter den Füßen« werden Bilder der Enge und der damit verbundenen Ausweglosigkeit und Zerstörung aufgerufen. Der Beter wird in die Weite geführt (V20, V37), für die Feinde/innen wird es eng.

Auch auf diesen Teil lässt sich die Theorie der Machtwahrnehmung von Han¹¹¹⁸ anwenden. Der Beter wird von der Enge der Machtlosigkeit im ersten Teil nun im Machtraum Gottes beweglich gemacht. Es gibt keine vergleichbar großen

1118 Vgl. B.-C. Han, *Macht* 2005 (s. Anm. 520).

Raumschilderungen wie in der Theophanieschilderung (ganzer Kosmos), aber durch verschiedene Bilder (Füße wie Hirschkuh, Anhöhe, weite Schritte, ...) und Verben (verfolgen, umsehen, ...) wird in diesem Teil eine Bewegung im Raum, in der Landschaft beschrieben. Der Beter bewegt sich im Raum, schafft aber selbst keine eigene Machtsphäre, sondern handelt durch die Ermächtigung Gottes. Die Gewalt, die er gegen die Feinde/innen anwendet, schafft kein eigenes Machtfeld, sondern bleibt etwas Punktuell. Die Gewalt wird nicht durch Raumbilder beschrieben, sondern trifft stakkatoartig. Die Punktualität wird durch die vielen, knapp aufeinander folgenden, teilweise sehr drastischen Verben dargestellt. Dabei beziehe ich mich vor allem auf die Verse 38–39 und 43. Die Feinde/innen erfahren ihren Machtverlust durch Raumverlust, sie werden in die Enge getrieben und fallen unter die gewalttätigen Füße des Beters. Gewalt kann raumgreifend sein, aber nicht raumschaffend, wie Han in seiner These betont. Somit bleibt der eigentlich Mächtige in diesem Text Gott und nicht der Mensch. Der Beter kann sich nur erfolgreich im Machtfeld Gottes bewegen, wenn er sich nach dessen Machtstruktur (Gebote Gottes), wie im mittleren Teil beschrieben, ausrichtet.

Im Schussteil V47–51 der Rahmung finden sich Raumbilder, die das Geschehen des Psalms zusammenfassen und die horizontalen Bewegungen wieder stärker betonen. So wird Gott als »hoch erhoben« (V37) gepriesen, der Völker dem Beter unterwarf (V48) und ihn erhöhte (V49). Das Erhöhen wird mit zwei Wurzeln ausgedrückt, die wiederum Verbindungen in den Text schaffen. Die Wurzel קום baut eine Brücke zu den Versen 39 und 40, die Wurzel רום zu den Versen 17 und 28. Auch das Verb יצא, das die horizontale Bewegung in diesen Abschnitt bringt (herausbringen aus den Feinden V48) schafft eine Verbindung zu V20, dem Abschluss der Rettungsschilderung.

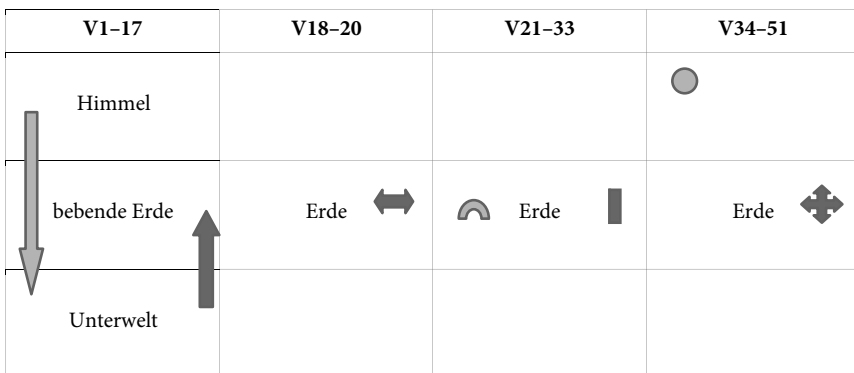


Abbildung 10: Raumdynamik in 2 Sam 22

Wie in diesem Kapitel hinreichend gezeigt wurde, passt die textlich dargestellte Machtwahrnehmung zu der Theorie von Han. Macht wird räumlich konzipiert, während Gewalt ein punktuelles Ereignis ist. Macht gibt anderen Richtung bzw. eine Ausrichtung vor. Auch diese Form der Ausrichtung an der Macht und dem Willen Gottes konnte durch die Bilder des Wege-Bewahrens, nicht Wegdrehens und den Blick auf seine Gebote Richtens ausgedrückt werden.

3.5 Zeit

Konkrete Zeitangaben fehlen im Text fast völlig. Es gibt nur drei Zeitangaben, die gerade aus diesem Grund umso bemerkenswerter sind und die eigentlich eine Kurzzusammenfassung des Textes geben könnten. Es gibt den Tag des Unglücks (V19), den Tag der Rettung (V1) und die Ewigkeit der Huld Gottes (V51). Konkrete Zeitpunkte oder Dauer spielen kaum eine Rolle, dennoch ist der Aspekt der Zeit, des geregelten Nacheinanders, wichtig, wenn wie in unserem Fall eine Geschichte erzählt wird.

Die ersten Verse (V1–4) geben die vertrauensvolle Perspektive nach der Rettung wieder, Not und Rettung werden sozusagen im Rückblick berichtet. Mit V5 startet die eigentliche Erzählung mit der Notschilderung. Die Bedrängnis des Beters wird vergleichsweise kurz dargestellt, nämlich in zwei (oder drei) Versen. In V7 kommt es schon zum Hilfeschrei und ab V8 wird die Reaktion Gottes erzählt. Zwei (oder drei) Verse der Notschilderung erscheinen in einem Psalm mit 51 Versen sehr kurz. Meines Erachtens zeigt dies, dass nicht die Not das Wesentliche ist, von dem berichtet werden soll, sondern die Macht Gottes, die Rettung und der Sieg über die Feinde/innen. Das Kommen Gottes wird in acht (neun) Versen ausgemalt und die Rettung in drei. Kurt Marti¹¹¹⁹ weist darauf hin, dass es auffällig ist, wie ereignishaft das Kommen Gottes beschrieben wird. Dadurch wird m. E. deutlich, dass Gott in die Geschichte, in das zeitliche Kontinuum eingreift. Der Mittelteil des Textes schafft eine Pause in der Erzählung, indem er über Gottes gerechtes Handeln und die Rechtschaffenheit des Beters berichtet. Die Verse 34–46 erzählen vom siegreichen Feldzug und der Machtergreifung des Beters. Als rahmende Zusammenfassung sind die Verse 47–51 gestaltet.

Wie viel Erzählzeit in ein Thema investiert wird, zeigt auch auf, wie wichtig dieses für den Gesamtzusammenhang ist. Die für »Zeit und Gewalt« relevanten Textstellen sind m. E. jene der Erzählung im engeren Sinn (V5–20 und V34–46). Die Rahmung und die Reflexion der Gerechtigkeit in der Mitte stehen im Fol-

1119 Vgl. K. Marti, *Die Psalmen Davids. Annäherungen* (Radius-Bücher), Stuttgart 1991.

gendem nicht im Fokus, auch wenn diese Teile natürlich für den Gesamtzusammenhang wichtig sind.

Sofsky¹¹²⁰ folgend ist die Zeit bzw. ihre Wahrnehmung ein Schlüssel zum Verständnis von Gewalt, indem es die Sozialformen von Gewalttätigkeit verstehen hilft.

Es fällt schwer, den kurzen Abschnitt der Notschilderung des Beters einer von Sofsky beschriebenen Gewaltzeit zuzuordnen, da es kein Nacheinander in der Darstellung gibt. Diese Beobachtung aber ist gleichsam schon eine wichtige Wahrnehmung zur Gewaltzeit. Es wird keine Folge von Gewalttaten berichtet, sondern ein Zustand höchster Bedrohung. Die Struktur des »Nacheinander unterbrechen« würde zum Anschlag passen, der durch die Plötzlichkeit die zeitliche Orientierung in Angst auflöst. Weiters passt die Todespanik, die Sofsky im Zusammenhang mit der Hetzjagd beschreibt, zu der lähmenden Jetztzeit.

Die Schilderung von Gottes Kommen und seinem Rettungshandeln in den Versen 8–20 ist im Unterschied zur Not des Beters geprägt von einem Nacheinander. Damit meine ich nicht so sehr, dass es einen strengen Handlungsablauf gäbe, der anders nicht erfolgen könnte. Einige Verse könnten wahrscheinlich vertauscht werden, und es käme trotzdem immer noch ein verständlicher Text dabei heraus. Es geht auch darum, dass es ein Nacheinander der Wahrnehmungen gibt. Wir sehen hier das Kommen Gottes aus der Opferperspektive, welches aus der Panik, die nur lähmende Gegenwart kennt, wieder Hoffnung schöpft und das Nacheinander des göttlichen Eingreifens wahrnimmt. Das Beben wird gespürt, Rauch eventuell gerochen, Feuer und Wolken gesehen und das Donnern gehört.

Opferzeit und Täterzeit sind unterschiedlich, wie Sofsky stets betont. Hier wird uns nicht die Perspektive Gottes, der zum Täter gegen die Feinde/innen wird, geschildert, sondern die des Beters, der aus der lähmenden Angst erwacht und seine Rettung kommen sieht.

Der dritte Teil des Textes enthält meiner Ansicht nach die Dynamik der Hetzjagd. War der erste Teil des Textes von der Opferperspektive geprägt, so wird nun die Täterwahrnehmung maßgeblich. Wie im Kapitel zur Raumdynamik ausgeführt, beginnt dieser Teil mit der Mobilisierung des Beters. Die Selbstwahrnehmung ändert sich vom unterdrückten Opfer zum gerechtfertigten Menschen (V21–33) und weiter zum sich stark fühlenden Kämpfer. Der Beter wird mobilisiert, erhält den Überblick (V34), wird zum Kampf gerüstet und gebildet (V35) und weiter mobilisiert. Nach dieser Beschreibung des schnellen kriegerischen Unterwegsseins erfahren wir Zweck und Ziel: die Feinde/innen verfolgen und vernichten. Dies Vernichtung wird mit einer ungeheuren Vehemenz geschildert, die Gewaltverben trommeln geradezu auf uns ein: verfolgen, vertilgen, nicht umkehren,

1120 Vgl. W. Sofsky, Traktat 1996 (s. Anm. 513). und vgl. W. Sofsky, Gewaltzeit 1997 (s. Anm. 515).

fertigmachen (zweimal), zerschlagen, nicht aufstehen, unter Füße fallen. Der Vorteil der Täter bei der Hetzjagd liegt in der Dynamik der sich immer mehr erhöhenden Geschwindigkeit und der sich steigernden Brutalität. Sofsky meint sogar, dass der soziale Prozess der Jagd absolute Gewalt freisetzen kann. Sind die Opfer erreicht, gibt es keine Gnade und keine Reflexion, sondern nur noch die Entladung der sich im Prozess der Jagd gesteigerten Gewalt. Die Beschreibung der Verse 38–39 und 43 kommt einer solchen unkontrollierten Entladung gleich.

Wie durch dieses Kapitel gezeigt werden soll, decken sich tatsächliche Zeitwahrnehmungen der Opfer und Täter/innen von Gewalt mit (zumindest einem großen Teil) der textlich geschilderten.

3.6 Rechtfertigungsstrategien der menschlichen und göttlichen Gewalt

Nach dem Schema der W-Fragen nach Imbusch¹¹²¹ behandelt dieses Kapitel nun die Frage nach dem »Warum, Wozu und Weshalb«. Die Gründe von Gewalt handlungen machen oft den Unterschied, ob diese als legitim oder illegitim angesehen wird. Auch die Tatsache, wer Gewalt ausübt, macht einen großen Unterschied, für die Akzeptanz. So wird eine Verkehrsstrafe, wie Tedeschi¹¹²² anführt, der Polizei oder eines/r Richter/in als legitim anerkannt, die eigenmächtige Bestrafung eines/r Verkehrssünder/in durch eine/n andere/n Verkehrsteilnehmer/in würde illegitim erfahren werden, auch wenn die Motive des Polizei und des/der Verkehrsteilnehmers/in die gleichen sind. Die Theorie des sozialen Interaktionismus unterscheidet deswegen nicht zwischen legitimer und illegitimer Gewaltanwendung, da die Unterscheidung sehr subjektiv bzw. je nach Gesellschaft unterschiedlich ist und die Motive oft dieselben sind.¹¹²³ Auch wenn ich dieser Beobachtung grundsätzlich zustimme, ist für mich doch auch die Frage nach der Legitimität interessant. Dies im Wissen darum, dass es subjektiv sehr unterschiedlich ist, welche textlich dargestellte Gewalt als gerecht und welche als ungerecht eingestuft wird. Die persönlichen Vorentscheidungen in Bezug auf Gewalt und in Bezug auf den Text spielen dabei eine wichtige Rolle.

Lamnek¹¹²⁴ weist auf eine weitere durchaus wichtige Differenzierung hin, nämlich die zwischen Motiv zur Tat und Rechtfertigung der Tat. Die Rechtfertigung geschieht in der Regel nach der Tat und hat das Ziel, den Täter oder die Täterin in einem guten Licht darzustellen.

1121 Vgl. P. Imbusch, *Gewaltbegriff* 2002 (s. Anm. 413).

1122 Vgl. J. Tedeschi, *Sozialpsychologie* 2002 (s. Anm. 460).

1123 Vgl. J. Tedeschi, *Sozialpsychologie* 2002 (s. Anm. 460).

1124 Vgl. S. Lamnek, *Individuelle* 2002 (s. Anm. 456).

Wichtige Unterscheidungen in Bezug auf die Begründung von Gewalt sind:

Wer übt Gewalt aus – Welche Instanz?

Bewertung: legitim – illegitim

Motive – Rechtfertigungen

Diesen Differenzierungen wird nun in Bezug auf 2 Sam 22 nachgegangen.

3.6.1 Gott

Wenn Gott Gewalt ausübt, handelt die höchste menschlich vorstellbare Instanz. Das bedeutet nicht, dass göttliche Gewalt unhinterfragt bliebe. Gerade in der westlichen Welt wird diese Gewalt umso mehr hinterfragt, da wir (mittlerweile) vom einem die Liebe betonenden Gottesbild geprägt sind und von Gott daher erwarten, andere Problemlösungsstrategien anzuwenden. Auch wenn göttliche Gewalt durchaus angefragt wird, erkennt man ihr doch oft aufgrund der Instanz Legitimität zu. Tut man dies nicht, bleibt nur der Protest bzw. das Ablehnen der Texte, denn es gibt keine Instanz, die über die Legitimität oder Illegitimität göttlicher Gewalt entscheiden könnte. Der Text hinterfragt die göttliche Gewaltanwendung nicht. Darum steht die göttliche Gewalt unter keinem Rechtfertigungsdruck. Gottes Gewalt im Text wird durch viele verschiedene Verben als Rettergewalt positiv charakterisiert. Gott rettet den Beter aus der Gewalt der Feinde/innen. Diese Tat wird somit als Hilfe für jemanden gewertet, der hilflos geworden ist. Die dargestellte Gewalt Gottes gegen die Feinde/innen wird vom Text als legitime Hilfestellung skizziert. Das Motiv für die göttliche Gewalttat ist nach der Differenzierung von Lamnek¹¹²⁵ ein kommunikatives. Gott macht seine eigene Parteilichkeit für den Beter sichtbar und gebraucht Gewalt als Konfliktlösungsstrategie. Diese eindeutige Option für den Beter wird auch durch die Emotionalität Gottes im Kommen zur Rettung sichtbar. Diese wird durch Körperbilder (Nase, Mund) und »feurige« Sprachbilder (entflammen, Rauch, Kohlenlglut, ...) ausgedrückt.

Die Rechtfertigungsstrategie der göttlichen Gewalt ist schwerer zu fassen bzw. eher implizit vorhanden. Gott rechtfertigt sich nicht direkt, aber im Reflexionsteil des Textes wird das göttliche Handeln erklärt. Es ist feindlich nur denen gegenüber, die sich als feindlich erweisen (Vgl. V26–28). Somit sind die Feinde/innen einerseits selbst an ihrer Lage schuld, denn Gott gibt jedem das Seine. Andererseits beruft man sich durch den Tun-Ergehen-Zusammenhang implizit auf eine »höhere Gerechtigkeit«. Diese zu garantieren ist Aufgabe Gottes, worauf auch V48 anspielt. Hier heißt es, dass Gott dem Beter Vergeltung gegeben hat. Diese ist nicht wie das deutsche Wort Rache bloß negativ bzw. emotional zu deuten, sondern meint einen Ausgleich des Unrechts, sodass wieder ein

1125 Vgl. S. Lamnek, Individuelle 2002 (s. Anm. 456).

Gleichgewicht des Rechts entsteht. Staubli/Schroer¹¹²⁶ streichen auch heraus, dass Rache bzw. Vergeltung als Institution Schutz vor Gewaltwillkür bedeutete.

3.6.2 Mensch

Aus dem Kontext der Samuelbücher ist bekannt, dass David, der Sänger des Liedes, König ist. Diese Tatsache wird im Text nicht thematisiert. Würde man den Psalm aus dem Kontext reißen und den ersten und letzten Vers wegstreichen, könnte es die Erfahrung eines jeden Menschen bzw. irgendeiner/es Held/in/en sein, die im Lied besungen wird. Der Text ist aber bewusst in diesen Kontext gestellt worden. Demnach sollte die Tatsache, dass dies alles von David gesagt wurde, der als König über Israel herrschte, damit auch richterliche Funktionen ausübte und oberster Heerführer war, nicht ignoriert werden. Für die Geschichte, die der Psalm erzählt, dürfte diese Tatsache aber nicht im Zentrum stehen.

Für den König ist es im Alten Orient legitim bzw. sogar gefordert, Kriege zu führen und die Feinde/innen endgültig zu vernichten. Ist der König in der Lage Eroberungskriege zu führen und fremde Stämme oder Völker zu unterwerfen (vgl. V44–46), wird dies besonders positiv anerkannt. Insofern ist die Gewalt des Beters als König legitim. Wie Tedeschi aber richtig betont, sind die Vorstellungen von Legitimität stark gesellschaftsbedingt bzw. auch zeitbedingt. Heute würde man ein solches Vorgehen eines Staatsoberhauptes als illegitim einstufen bzw. würde es intensiver Begründung und Rechtfertigung bedürfen.

Die (um zu-) Motive des Beters sind kommunikativ. Es ist eine Konfliktlösungsstrategie, um die eigene Position zu stärken. Bei den Weil-Motiven liegt einerseits die Selbstverteidigung vor. Diese ist aber, betrachtet man den Verlauf des Textes genau, nicht nötig, da Gott den Beter bereits gerettet hat (V18–20). Der Beter befindet sich zu Beginn seiner Gewalt schon in Sicherheit und vergilt den Feind/inn/en. Betrachtet man die Teile A und A' als die zweimalige Erzählung eines Geschehens, so ist selbst dann die Ausgangssituation in V34 keine, die der Selbstverteidigung bedarf, sondern sie ist auf Angriff angelegt. Das Weil-Motiv der Selbstverteidigung wird als Rechtfertigung der menschlichen Gewalt suggeriert, greift aber nicht, da die Gewalt des Menschen keine Verteidigungsgewalt ist, sondern Angriffsgewalt. Die Rettung aus der Gefahr hat bereits Gott übernommen.

Der Teil C erklärt einerseits, warum der Beter von Gott gerettet wurde, andererseits wird er zur Rechtfertigung der Gewalt des Beters. Die Rettung des Beters zeigt seine Legitimität an, diese wirkt auch, vor allem durch Gottes Beihilfe bei seinem Tun, auf seine Handlungen in den Teilen A' und B'. Kegler führt

1126 Vgl. T. Staubli/S. Schroer, *Menschenbilder* 2014 (s. Anm. 836).

2 Sam 22 als Beispiel an, dass David seine Gewalt religiös legitimiert sah und Gewalt als Ausdruck des »Mit-Seins« Gottes verherrlichte.¹¹²⁷

Der Reflexionsteil des Textes betont die Rechtschaffenheit und das gute Leben des Täters David. Die eher allgemeinen Verweise auf alle Rechtssprüche und Gesetze Gottes sind für Kwakkel Hinweis dafür, dass auf keinen speziellen Fall oder Lebensbereich angezielt werden, sondern sehr generell die Lauterkeit des Beters festgestellt werden soll.¹¹²⁸ Diese Strategie der Rechtfertigung ist auch von Straftäter/innen bekannt. Es wird ganz allgemein auf den grundsätzlich guten Lebensstil verwiesen, ohne die (im Detail doch nicht ganz so guten) konkreten Handlungen anzusprechen. Die Gewalttat wird so zum einmaligen »Ausrutscher« in einem ansonsten vorbildhaften Leben. In eine ähnliche Richtung laufen auch die Strategien der »Legendenbildung«. Lamnek¹¹²⁹ zeigt auf, dass bei diesen stark subjektiv gedeuteten Erzählungen die Gewalttat einerseits heruntergespielt wird, die Täter/innen als große Held/inn/en erscheinen und oft männlichem Imponiergehabe entsprochen wird. Eine gewisse Legendenhaftigkeit kann auch 2 Sam 22 zugesprochen werden. Der Beter erscheint in überaus gutem Licht, als der direkt von Gott ermächtigte und trainierte Held.

Durch die Betonung der Rechtschaffenheit des Beters wird im Text jeder Zweifel an der Legitimität der Taten im Keim erstickt. Weiters wird eine höhere, ausgleichende Gerechtigkeit ins Spiel gebracht (jedem das Seine) und den Opfern die Verantwortung für die Gewalt gegeben. Durch die Verse 26–28, die den Tun-Ergehen-Zusammenhang betonen, wird suggeriert, dass die Feinde/innen an ihrer Vernichtung selbst schuld sind und der Beter »eigentlich nur« im Auftrag Gottes handelt. Es muss aber auch klargestellt werden, dass der Beter von Gott keinen Auftrag diesbezüglich bekommen hat. Genauso augenfällig ist es, dass Gott es ist, der den Beter zu einem Krieger ausrüstet und ermächtigt und der Gewalt nicht Einhalt gebietet. Weiters wird im Alten Orient häufig ein Zusammenhang zwischen der Rechtschaffenheit des Königs und seinen Siegen hergestellt. So meint auch Jungbluth: »Der kriegerische Erfolg des Königs hängt nach der Darstellung der Texte in der Regel davon ab, ob er und das Volk ›JHWHtreu‹ handeln oder nicht.«¹¹³⁰ Dieser Zusammenhang wird durch 2 Sam 22 gestärkt.

Möglicherweise kann man auch die Identitätsmotivation nach Tedeschi¹¹³¹ annehmen. Hinter diesem Motiv steht der Wunsch, die eigene Identität zu schützen und im Gegenüber des Anderen zu stärken. Wird die eigene Identität angegriffen, kommt es sofort zum Gegenangriff, um das Gesicht zu wahren. Dieses Motiv lässt sich meiner Ansicht nach nicht an konkreten Versen fest-

1127 Vgl. J. Kessler, Gewaltverherrlichung 2004 (s. Anm. 24).

1128 Vgl. G. Kwakkel, Righteousness 2002 (s. Anm. 672).

1129 Vgl. S. Lamnek, Individuelle 2002 (s. Anm. 456).

1130 R. Jungbluth, Himmel 2011 (s. Anm. 35) S. 93.

1131 Vgl. J. Tedeschi, Sozialpsychologie 2002 (s. Anm. 460).

machen. Doch die Tendenz des Textes, die sehr stark an der Person des Beters hängt und nicht etwa an der Rettung des Volkes, würde eine solche Deutung zulassen.

Wie auch Lamnek¹¹³² betont, lassen sich Rechtfertigungsstrategien nicht klar kategorisieren, sondern mischen sich bzw. treten in verschiedenen Ausformungen auf. So ist auch die Rechtfertigung der Gewalt des Menschen ein Gemisch aus verschiedenen Aspekten. An dieser Stelle soll noch einmal darauf hingewiesen werden, dass die Frage nach der Rechtfertigung der Gewalt des Königs gegen die Feinde/innen keine altorientalische ist, sondern von mir bzw. von der heutigen westlichen Gesellschaft an den Text herangetragen wird. Für altorientalische Vorstellungen war es die Pflicht des Königs Kriege zu führen, Feinde zu vernichten und möglichst auch neue Stämme oder Völker zu unterwerfen.

3.6.3 Feinde/innen

Über die Feinde/innen erfahren wir vom Text her nur sehr wenig. Sie dürften mächtig sein (V18), aber keine vom Beter anerkannte Autorität. Ihre nicht näher beschriebene Gewalt wird vom Beter als illegitim erfahren. Welche Gewalt ausgeübt wird, welche Umstände dazu führten, welche Motive die Feinde/innen dazu brachten, erfahren wir vom Text nicht. An dieser Stelle könnte man versuchen, aus den Samuelbüchern Informationen zu bekommen, doch würde dies nicht sehr hilfreich sein, da der Text im Bezug auf die Feinde/innen sehr allgemein gehalten ist und sich kaum eine spezielle Situation festmachen lässt. Nicht nur die Motive zu Gewalt, auch deren Rechtfertigung lässt sich durch den Text nicht rekonstruieren. Der Fokus liegt nicht auf der Gewalt der Feinde/innen und deren bösen Taten, sondern auf deren Überwindung und Vernichtung.

Der Fokus auf Rechtfertigungsstrategien, der in diesem Kapitel gelegt wurde, ist nicht dem Text selbst zu eigen, sondern eine Perspektive, die sich durch meine Fragestellung und die Theorien aus der Soziologie ergeben hat. Rechtfertigung von Gewalt hat eine negative Konnotation. Gewalt wird als etwas Schlechtes gesehen, welche nur in bestimmten Fällen auch als gerecht gelten kann. Der Reflexionsteil des Textes denkt anders. In diesem Teil wird positiv die Rechtschaffenheit des Beters und die Gerechtigkeit Gottes herausgestellt. Dass diese Gerechtigkeit durch Gewalt hergestellt wird, wird zwar nicht verschwiegen, ist aber auch nicht im Fokus. Der Text hat kein besonderes Interesse an der Rechtfertigung der Vernichtung der Feinde/innen. Es gibt anscheinend keinen Bedarf, die Vernichtung durch Gott oder den Beter zu begründen. Die Rolle der Feinde/innen ist es, überwunden zu werden.

1132 Vgl. S. Lamnek, *Individuelle* 2002 (s. Anm. 456).

3.7 Gottesbilder – göttliche Gewalt

Gott ist, gleichermaßen wie der Beter, der zentrale Akteur des Textes. Im Folgenden wird die textliche Darstellung Gottes fokussiert. Dabei geht es sowohl um die Bezeichnungen Gottes als auch um die Rollen, die er durch seine Handlungen einnimmt. In einem zweiten Schritt soll auch nochmals die Darstellung der göttlichen Gewalt thematisiert werden.

3.7.1 Personale und apersonale Gottesbilder in 2 Sam 22

Gott wird im Text als El (4-mal), Elohim (6-mal) bezeichnet, aber auch mit Namen JHWH genannt (18-mal). Ein einziges Mal kommt die Gottesbezeichnung Eljon (עֲלִיּוֹן) vor (vgl. V14). Bemerkenswert ist, dass die Bezeichnung El gehäuft in den drei Versen 31–33 vorkommt, die eine poetische Einheit bilden. An drei von den vier Stellen steht El mit dem Artikel. Neben den üblichen Gottesbezeichnungen wird er aber auch noch mit verschiedenen Sprachbildern und Rollen benannt. Folgende Bilder/Bezeichnungen werden für Gott in 2 Sam 22 verwendet:

Fels (עֶלֶף), Burg, Retter (מַפְלֵיטִי), Fels (צוּר), Schild, Horn, Feste, Zuflucht/Fluchttort (מְנוּחָה), Retter (מוֹשִׁיעַ), Stütze, Leuchte, Zuflucht (מְנוּחָה).

Öfter als einmal werden die Bilder Fels (5-mal – 1 + 4), Schild (2-mal), Zuflucht (2-mal – 1 + 1), Retter (2-mal – 1 + 1) gebraucht.

Bei den beiden Listen der Gottesbezeichnungen fällt auf, dass personale Bilder kaum vorhanden sind. Die apersonalen Gottesbilder überwiegen stark (13 : 2), ihnen werden aber keine Verben zugeordnet. Gott als Fels werden beispielsweise keine Verben zugeordnet. Nielsen¹¹³³ suggeriert durch die Textarbeit an Dtn 32, dass es üblich ist, dass die apersonalen Metaphern mit Verben verknüpft sind, die normalerweise mit Personen assoziiert werden – z. B.: der Fels zeugt (Dtn 32,18). Dieses Phänomen lässt sich in 2 Sam 22 nicht beobachten. Als personales bzw. relationales Bild wird nur das Bild des Retters in V2 und V3 angeboten. Indirekt lassen sich durch die Handlungen Gottes und seine Darstellungsweise weitere Bilder und Rollen für ihn finden. Diese indirekten Gottesbilder wären: Retter, Richter, Gesetzgeber, Trainer, Kamerad im Kampf, Helfer, Licht, Krieger, Himmelsgottheit, Sturmgott, Donnergott, Blitzgott. Zudem wird Gott als einmalig (V32), dunkel-undurchsichtig (V12), feurig (V8–9) und zornig (V8f, V16) beschrieben. Die Liste der indirekten Gottesbilder ließe sich gewiss noch um weitere ergänzen.

Allgemein kann gesagt werden, dass der Text 2 Sam 22 viele apersonale Gottesbilder verwendet und diese auch sehr statisch gebraucht sind (mein Fels,

1133 Vgl. K. Nielsen, *Metaphors* 2005 (s. Anm. 732).

meine Burg, ...). Gott wird nie als König, Hirt, Vater, Krieger, Schöpfer, Richter, ... bezeichnet, nur zweimal als Retter. Darüber hinaus wird aber viel über Gott erzählt. Das geschieht meist auch mit großer Dynamik. Gott wird im Text nicht generell statisch geschildert, sondern eigentlich (siehe Verbverteilung) sehr aktiv. Gott kommt, um den Beter zu retten und die ganze Welt gerät in Bewegung. Stolz weist darauf hin, dass, obwohl Gottes Kommen in der Theophanieschilderung mit vielen Bildern beschrieben wird und es sowohl visuelle als auch akustische Eindrücke gibt, er selbst doch in der Dunkelheit verborgen bleibt (vgl. V12). Tatsächlich sichtbar werden nur die »Attribute« Gottes, die Auswirkungen seiner Taten, nicht er selbst.¹¹³⁴ Die Theophanieschilderung ist ein Ausdruck von Gottes Kriegs- und Rettermacht, sein Eingreifen lässt die ganze Welt beben. Wie Klingbeil¹¹³⁵ in seinen Studien hinweist, wird er uns als »Gott des Himmels« und als »Kriegsgott« vorgestellt. Diese beiden Metaphern überschneiden sich in 2 Sam 22. Die direkten Gottesbezeichnungen bleiben aber überwiegend apersonal und auf den Kontext Kampf und Rettung fokussiert.

Die apersonalen Metaphern des »sicheren Ortes« überwiegen im Text. Eine Wortfeldanalyse zeigt die Häufigkeit der einzelnen Bilder »des sicheren Ortes« bzw. »der Burg« und ihre Verwendung für Gott in der hebräischen Bibel.

Gott wird zwar oft mit einem »Ort der Sicherheit« in Verbindung gebracht, allerdings nie mit Palast (אַרְמֹן), Bergfeste (מִצְדָּה) oder Schloss (בֵּיתָה). Es geht also nicht um den Aspekt des Reichtums bzw. der Repräsentation der Macht, sondern das Bild »Gott ist Burg« zielt auf die Wehrhaftigkeit und Sicherheit, also durchaus den militärischen Aspekt.

Gott ist siebenmal in der Bibel Burg und hat damit, verglichen mit der Häufigkeit des Wortes, einen hohen Bedeutungsanteil (7 von 17). Allein vom Begriff Feste (מִשְׁבֵּט) wird diese Verteilung noch übertroffen. »Feste« ist relativ häufig, und vor allem wird der Begriff fast ausschließlich für Gott verwendet. Von den 16 Vorkommen des Wortes, wird es in 13 Fällen für Gott gebraucht. Deutlich an der Spitze der Gottesbezeichnungen im Themenfeld »sicherer Ort« ist der Fels צוּר. In 2 Sam 22 ist »Gott als sicherer Ort« stark vertreten. Alle Bezeichnungen kommen vor, mit Ausnahme des Turmes.

Gott als Fels ist eine wichtige Kategorie. Nielsen untersucht die Fels-Metapher in Dtn 32 und 2 Sam 22 näher und macht am Ende des Artikels auch noch einen Ausblick in das Neue Testament. Da in der biblischen Theologie meist nur die personalen Sprachbilder für Gott ausführlich behandelt werden, widmet sie sich explizit einem apersonalen. In Dtn 32,4 wird Gott sowohl als Fels als auch als handelnde Person dargestellt. Diese beiden Bilder fordern die Lesenden heraus. Eine ähnliche Kombination bietet Dtn 32,18. Auch hier finden wir einerseits das

1134 Vgl. F. Stolz, Buch 1981 (s. Anm. 682).

1135 Vgl. M. Klingbeil, Yahweh 1999 (s. Anm. 102).

statische, auf Überzeitlichkeit gehende Bild des Felsens und das dynamische, personale Bild des Zeugens. Die Fels-Metapher wird immer wieder mit personalen Bildern kombiniert.

Nielsen stellt fest, dass der Gebrauch dieser Metapher nicht zufällig ist, und sieht in 2 Sam 22 ein Aufgreifen der Zionstradition. Ihrer Ansicht nach sieht der Beter JHWH als König auf dem Zion.¹¹³⁶ Diese Interpretation ist grundsätzlich möglich, doch schließe ich mich ihr nicht an. Ich bin der Meinung, dass das Bild des Felsens auch jenseits der Zionstheologie ihren Platz hat. Da dieser Text sowie auch der Text von Dtn 32 in der biblisch dargestellten Geschichte ihren Platz vor dem Tempelbau erhalten haben und es in den Texten auch keine weiteren expliziteren Hinweise auf eine Zionstradition gibt, werde ich die Felsenmetapher allgemein betrachten. Im Kontext scheint mir die Bedeutung des Felsens als »sicherer Ort« und »Aussichtspunkt« schlüssiger, als Hinweise auf den Tempel. Sehr wohl ist mir aber bewusst, dass dieses Bild später natürlich eine wichtige Rolle in der Zionstradition spielt und sich auch im Neuen Testament weiterentwickelt.

Am Beispiel Ps 18,2–4, einer geradezu typischen Anrede Gottes in Psalmen, zeigt Nielsen,¹¹³⁷ dass Gott gleichzeitig personal und apersonal beschrieben wird. In der biblischen Tradition und mehr noch in unserem heutigen Sprachgebrauch sind personale Metaphern von Gott dominant. Sie geben eine Relation, eine Beziehung wieder. Aus diesen Beziehungsbildern ergibt sich laut Nielsen aber auch ein großer Teil unserer theologischen Probleme, denn Gott wird beschrieben wie eine Person, die wir für etwas verantwortlich machen können. Gott als Fels ist im Gegensatz dazu inaktiv, ein Fels ist einfach da und kann nicht befragt oder zur Verantwortung gezogen werden. Die Tatsache, dass Gott sowohl personal als auch apersonal beschrieben wird, soll in uns die Erkenntnis wachhalten, dass Gottes Handeln nicht beurteilt werden kann wie das Tun eines Menschen. Gott ist eben nicht einfach nur personal, er ist auch wie die Elemente, wie ein Fels oder wie ein Schild. Diese apersonalen Metaphern sprengen unsere oft sehr engen Vorstellungen von Gott.¹¹³⁸ Dieser Sachverhalt ist m. E. sehr wichtig. Gerade im Bezug auf göttliche Gewalt ist es bemerkenswert, dass im Psalm viele apersonale Bilder gebraucht werden, welche gerade die Andersheit Gottes betonen. Gott ist der ganz Andere, dessen Tun und Handeln wir nicht hinterfragen können bzw. der sich nicht vor uns verantworten muss. Nielsen ist aber auch der Ansicht, dass apersonale Metaphern einer personalen Wurzelmetapher zugeordnet werden können. Als Beispiel dafür nennt sie Gott als König, als »root metaphor«.¹¹³⁹ Diese personale Grundmetapher schließt apersonale Metaphern

1136 Vgl. K. Nielsen, *Metaphors* 2005 (s. Anm. 732).

1137 Vgl. K. Nielsen, *The Variety of Metaphors about God in the Psalter Deconstruction and Reconstruction?*, in: *SJOT* 16 (2010) 151–159.

1138 Vgl. Nielsen, *Variety* 2010 (s. Anm. 1137).

1139 Vgl. K. Nielsen, *Metaphors* 2005 (s. Anm. 732).

nicht aus, wie Gott als Feuer oder Fels. »These impersonal metaphors are in dialogue with the root metaphor or with the personal metaphors and they are able to deconstruct our tendency to forget that personal metaphors actually are metaphors and that they are not to be read literally.«¹¹⁴⁰ Apersonale Metaphern erinnern uns daran, Gott nicht als eine Person oder gar einen Menschen zu denken, sondern wahrzunehmen, dass Gott der »ganz Andere« ist (vgl. Ex 20,4).

Gott wird stark mit Orten des Schutzes in Verbindung gebracht. Die Beschreibung seines Kommens und Handelns zeigt ihn als Krieger, der zur Rettung des Beters auszieht und kämpft. Im mittleren Teil des Textes, im großen Themenbereich der Gerechtigkeit, wird stärker die Relationalität ausgedrückt. Gott erweist sich den Guten als gut. Der letzte Teil bringt Gott den Krieger, Mitkämpfer und militärischen Trainer. Im Psalm dominieren die apersonalen Bilder, besonders in der Gottesbezeichnung. Dies ist eine biblische Form mit der Frage nach göttlicher Gewalt umzugehen. Gott wird betont als der »ganz Andere« beschrieben, der nicht mit den menschlichen Kategorien der Verantwortbarkeit gefasst werden kann, sondern gerade über diesen Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens steht.

3.7.2 Göttliche Gewalt

Die Analyse von Kumpmann zeigt, dass die Gewaltverben im Psalter stets Personen als Objekt haben, keine Abstrakta. Aus diesem Grund wirkt die Gewalttätigkeit Gottes sehr konkret und ist möglicherweise genau deshalb für Lesende heute besonders auffällig.¹¹⁴¹ Grundsätzlich ist die Vorstellung von Gott als Kriegsherrn alt und lässt sich auch in der altorientalischen Umwelt nachweisen. Die biblischen Textstellen zeigen, dass der Krieg in den Machtbereich Gottes gehört und zwar jeder Krieg, ob er nun rettend für das Volk Israel ist oder Gott sich fremder Völker bedient, um es zu bestrafen. So ist auch der König in der altorientalischen Vorstellung ein Werkzeug Gottes, um Kriege zu führen. Dieses Konzept finden wir auch in den Samuelbüchern, wenn beispielsweise in 1 Sam 25,28 Abigail bezeugt, dass David JHWHs Kriege führt. Die Verbindung der beiden Bilder »Gott der Krieger« und »Gott der König« dürfte jünger sein als »Gott als Krieger« bzw. lässt sich explizit nur schwer finden.¹¹⁴² Auch in 2 Sam 22 wird das Königtum Gottes nur implizit thematisiert. Jungbluth zieht aus der Analyse von mehreren Texten den Schluss, dass die Metapher Gottes als Krieger ein Bereich der Gottes-Königsvorstellung ist.¹¹⁴³ Klingbeil beschäftigt sich mit der

1140 K. Nielsen, *Metaphors* 2005 (s. Anm. 732) S. 263.

1141 Vgl. C. Kumpmann, *Schöpfen* 2016 (s. Anm. 40).

1142 Vgl. R. Jungbluth, *Himmel* 2011 (s. Anm. 35).

1143 Vgl. R. Jungbluth, *Himmel* 2011 (s. Anm. 35).

Theophanie in Ps 18 und kommt zu dem Schluss, dass sich hier die Metaphern »Gott ist Krieger« und »Gott des Himmels« überschneiden.¹¹⁴⁴ Es wird sichtbar, dass sich Metaphern nicht scharf trennen lassen, sondern sich immer wieder fließende Übergänge oder Überschneidungen in der Bildwelt ergeben.

Klingbeil verschafft sich einen großen Überblick über die Gottesmetaphern im Buch der Psalmen. Dabei clustert er grob nach Bildern bzw. dahinterliegenden Vorstellungen. Bei den Metaphern, die er dem Bild »Gott des Himmels« zuordnet, wird 15-mal Psalm 18 (Theophanie) angeführt. Von den 45 Sprachbildern, die er »Gott des Himmels« zuordnet, finden sich 15, also ein Drittel, in Ps 18,1–15 wieder. Meiner Ansicht nach ist das ein beachtliches Verhältnis. Dem Bild »Gott der Krieger« ordnet er nur zwei Verse aus Ps 18 zu, nämlich jene, in denen vom Schild die Rede ist (V3 und V31). Die konkrete Zusammenordnung der »Submetapher« kann angefragt werden. So erachte ich Gott auf dem Kriegswagen fahrend bzw. Pfeile schießend, den Beter ausrüstend, den Nacken der Feinde/innen gebend durchaus auch der Metapher »Gott ist Krieger« zugehörig. Beachtenswert ist auch die Erkenntnis Klingbeils, dass fast ein Drittel (29%) der Bilder für Gott auf Körpermetaphern entfällt. Gerade bei den Körperbildern ist aber auch zu fragen, welche Funktion sie haben bzw. welches Bild sie verstärken. Nach Klingbeils Untersuchungen findet sich das Bild Gottes als Krieger vor allem in den ersten beiden Psalmenbüchern, nur im Ps 76 im dritten Buch und in den letzten beiden gar nicht mehr. Die Bilder zu »Gott des Himmels« finden sich in allen Teilen des Psalters, wobei sie sukzessive weniger werden (38 Metaphern im ersten, 8 im letzten). Zum Zusammenhang der beiden Bilder meint Klingbeil: »Both metaphors are predominant in the first two books of the Hebrew psalter [...]«. ¹¹⁴⁵ Kumpmann hinterfragt die Abnahme der Gewalttätigkeit Gottes im Verlauf der fünf Psalmenbücher. Sie listet alle Gewalthandlungen Gottes auf und kommt zu dem Ergebnis, dass sich, gemessen an der Anzahl der Psalmen, keine Tendenzen innerhalb des Psalters feststellen lassen.¹¹⁴⁶

Auch Gray weist darauf hin, dass »Gott als Krieger« in Psalm 18 eine große Rolle spielt, wenn gleich es nicht die einzig wichtige Metapher ist. Sie meint, dass man nur allzu leicht übersieht, dass Gott auch in seiner Richterfunktion sehr präsent ist. Die Beschreibungen der Theophanie mit dem Beben der Erde (V8), mit Rauch und Feuer (V9), den glühenden Kohlen (V13) und dem Donner (V14) sind oft auch eng mit dem Konzept der göttlichen Gerechtigkeit verbunden. Zudem darf natürlich nicht der Mittelteil des Psalms übersehen werden, der sich um die Gerechtigkeit Gottes und die Gerechtigkeit des Beters dreht. Diese Gerechtigkeit wird zwar nicht in kosmischen Bildern beschrieben, sondern in ir-

1144 Vgl. M. Klingbeil, *Yahweh* 1999 (s. Anm. 102).

1145 M. Klingbeil, *Yahweh* 1999 (s. Anm. 102) S. 37.

1146 Vgl. C. Kumpmann, *Schöpfen* 2016 (s. Anm. 40).

dischen. Damit wird gezeigt, dass Recht und Gerechtigkeit Gottes die Welt der Menschen durchdringt und eng mit dem Tun des Königs verbunden ist. Auch die eher ungewöhnliche Formulierung *מְרִיבֵי עָמִי* in V44 ruft Assoziationen zu Gericht und Rechtsstreit hervor. Gray kommt zu dem Schluss, dass die vom König unternommenen Kämpfe als Rechtsstreite gesehen werden können, in denen Gott die Rolle des Richters innehat.¹¹⁴⁷

3.7.3 Göttliche Gewalt in der Textdynamik von 2 Sam 22

Gott lässt sich aber nicht nur durch die konkreten Bezeichnungen charakterisieren, sondern auch durch seine Handlungen. Diese rufen manchmal eher allgemeine (z. B. Retter), manchmal aber auch sehr konkrete Bilder wach. Unter diesen sind viele, die Gott in verschiedenen Facetten als Krieger zeigen. »God as the warrior fighting from heaven remains one of the less comfortable Gottesbilder regarded from a modern theological perspective.«¹¹⁴⁸ Genau diese Bildern stehen im Folgenden im Fokus.

In Vers 9 wird Gott beschrieben, als sei er ein »feuerspeiender Drache«. Die Bilder drücken Gottes Zorn und zugleich seine Gefährlichkeit aus. Ein Gott, der als entflammt beschrieben wird, aus dessen Nase Rauch quillt, aus dessen Mund Feuer kommt, ist unheimlich und furchteinflößend. Dieser gefährliche Gott kommt nicht zu Fuß, sondern laut V11 mit seinem Kriegswagen. Der Wagen wird auch nicht von einem gewöhnlichen Tier gezogen, sondern von einem wiederum furchterregenden Cherub. In Vers 15 kommt es zum Angriff. Gott schickt Pfeile, er wird als Bogenschütze dargestellt und löst durch seine Pfeile und den Blitz Verwirrung aus. Diese Metapher gibt es im Alten Orient nicht nur als Sprachbild, sondern auch als ikonographische Darstellung. Wettergottheiten werden oftmals als vom Himmel kommend und Pfeile schießend dargestellt. Das wohl prominenteste Beispiel ist der Gott Assur. Ein Bildausschnitt zeigt die Gottheit mit schussbarem Bogen. Sie unterstützt damit den König bei der Kriegsführung. Auch wenn einige altorientalische Darstellungen zu den Sprachbildern gefunden werden können, es bleiben doch auch viele Bilder ohne ikonographische Beschreibung. So fehlen Darstellungen von den »erbelebenden Grundfesten«, dem Glanz vor Gott, der Dunkelheit unter seinen Füßen, Hagel und Kohle usw. Einerseits ist dies sicher der Schwierigkeit, dynamische Prozesse im Bild zu fassen, geschuldet, andererseits können darin auch spezifisch biblische Gottesvorstellungen gesehen werden.¹¹⁴⁹

1147 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

1148 M. Klingbeil, Yahweh 1999 (s. Anm. 102) S. 309.

1149 Vgl. M. Klingbeil, Yahweh 1999 (s. Anm. 102).

Im nächsten Vers werden die Bilder des Zornes durch das göttliche »Wut-schnauben« wieder aufgegriffen. Gott entblößt dadurch die Grundfesten der Welt (vgl. V16). Das Verb »entblößen« גלה entstammt dem Kontext von Demütigung und Vergewaltigung, beschreibt also durchaus Gewalt, die im Krieg bzw. in dessen Umfeld vorkam. Im ersten Teil (A), Gottes Kommen zum Kampf, wird durch kosmische Bilder die Macht seiner Kriegsgewalt beschrieben. Gott wird als gefährlich, wild und furchteinflößend dargestellt. Dieses Gottesbild kann Angst machen. Darauf reagiert der Teil C, die Reflexion über Rechtschaffenheit. Hier wird klargestellt, dass sich Gott den guten Menschen anders zeigt, nämlich gut. Gott zeigt sich nur seinen (und denen seines Königs/Volkes) Feind/inn/en feindlich. In diesem Teil wird Gott als gerecht, vollkommen und einzigartig charakterisiert. Im Bezug auf den Beter wird er aber auch als »Mit-Kämpfer« gesehen (vgl. V30) und als Kundschafter (V33), der den Weg erkundet und sichert.

Im dritten Teil des Textes (A', B') steht der Beter im Mittelpunkt des Interesses. Gott kommt als Bestärker und Ermächtiger des Beters vor. In Vers 35 ist Gott der Trainer oder militärische Ausbilder des Beters. Er lehrt die Kunst der Kriegsführung und des Kampfes. Im zweiten Halbvers erscheint er dann neben dem Beter, den Bogen mit ihm niederdrückend. Gott wurde bereits in V15 als Bogenschütze dargestellt, nun wird dieses Bild mit dem des Beters verbunden. Wie im Teil A von Gottes Bewegung die Rede war (vgl. V10–11), so ist hier die Rede von der Unterstützung Gottes, bei der Mobilität des Beters. Gott weitet (Schnelligkeit) und sichert (Festigkeit) seine Schritte (vgl. V34, V37). Gott erscheint auch (zwar immer klar metaphorisch) als Ausrüster des Beters. Er gibt ihm den Schild der Rettung (V36) und gürtet ihn mit Kraft (V40). Damit erscheint er in der Funktion eines »Knappen«, der dem Krieger beim Anlegen der Rüstung hilft und die Waffen reicht. Gott gibt dem Beter aber nicht nur den Schild, sondern auch den Nacken der Feinde/innen (V41) und die Herrschaft über die Völker (V48). Der Beter ist kriegerisch mit großer Gewaltbereitschaft aktiv, doch scheint es, dass den Sieg doch Gott erringt und dem Beter schenkt.

Die Perspektiven auf Gott wechseln während des Psalms. Der erste Teil stellt ihn als furchteinflößenden Krieger vor, der zweite beruhigt sozusagen die Lesenden, dass Gott nur zu denen, die ihm feind sind, sich so verhält. Dieser Textabschnitt betont die Gerechtigkeit Gottes und die Verhältnismäßigkeit seiner Handlungen. Er ist kein willkürlicher Gott, sondern er garantiert den Tun-Ergehen-Zusammenhang und rettet. Im letzten Teil des Liedes ist Gott Mitkämpfer des Menschen. Er bildet den Menschen aus, rüstet ihn, ermächtigt ihn und kämpft letztlich auch für ihn, sodass er die Feinde/innen vernichten und die Völker beherrschen kann.

Wissend, dass Gott zur Rettung des Beters kommt, sieht man sich in der Theophanieschilderung doch einem wilden, kriegerischen Gott mit umfassender

Macht gegenüber. Dieses Gottesbild kann für Lesende erschreckend wirken, gerade wenn man durch einen »Gott ist nur Liebe«-Glauben geprägt ist. Im letzten Teil hat man diesen Gott als Partner an seiner Seite. Die Macht, die im ersten Teil eine beängstigende Wirkung hat, wird im letzten Teil des Psalms zur »Waffe« des Beters. Wie man an diesem letzten Aspekt sehen kann, sind Gottesbild und Menschenbild in diesem Psalm eng verknüpft.

3.8 Menschenbilder – menschliche Gewalt

Kriege zu führen ist nicht unbedingt eine Grundaufgabe eines Menschen, aber sehr wohl eine Kernaufgabe des Königs. 1 Sam 8,19f greift dieses Konzept auch auf. Das Volk wünscht sich einen König, damit er zwei Dinge für es tut: richten und Kriege führen. David ist schon Krieger bevor er noch zum König wird. Möglicherweise ist dies auch ein Hinweis auf seine Eignung für dieses Amt. Dabei ist aber auch schon in den Erzählungen immer wieder die Rede davon, dass David seine Siege durch die Hilfe Gottes erringt. JHWH ist der Kriegsgott.¹¹⁵⁰ Diese Linie wird in 2 Sam 22 fortgeführt. Gott ist der eigentliche Krieger. Durch seine Unterstützung wird auch der Beter zum Krieger und erlangt Macht. Dabei ist auffallend, dass der Beter weitaus aggressiver durchgreift und eindeutiger Gewalt anwendet als Gott. Doch wird vom Text immer wieder betont, dass es Gott ist, der das lyrische-Ich zu seinen Handlungen ermächtigt. Der Text zeichnet einen Menschen, der – gerettet von Gewalt – selbst zu einem Menschen der Gewalt wird.

3.8.1 Direkte Charakterisierung des Beters

Während Gott mit verschiedenen Bildern bezeichnet wird, sind die direkten Bezeichnungen des Beters eher rar. Der Beter wird in V1 als David vorgestellt. Lesende kennen David von den Samuelbüchern bereits als (Ex-)Bandenanführer, erfolgreichen Kämpfer und König. Die Worte »König« und »Gesalbter« finden sich erst in Vers 51. Dennoch ist die Königswürde des Beters mitzulesen, auch wenn sie bis zum dritten Teil des Textes kaum eine Rolle spielt. In Vers 44 wird der Beter als »Kopf von Nationen« bezeichnet. Alle direkten Bezeichnungen zielen auf die Rolle des Herrschers, die der Beter innehat. Gott wurde durch verschiedenste Bezeichnungen beschrieben (Retter, Fels, Schild, ...); derartige direkte Bezeichnungen oder klare Rollenbenennungen sind beim Beter rar (nur König, Gesalbter, Kopf von Nationen). Dabei fällt besonders auf, dass nie apersonale Bezeichnungen gewählt werden. Der Beter ist in 2 Sam 22 nie Fels, Schild oder Burg. Er wird auch nicht personal als Held, Krieger, Richter oder Gerechter

1150 Vgl. R. Jungbluth, Himmel 2011 (s. Anm. 35).

benannt. Diese Rollen kommen ihm aufgrund von Beschreibungen zu. Beispielsweise wird der Beter in den Versen 21–25 als gerecht und rein dargestellt. Er ist auch ein Hüter der Wege JHWHs (V22). Weitaus mehr Informationen über den Beter erhalten wir auf indirektem Weg durch die Erzählung.

3.8.2 Indirekte Charakterisierung des Beters

Ganz zu Beginn des Textes wird das lyrische-Ich vorgestellt: »David sprach zu JHWH«. Daraufhin folgt der Inhalt der Kommunikation mit Gott. Der Mensch wird in dem Text immer wieder (sechsmal) als kommunizierend beschrieben, er spricht, sagt, ruft und lobt. Jede einzelne Kommunikation richtet sich an Gott, keine einzige auf jemand anderen. Daraus kann abgeleitet werden, dass der Beter eine enge Beziehung zu Gott pflegt. Er ruft zu ihm, Gott hört (V7), reagiert darauf (V8ff) und antwortet (V36) ihm.

In der ersten Rahmung (R1) wird der Beter vor allem über seine Notsituation beschrieben. Es ist ein Mensch in Bedrängnis, in Todesängsten, mit einem Fuß schon in der Scheol stehend, der zu Gott ruft. Der Mensch wird gerade zu Beginn des Textes über seine Ohnmacht charakterisiert. Auch bei der Rettung wird noch einmal betont, dass der Beter schwach war bzw. seine Feinde/innen zu stark für ihn sind (V18). Der Beter ist ohne Gott schwach und ohnmächtig seinen Feind/inn/en gegenüber, mit Gott ändert sich seine Situation schlagartig.

In Teil C wird der Beter vor allem über sein gerechtes Tun, seine Reinheit (V21–25) und seine Schuldlosigkeit (V24) beschrieben.

Im dritten großen Abschnitt des Textes steht nun der Mensch mehr im Vordergrund. Mit zehn Verben ist der Beter in Teil A' besonders aktiv. Jedes einzelne Verb drückt die Gewalt des Beters aus. Das lyrische-Ich ist in diesem Abschnitt also nicht nur besonders aktiv, sondern vor allem besonders gewalttätig. Wurde zu Beginn des Textes der Beter in seiner Schwäche dargestellt, ist er nun mit Gottes Unterstützung zu einem starken Krieger geworden. Der Beistand Gottes ist es, der die Machtverhältnisse zugunsten des Beters ändert bzw. den Beter bemächtigt, dies zu tun. Die Vernichtung der Feinde/innen schafft der Beter nicht aus eigener Kraft, sondern durch die Unterstützung Gottes. Er ist es, der David bzw. das lyrische-Ich ausrüstet und befähigt, als Krieger aufzutreten und den Sieg über die Feinde/innen und in weiterer Folge (B') über fremde Völker zu erlangen. Der Mensch ist gewalttätig, mächtig aber ist Gott (vgl. Beobachtungen zu Raum und Macht). Der ganze Abschnitt B' zeichnet den Beter als erfolgreichen und brutalen Krieger, der gegen seine Feinde/innen vorgeht und nicht aufhört, ehe alle besiegt sind. Für die Mobilität (V34, V37), Kraft (V40), Ausrüstung (V35, V36, V40) und Kampfkunst (V35) ist Gottes Hilfe nötig. Das menschlichen Tun ist hier eng mit dem göttlichen Wirken verbunden.

In Teil B', der Schilderung des Sieges bzw. der Herrschaft des Menschen, ist dieser weit weniger aktiv als zuvor. Lediglich ein Verb wird ihm zugesprochen (vgl. V44 »nicht kennen«) und auch dieses ist keine aktive Handlung. Ansonsten werden die Rettung und Bewahrung durch Gott geschildert und die Unterwerfungsgesten der Söhne der Fremde. Der Beter wird als Herrscher beschrieben, dem alle Völker gehorchen (V45), und die sich mit dem Sack gürten, um ihn milde zu stimmen (V46). Der Beter wird zudem als Haupt von Gott bewahrt. Auch in R2 (Rahmung) werden die Bilder des herrschenden Menschen weitergeführt, aber nicht ohne die Rolle Gottes wiederum zu betonen. Gott unterwarf für den Beter die Völker und erhöhte ihn. Die Veränderung der Machtverhältnisse, die vor allem Gott bewirkt und garantiert, wird durch Raumbilder dargestellt (vgl. V48, V49). War der Mensch in Teil A' Krieger, so wird er in V44 als Herrscher über die zuvor besiegten Feinde/innen und sogar fremde Völker dargestellt. Am Schluss wird nochmals der Name des Beters eingespielt und dessen Rolle als Gesalbter und König betont.

3.8.3 Menschliche Gewalt und ihre textliche Darstellung

Nicht nur der Name David bietet eine Klammer um den Text, auch die Formulierung der »Rettung vor Gewalt« (V3, V49). Am Ende des Liedes sagt der Beter, dass er durch Gott von dem Mann der Gewalttaten gerettet wurde (V49). Die Verse zuvor (V38ff) charakterisieren den Beter allerdings selbst als sehr gewalttätig. Diese Gewalt scheint nicht nur von Gott gebilligt, sondern sogar unterstützt. »Der krasseste Fall eines grausamen Gewalttäters, der unter Gottes Schutz steht, ist wohl David.«¹¹⁵¹

Zu Beginn des Textes leidet der Beter selbst unter Gewalt. Diese wird mit kosmischen Todesbildern beschrieben. Dabei bleibt es sehr unkonkret, welcher Art von Gewalt das lyrische-Ich ausgesetzt ist. Der Text stellt nur dar, dass es sich um eine ernsthafte Bedrohung handelt, die den Beter schon in der Scheol gefangen erscheinen lässt. Gott rettet den Beter aus dieser Gewalterfahrung. Damit ist der Beter in Sicherheit, und eigentlich könnte der Psalm an diesem Punkt enden. Im Teil A' befähigt Gott den Beter, selbst gegen seine Feinde/innen vorzugehen. Der Beter wird mobilisiert, bestärkt und ausgerüstet, um dann ein regelrechtes »Massaker« anzurichten. Die zehn Verben des Beters in Teil A' sind ausnahmslos Ausdruck seiner Gewalt. Es wird teils mit brutalen Bildern die vollständige Vernichtung der Feinde/innen erzählt. Dabei sind drei Verse besonders durch ihre Dichte an Gewalt herausstechend. Die Verse 38, 39 und 43 drücken stakkatoartig die Brutalität des Beters aus. Die Verse haben je vier bzw.

1151 K.-S. Krieger, *Gewalt in der Bibel. Eine Überprüfung unseres Gottesbildes* (Münsterschwarzacher Kleinschriften Bd. 134), Münsterschwarzach '2002 S. 28.

V43 drei Verben, wodurch die Intensität der Gewalt auch sprachlich betont wird. Während Gottes Gewalt zum Teil durch »Allerweltsverben« (vgl. Pfeile schicken in V15) ausgedrückt wurde, werden beim Menschen eindeutiger Worte gebraucht. Die menschliche Gewalt ist geballter und eindeutiger als die göttliche. Obwohl zu Beginn der Gewaltschilderungen der Gebrauch des Bogens steht (V35), bei dem Gott den Beter unterstützt, folgt im weiteren Verlauf viel Gewalt mit den Füßen. Einerseits fallen die Feinde/innen unter die Füße des Beters, andererseits werden in Vers 43 viele Verben des Tretens verwendet. Man könnte nun argumentieren, dies sei ein Hinweis darauf, dass diese Handlungen nicht von Gott unterstützt würden. Doch scheint mir dies der Textdynamik nicht zu entsprechen, zudem Gott ja auch die Füße des Beters mehrmals mobilisiert (V34, V37) und ihnen Raum (= Macht) schafft. Das Antun der Gewalt wird sehr körperlich geschildert, mit Händen (V35), aber vor allem auch mit Füßen.

3.8.4 Charakterisierung der Feinde/innen und Völker

Die Feinde/innen werden kaum näher beschrieben. Der Text erzählt nicht, worin ihr feindliches Verhalten besteht oder warum sie gegen den Beter sind. Die Gruppe der »Feinde« wird fünfmal (V1, V18, V38, V41, V49) im Text erwähnt, zweimal davon gemeinsam mit den Hassenden (V18, V41).

Direkt werden sie lediglich als stark, nämlich zu stark für den Beter charakterisiert (vgl. V18). Auch Vers 1 berichtet, dass die Feinde/innen Macht über den Beter hatten, bevor ihn Gott aus deren Hand gerettet hatte. Sie werden also lediglich über ihre Macht charakterisiert, die sie im Verlauf des Textes verlieren. Von ihrer Position, den Beter in der Hand zu haben (V1), kommen sie in die missliche Lage, dem Beter unter die Füße zu fallen (V39) und ihren Nacken preiszugeben (V41). Bemerkenswert ist, dass sie nirgends im Psalm durch böse Taten charakterisiert werden, wie etwa Lügen oder frevelhaftes Handeln.

Sie werden durch die Verwendung des Verbs קדק in V19 mit den Chaosmächten, den Wasserbildern von V5–6 in Verbindung gebracht. Der Beter wird sechsmal kommunizierend beschrieben. Im Gegensatz dazu kommunizieren die Feinde/innen nie. Anders als in Ps 18 wird auch in V42 kein Verb der Kommunikation verwendet, sondern lediglich ein »Ausschauhalten« nach Rettung beschrieben. Hier kann, wie Satterthwaite¹¹⁵² aufzeigt, davon ausgegangen werden, dass die Feinde/innen auch Isrealit/inn/en waren, da sie offenbar auch nach JHWH Ausschau hielten.

Die Gruppen der Völker (עַם), Nationen (גוֹי) und Söhne der Fremde (בְּנֵי נֹכַר) kommen nur in Teil B' und R2 vor (mit Ausnahme V28, allgemeine Aussage). Sie werden als Größen beschrieben, die vom Beter unterworfen und beherrscht

1152 Vgl. P. E. Satterthwaite, David 1995 (s. Anm. 742).

werden, wobei der Beter gerade in diesem Abschnitt sehr passiv ist. Es scheint, als ob die Gewalt- und Machtschilderung von Teil A' so imposant war, dass die Völker sich voller Angst ergeben und wie nach einer Belagerung sich unterwürfig zeigen, um den Herrscher milde zu stimmen. Sie dienen, gehorchen, sind von der Belagerung abgemagert und gürten sich mit dem Sackgewand. Die Rolle der Gruppe der Völker im Text ist die des Unterwerfens und des Beherrschtwerdens.

Im Allgemeinen kann zum Menschenbild in diesem Text gesagt werden, dass das Thema Macht, bzw. gesellschaftliche Position eine große Rolle spielt. Das Verhältnis des Beters zu den Feindinn/en bzw. zu den Völkern wird über diese Kategorien beschrieben. Es geht darum, wer in wessen Hand ist, wer unter wessen Füßen liegt, wer gegen wen aufsteht bzw. erniedrigt wird und wer auf wen hören muss bzw. wer von Gott gehört wird. Dieses Verhältnis wird mehrmals mit Raummetaphern des »Oben« und »Unten« ausgedrückt (vgl. V39, V40, V45, V49, bzw. auch V28).

Weiters ist auffällig, dass im Text keine Mit-Menschen oder Mitstreiter des lyrischen-Ich vorgestellt werden. Der Beter scheint alleine zu sein, die Feinde/innen stehen ihm gegenüber und Gott steht hinter ihm und stärkt ihn und kämpft für und mit ihm. Es gibt eine klare Linie von Gott zum Beter, alle anderen Menschen sind entweder Feinde/innen und werden vernichtet, oder Völker (Nationen und Söhne der Fremde), die vom Beter unterworfen und beherrscht werden. Das Volk Israel tritt als Größe, die mit oder für den König kämpft, nicht auf. Auch gibt es keinen Lobaufruf an eine Gemeinde oder das Volk. Der Beter hat keine Mit-Menschen, aber dafür einen Mit-Gott. Alle anderen menschlichen Gruppen werden beherrscht oder vernichtet. Dadurch wird der Beter betont herausgestellt.

3.9 Zusammenwirken Gott – Mensch

Gott und Beter wirken in der Erzählung dieses Liedes eng zusammen. Diese Tatsache ist wohl unbestritten. Wie diese Zusammenarbeit aber konkret aussieht, wie eng sie tatsächlich ist, wird im Folgenden näher behandelt. Dabei werde ich in einem Drei-Schritt vorgehen. Zuerst rufe ich die Gesamtgliederung in Erinnerung und stelle die Stichwortverknüpfungen im Text gesammelt dar. In einem zweiten Schritt hebe ich einige lexematische Verknüpfungen heraus und versuche konkrete Verse miteinander in Beziehung zu bringen. Dann möchte ich auf der inhaltlichen Ebene die Zusammenarbeit von göttlichem und menschlichem Krieger thematisieren.

3.9.1 Gliederung und Stichwortverknüpfungen

Wie im Durchgang durch den Text aufgewiesen, gibt es zahlreiche lexematische Verknüpfungen im Psalm. Manche Begriffe kommen nur in einem bestimmten Teil vor, wie beispielsweise die »Himmel«, die »Wasser« oder die »Grundfesten« nur im Teil A (V8–17) oder der »Weg« nur im Teil C (V21–33). Viele der Stichworte schaffen aber ein feines Gewebe durch den ganzen Text und so Verbindungen zwischen den einzelnen Teilen. Noll bezeichnet die thematischen und narrativen Verwebungen als »quilt like patches«¹¹⁵³. Die folgenden Beobachtungen beruhen auf meiner Textgliederung.

| | | | |
|--|--------|--------|--------|
| Einleitung (Anrede und Notschilderung) | V1–7 | (7) | Rahmen |
| Gottes Kommen zum Kampf | V8–17 | (10) | A |
| göttl. Rettung | V18–20 | (3) | B |
| Rechtfertigung | V21–33 | (10+3) | C |
| Kommen zum Kampf (Mensch) | V34–43 | (10) | A' |
| menschl. Rettung | V44–46 | (3) | B' |
| Schluss (Anrede und Lob) | V47–51 | (5) | Rahmen |

Die Feinde/innen und Hassenden kommen beispielsweise in Teil A und C gar nicht vor. Sie sind Teil der menschlichen Welt und nicht der göttlichen (Teil A) oder der Reflexion über den göttlichen Beistand (Teil C).

Zwischen den Teilen B und B' gibt es ebenfalls keine Verbindungen. Es wird also lexematisch kein Zusammenhang zwischen Gottes Sieg (Rettung des Menschen) und dem Sieg des Menschen (Unterwerfung der Völker) hergestellt. Die beiden Siegesdarstellungen sind vollkommen unterschiedlich.

Durch verschiedene Worte verknüpft sind die Teile A', also der menschliche Kampf und die Rechtfertigung des Menschen in Teil C (V21–30). Die Rechtfertigung und Gerechtigkeit des Beters wird also auch lexematisch mit seiner Ausrüstung zum Kampf und seiner Bestärkung durch Gott in Verbindung gebracht.

Bemerkenswert ist, dass der Teil B', der menschliche Sieg, nur mit der Rechtfertigung des Menschen (C, V21–30) und mit den beiden Rahmenteilern verbunden ist. Daraus folgt auch, dass sich keine Stichwortverbindungen zwischen A', dem Kampf des Menschen und dessen Sieg finden. Der Sieg ergibt sich demnach nicht aus einem guten Kampf, sondern beides, Kampf wie auch Sieg sind von der Gerechtigkeit des Menschen abhängig.

Der Theophanieteil, das Ausziehen Gottes zum Kampf ist mit der Rechtfertigung des Menschen (C, V21–30) und dem Kampf des Menschen (A') gekoppelt.

1153 K. L. Noll, *Faces* 1997 (s. Anm. 706) S. 143.

Gott zieht aus zum Kampf für den Beter und zu seiner Befähigung, die Feinde/innen zu vernichten, wenn dieser gerecht ist.

Die Wurzel ψ , die im Text relativ häufig vorkommt (sechsmal), wird interessanterweise trotz der Rettungsbilder weder im Teil A noch im Teil B verwendet. Die Wurzel findet sich im Rahmen, in C und in A'. Der Beter erlebt Gott als Retter (ψ) und bekommt von ihm den Schild der Rettung (V35), doch von Gott wird in diesem Text nie ausgesagt, dass er (ψ) rettet.

Der Rahmenteil am Ende des Textes (V47–51) fungiert als großes Finale. In diesen fünf Versen finden sich Stichworte aus allen Teilen des Textes.

3.9.2 Zusammenspiele auf Wort- bzw. Versebene

Meine Textgliederung macht die parallele Gestaltung von göttlichem und menschlichem Handeln bereits sichtbar. Auf Wortebene bzw. Ebene der Metapher gibt es einige sehr konkrete Verbindungen bzw. auch Details, die möglicherweise bewusst unterschiedlich gestaltet sind.

Gottes Ausziehen zum Kampf wird mit Bildern des Zornes, der entbrannten Nase (V8, 9, 16) geschildert. Gott ist persönlich und emotional involviert und ergreift bewusst Partei für den Beter. Die Schilderungen des Beters sind von keinen Bildern der Emotion begleitet. Man könnte sagen, seine Gewalt ist »kaltblütig«. Gottes Gewalt rettet den Beter aus einer akuten Notsituation, während die Gewalt des Beters gegen die Feinde/innen gut vorbereitet und geplant ist. Sie ist in der textlichen Darstellung keine Verteidigung, sondern Angriff.

In Teil A wankt die Erde, in Teil A' werden die Feinde/innen wie Erde zerrieben. Der Beter ist vor allem mit seinen Füßen gewalttätig (vgl. Verben V39, V43). Die »Füße« sind der einzige Körperteil, der im Text sowohl Gott als auch dem Beter zugesprochen wird. Unter den Füßen Gottes befindet sich eine Wolke (V10), unter die Füße des Beters fallen seine Feinde/innen (V39).

Das Kommen Gottes wird mit kosmischen Bildern geschildert, die gesamte Welt scheint in Bewegung zu sein. Ein besonders markantes Bild ist sein Fahren auf dem Kriegswagen, vor dem als »Zugtier« ein Cherub gespannt ist (V11). Das Ausziehen zur Schlacht des Beters ist im Kontrast dazu gar nicht imposant. Es gibt keine Beschreibung, wie die Umgebung bzw. die Feinde/innen darauf reagieren. Der Beter ist auch nicht mit einem Streitwagen unterwegs, sondern zu Fuß (V34, V37), also als einfacher, gerüsteter Fußsoldat. Diese beiden Bilder stehen einander gegenüber, Gott übermächtig dargestellt, der sogar ein so mächtiges Wesen wie einen Cherub einfach einspannt, der Mensch zu Fuß mit Bogen und Schild. Dieser Kontrast bringt meines Erachtens deutlich zum Ausdruck, dass der Beter nicht aus eigener Kraft siegt, sondern nur, weil Gott mit ihm und für ihn kämpft.

Gott kämpft mit Pfeilen bzw. Blitzen (V15), der Beter hat den Bogen (V35). Somit ergeben Gott und Beter, wie auch schon bei den Körperteilen, gemeinsam einen Krieger bzw. einen ausgerüsteten Bogenschützen.

Auch der Teil C schafft durch Stichworte interessante Verbindungen zwischen Gott und Mensch.

Der Beter hütet sich beispielsweise vor seiner Schuld (V24), und er hütet Gottes Wege (V22). Dafür (be)hütet ihn Gott als Herrscher von Nationen (V44). Auch das Stichwort »Weg« schafft Brücken zwischen Gott und Beter. Der Beter hütet den Weg JHWHs, wie schon erwähnt, dieser Weg ist vollkommen (V31), und Gott kundschaftet den Weg des Beters vollkommen aus (V33). Gott erkundet den Weg des Beters, dieser bewahrt den Weg Gottes. Auch das Wort **יָמִיתָ** schafft eine interessante Verbindung zwischen V24 und V26. Der Beter wird als vollkommen vorgestellt, somit ist klar, dass sich Gott ihm als Held erweist. Weiters wird Gott die Finsternis des Beters glänzen lassen (V29), so wie den Glanz vor Gott (V13). Dieser göttliche Glanz dürfte trotz der Finsternis (V12), die er aufrichtete, sichtbar sein.

Im Teil A' ist die Beziehung zwischen Gott und Beter in ihrer Kriegsgewalt klar ausgedrückt. Dabei ist es immer Gott, der etwas für den Beter tut, nie umgekehrt. Gott lehrt den Beter den Krieg (V35) und gürtet (V40) und rüstet (V36) ihn dafür. Gott drückt mit dem Beter den Bogen nieder (V35). Dieser Vers schafft die Brücke zu V15 und verbindet Beter und Gott zu *einem* Bogenschützen. Die Verse 39 und 40 spielen mit den Worten **קום** und **תָּחַת**. Die Feinde/innen werden nicht mehr aufstehen und unter den Beter fallen, und Gott drückt die, die gegen den Beter aufstehen, unter ihn nieder. Das Handeln Gottes und das des Beters wird hier parallelisiert. Im Vers 49 begegnet uns die Wurzel ein weiteres Mal in einer anderen Bedeutung. Der Beter wird hier von Gott erhoben.

Nicht nur Gott und Beter sind durch Stichworte miteinander gekoppelt, auch die Feinde/innen werden mit den Chaosmächten verbunden (V6 und V19), und einmal wird der Unterschied der Gottesbeziehung von Beter und Feinde/inne/n herausgehoben. Während Gott für den Beter klar Retter ist (V3), gibt es für die, die ihm feind sind, keinen Retter (V42). Die Antwort Gottes macht den Beter groß (V36); diese Antwort bleibt den Feind/inn/en verwehrt (V42).

Auch anhand der Gliederung und somit der Grunddynamik wird das Verhältnis zwischen Gott und dem Beter deutlich. Der erste Teil wird von Gott geprägt, erst danach wird die Zusammenarbeit von Gott und Mensch geschildert. Zusammenarbeit ist auf diesen Textteil bezogen eigentlich das falsche Wort. Es ist immer Gott, der etwas für den Beter tut, nie umgekehrt. Dazwischengeschaltet ist eine Reflexion darüber, wie die göttliche Hilfe überhaupt erworben werden kann. In diesem Teil tut der Beter auch etwas für Gott, er bewahrt seine Wege (V22ff) und erwirbt sich so seine Unterstützung.

Im Psalm 18 ist das Stichwort »Stärke« der »metaphorical glue«¹¹⁵⁴, der den Psalm zusammenhält. Dies wird vor allem durch V2 mit seiner teils singulären Formulierung deutlich. Die Stärke zeigt in Ps 18 auch die enge Verbindung zwischen Gott und Mensch. Gott ist die Stärke des Beters, und der Beter wird durch Gott mit Stärke ausgerüstet. Genau dieser Vers fehlt aber in 2 Sam 22, und so ergibt sich hier ein anderes Bild.¹¹⁵⁵ Fokkelman weist darauf hin, dass Gott seine Vorbereitungen zum Kampf im Himmel macht, dies wird im ersten Teil der Theophanie beschrieben. Die Kampfvorbereitungen des Menschen werden zwar mit göttlicher Hilfe, also »Unterstützung von oben«, auf der Erde gemacht. Gottes Kämpfen ist kosmisch, das menschliche irdisch. Durch die Stichworte Fels und Schild werden die beiden Teile des Psalms verbunden.¹¹⁵⁶ Ich würde hier ergänzen, dass die Teile des Psalm vor allem durch das Wort Fels zusammengehalten werden, aber auch durch den Schild, sowie die Wurzel *יָשׁוּ* – retten.

3.9.3 Die inhaltlichen Verschränkungen der Gewalt von Gott und Mensch

Jungbluth¹¹⁵⁷ stellt schon fest, dass gerade in 2 Sam 22 die Verbindung zwischen irdischem König und Gott als den himmlischem König im Kampf deutlich wird. Auch Adam¹¹⁵⁸ betont, dass das Verhältnis Gott-König als besonders eng dargestellt wird, wenn der König in den Kampf zieht. Nach der Rettung des Beters aus der Todesmacht durch Gott übernimmt er dessen Handlungsrolle und zieht nun seinerseits in den Krieg gegen die Feinde/innen. Die textliche Darstellung des Königs als seine Feinde/innen besiegend stärkt seine Macht, indem sie den politischen Anspruch ausdrückt. Aus mythologischer Sicht sichert der König durch seine Kampfhandlungen die Ordnung der Welt, indem er das Chaos bzw. die feindlichen Mächte zurückdrängt. In der Funktion des Kriegers handelt der König besonders stark als Stellvertreter Gottes. Hinter dem kämpfenden König steht immer schon der kämpfende JHWH, der eigentlich zum Sieg verhilft.¹¹⁵⁹ Auf die mythologische Komponente verweist auch Gray, dabei arbeitet sie einen interessanten Zusammenhang von Mythologie und Geschichte heraus. Im Psalm 18 werden der kosmische Kampf Gottes und der Kampf des Königs gegen die Feinde/innen parallel gedacht. Im Rekurs auf Keel beobachtet Gray, dass eine Historisierung der Mythen gleichzeitig auch eine Mythologisierung der Geschichte bewirkt. Die Schlachten der Menschen werden in einer Kontinuität zu den göttlichen Kämpfen gegen das Chaos gedacht. Gray bezeichnet die Bezie-

1154 A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156) S. 189.

1155 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

1156 Vgl. J. P. Fokkelman, Narrative 1990 (s. Anm. 721).

1157 Vgl. R. Jungbluth, Himmel 2011 (s. Anm. 35).

1158 Vgl. K.-P. Adam, Held 2001 (s. Anm. 673).

1159 Vgl. R. Jungbluth, Himmel 2011 (s. Anm. 35).

hung als »intimately related«¹¹⁶⁰. Das Schlagwort Entmythologisierung trifft demnach hier nicht zu. Es geht nicht darum, den Mythen ihre Kraft zu nehmen und alles auf die nüchterne Realität herunterzubrechen, sondern um die Verbindung der beiden Bereiche. Insofern werden hier das Chaostkampfmotiv und das Völkerkampfmotiv verbunden.¹¹⁶¹ Stolz stellt fest, dass im altorientalischen Staatswesen kosmische und politische Kräfte sehr eng zusammengedacht wurden. Der von den Göttern eingesetzte König bändigt die Chaosmächte. Diese konkretisierten sich in Politik und Gesellschaft und wurden auch auf dieser Ebene vom König bekämpft.¹¹⁶²

Gott und Beter bzw. König werden aber nicht nur einfach parallelisiert, sondern Gott wird als der Erschaffer eines Kriegers dargestellt. McCarter ist der Ansicht, dass Gott ab Vers 29 als der Schöpfer eines Kriegshelden und der siegreichen Schlachten gepriesen wird.¹¹⁶³ Ohne dieses göttliche Handeln wäre das lyrische-Ich zwar gerettet, hätte aber nicht zu einem erfolgreichen Gegen-schlag ausholen können. Gott ist es, der die Kämpfe und Siege, die textlich dargestellte Gewalt erst ermöglicht. Diese Einsicht mag unangenehm sein, doch der Text stellt dies so dar. Wie man in der Interpretation mit dieser Erkenntnis umgeht, welche Hermeneutik man darauf anwendet, ist ein weiterer wichtiger Schritt.

Stolz fragt nach den menschlichen und göttlichen Anteilen im JHWH Krieg. Dabei stellt er fest, dass es diesbezüglich verschiedene Vorstellungen gibt. Einerseits kann Gott seinem Volk zu Hilfe kommen und an vorderster Front kämpfen, andererseits kann er durch den »Gottesschrecken« auch einen Sieg für sein Volk erringen, ohne dass dieses in die Schlacht ziehen muss.¹¹⁶⁴ In diesem Text kommt noch eine dritte Möglichkeit hinzu. Gott macht aus einem bedrängten Menschen (V5–7) eine »Kriegsmaschine« (V34ff). Er macht ihn stark, lehrt ihn kämpfen, rüstet ihn, kämpft mit ihm bzw. an seiner Seite. Mit Watts könnte man sagen, Gott sponsert seinen Krieger-König. »[...] 2 Sam 22 focuses at length on Yahweh's sponsorship of this king.«¹¹⁶⁵ Uriah Kim resümiert sogar, dass am Ende des Liedes, David zu einer Miniatur Gottes im royalen Gewand wurde. Durch die Ausrüstung und Bestärkung vermittelt er die göttliche Kraft in der Welt. Dies ist für Uriah/Polzin der Grund seiner Dankbarkeit.¹¹⁶⁶ »[...] David

1160 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156) S. 197.

1161 Vgl. A. R. Gray, Psalm 2014 (s. Anm. 156).

1162 Vgl. F. Stolz, Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel, Zürich 1972.

1163 Vgl. P. K. McCarter, II Samuel 1984 (s. Anm. 796).

1164 Vgl. F. Stolz, Jahwes 1972 (s. Anm. 1162).

1165 J. W. Watts, Psalm 1992 (s. Anm. 687) S. 106.

1166 Vgl. U. Y. Kim, Identity and Loyalty in the David story. A Postcolonial Reading (Hebrew Bible Monographs 22), Sheffield [England] 2008.

has become God's »mini-me.«¹¹⁶⁷ Wichtig zu betonen scheint mir aber, dass auch als »Mini-me« Gottes der Beter nicht selbst mächtig bzw. nicht selbst ein guter Krieger ist. Alle Macht bzw. Gewaltausübung ist nur durch Gott möglich. Der Beter hat für einen Krieger die absolute Minimalausrüstung und geht scheinbar allein (ohne Heer) gegen seine Feinde/innen (Pl.) vor. Dies ist nur möglich, weil Gott den Beter ermächtigt und mit ihm kämpft.

Die enge Verschränkung zwischen Gott und dem Beter wird auch in den Körperbildern sichtbar. Erst die Kombination der im Text erwähnten Körperteile Gottes und Körperteile des Menschen lassen eine vollständige Gestalt erscheinen. Ein weiteres Beispiel für die Verflochtenheit ist die Beziehung zwischen den Versen 15 und 35. Gemeinsam gelesen ergeben sie das Bild eines Pfeile schießenden Bogenschützen.

An dieser Stelle soll nochmals auf die Gliederung verwiesen werden, durch die wichtige Elemente der Verschränkung zwischen göttlicher und menschlicher Gewalt gezeigt werden können. »Die Teile A und B zeichnen Gott als Krieger, der Teil C stellt eine Reflexion über Gerechtigkeit und Rechtfertigung von gewaltsamem Eingreifen dar und die Teile A' und B' zeichnen den Menschen als Krieger.« Der Mensch ist im ersten Teil (A) passiv, er wird gerettet. Gott ist aktiv, er wird als kosmischer Krieger geschildert, der den Menschen aus den Todeswassern herauszieht. Man könnte nun erwarten, dass im dritten Teil des Textes der Mensch aktiv wird und Gottes Rolle eine passive ist. Doch genau das geschieht nicht! Der Mensch wird von Gott auf viele verschiedene Weisen ermächtigt und stark gemacht, Gott ist es, der den Nacken der Feinde/innen gibt. Der Mensch ist zwar auch aktiv, doch den Erfolg für sein Tun gibt Gott. Hier wird ein wesentlicher Unterschied zwischen Gottes Kriegsmacht und jener der Menschen deutlich. Gott ist mächtig aus sich, sein Kriegshandeln ist erfolgreich selbst gegen die Mächte des Bösen, der Mensch ist in seinen Kämpfen gegen die Feinde/innen auf die Hilfe Gottes angewiesen.

Anders als in Märchen können die Kämpfe gegen die »Drachen« nicht aus eigener Kraft gewonnen werden, sondern der Mensch wird auf die göttliche Wirklichkeit zurück verwiesen. Die Lösung ist also nicht immanent möglich, wie in Märchen, sondern verweist auf eine Transzendenz.

3.10 Psychologische Ansätze

Wendet man psychologische Ansätze auf Bibeltex te an, ergibt sich eine Vielzahl an möglichen Perspektiven und Auslegungsweisen. Der psychologische Blick kann sich auf die Autor/inn/en der Texte richten, genauso wie auf einzelne

1167 U. Y. Kim, *Identity* 2008 (s. Anm. 1166) S. 144.

Figuren, wie in unserem Fall den Psalmisten oder aber auf die Lesenden und deren Reaktion und Verarbeitung des Textes. Zudem sind in den Psalmen viele verschiedene Emotionen angesprochen, verschiedenste Lebenslagen und somit auch eine große Zahl an unterschiedlichen psychologischen Zuständen und Prozessen. Brent Strawn weist darauf hin, dass damit aber noch nicht die ganze Vielfalt an Ansätzen aufgezeigt ist. Nicht nur die biblischen Texte geben uns viele Möglichkeiten psychologisch auszulegen, sondern auch die Wissenschaft der Psychologie bietet verschiedene Ansätze und Perspektiven an, die auf den Text angewendet werden können.¹¹⁶⁸

Mit einem psychoanalytischen Blick auf die Klagepsalmen zeigt Strawn auf, dass ein Verarbeitungsprozess in Gang gesetzt wird, der das lyrische-Ich zu einer Reifung durch die Notsituation hindurch führt. Insofern kann das Lesen und Meditieren von Psalmen heilsam sein.¹¹⁶⁹ Gottes Abwesenheit kann in manchen Situationen negativ interpretiert werden, dahingehend, dass der Beter von Gott verlassen, vergessen oder verstoßen wurde. Strawn merkt aber an, dass in einem psychologischen Sinn dies besser verstanden werden sollte als »God producing an effective holding environment in which the psalmist can mature and develop, all the while without breaking attachment to her Primary Caregiver. God has neither disappeared nor lost interest. Quite to the contrary, God is actually *more than* good enough in the Psalms [...]«. ¹¹⁷⁰ Auch Christopher Frechette¹¹⁷¹ nimmt an, dass das Lesen von Psalmen heilsame Prozesse in Gang bringen kann. Dabei rekurriert er aber nicht auf die Abwesenheit Gottes, durch die Reifung geschehen kann, sondern zeigt einen Dreischritt der Traumaverarbeitung auf. Dabei werden durch die Texte, nach wieder erlangter Sicherheit, die Ereignisse erinnert und betrauert.

Mit dem Durcharbeiten der eigenen Traumata mittels der Texte kann eine gute Rückkehr in die Realität möglich werden.¹¹⁷²

Im Folgenden wird gezeigt, wie der Text der Aufarbeitung und Lebensbewältigung dienen kann. Dabei werde ich mich weniger auf Traumatheorien als mehr auf allgemeinere Verarbeitungsprozesse beziehen. Diese werden durch den

1168 Vgl. B. A. Strawn, Poetic Attachment. Psychology, Psycholinguistics, and the Psalms, in: W. P. Brown (Hrsg.), The Oxford Handbook of the Psalms (Oxford Handbook), Oxford 2014, 404–420.

1169 Vgl. B. A. Strawn, Poetic 2014 (s. Anm. 1168).

1170 B. A. Strawn, Poetic 2014 (s. Anm. 1168) S. 418.

1171 Vgl. C. G. Frechette, Destroying the Internalized Perpetrator. A Healing Function of the Violent Language against Enemies in Psalms, in: E.-M. Becker/J. Doehorn/E. K. Holt (Hrsg.), Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond (Studia Aarhusiana Neotestamentica vol. 2), Göttingen 2014, 71–84.

1172 Einen intensiven Durchgang durch ein biblisches Buch aus traumatologischer Perspektive bietet: R. Poser, Ezechielbuch 2012 (s. Anm. 155).

handlungstheoretischen Ansatz der Psychologie des Spiels von Rolf Oerter erklärt. Durch das Spielen werden wichtige Prozesse in Gang gesetzt. Dies gilt für Erwachsene gleichermaßen wie für Kinder.

3.10.1 Spieltheorie

Oerter¹¹⁷³ zeigt auf, dass Spiele immer einen übergeordneten Gegenstandsbezug haben, der ganz allgemein gesagt die eigene Existenz ist. Im Spiel geht es demnach unbewusst immer um den Spielenden im Verhältnis zur Welt. Dies gilt nicht nur für Kinderspiele, sondern ebenfalls für all jene »Spielformen« Erwachsener. Dazu gehört auch das Lesen von Literatur und das dazu gehörende Mitfeiern mit dem Helden. Im Kopf werden die Geschichten durchgespielt. Dem Spiel zu eigen ist das »Flow-Erlebnis«. Dies meint das sich völlige Versenken in das Spiel bzw. den Text oder die Tätigkeit. Strukturell ähnlich sind auch religiöse Rituale und »Spielrituale«. Beide haben eine lebensbewältigende Wirkung. Der Text 2 Sam 22 bzw. sein Paralleltext Ps 18 wird im Stundengebet der katholischen Kirche gebetet. Der Text hat als Psalm einen festen Platz in der Liturgie und somit in religiösen Ritualen. Im »alten« Gotteslob¹¹⁷⁴ war ein kleiner Auszug des Psalms auch abgedruckt, sodass er für Feiern in der Pfarrgemeinde verwendet werden konnte. Der Text wurde (und wird) also in religiösen Feiern und Ritualen gelesen und meditiert. So ist schon durch den Text alleine eine Verbindung zum Spiel geschaffen. Das Lesen des Psalms ist idealerweise intrinsisch motiviert wie auch das Spiel. Weiters schafft der Text eine zweite Realitätsebene und wird in der Liturgie an sich wiederholende Rituale gebunden.

Oerter zeigt drei Formen auf, wie die Realitätsbewältigung durch das Spiel bewerkstelligt wird. Diese drei Formen sollen nun mit dem Text in Verbindung gebracht werden.

- Nachspielen der Realität: Hier wird eine Erfahrung zur Verarbeitung immer wieder nachgespielt. Im Fall von 2 Sam 22 würde das bedeuten, dass die Lesenden ihre Feinde/innen überwunden haben. Dies wird als Unterstützung Gottes interpretiert und damit auch legitimiert. Ist das Überwinden der Feinde/innen wie im Text durch militärische Macht und Tötung der Gegner/innen geschehen, so würde der Text als Legitimierung der geschehenen Gewalt diese und so auch weitere Gewaltausübung legitimieren. Diese Nachahmungshermeneutik lehne ich strikt ab. Stehen die Feinde/innen für Schwierigkeiten, die überwunden wurden, Probleme, die gelöst wurden, so hilft der Text diese positive Erfahrung zu verarbeiten und zu deuten.

1173 Vgl. R. Oerter, *Psychologie* 1993 (s. Anm. 636).

1174 *Bischöfe Deutschlands und Österreichs* (Hrsg.), *Gotteslob* 1975 (s. Anm. 466).

- Transformation der Realität: Eine Erfahrung wird in bestimmten Elementen verändert oder sogar ins Gegenteil verkehrt. Die Veränderung geschieht nicht zufällig, sondern ist Ausdruck eines Wunsches z. B. nach mehr Sicherheit oder Macht etc. Der Text würde demnach der Realität der Lesenden in einigen Punkten entsprechen, aber auch gleichzeitig Ausdruck für ein offenes Bedürfnis sein. So könnte der Psalm das Bedürfnis nach mehr Kontrolle und Macht ausdrücken oder den Wunsch nach einer direkteren Gottesbeziehung.
- Radikaler Realitätswechsel: In diesem Fall stellt der Text eine Gegenwelt zur Alltagswelt der Lesenden dar. Textwelt und Alltagswelt berühren sich nicht. Für die Lesenden wäre der Text ein Angebot zur Realitätsflucht, aber auch zur radikalen Überhöhung der Wirklichkeit bzw. eine Art von Kompensation.

Oerter verweist darauf, dass diese drei Formen nicht in dieser schematischen Weise vorkommen, sondern das Spiel, bzw. in unserem Fall die Identifikation beim Lesen immer eine Mischung ist. Diese Formen der Realitätsbewältigung müssen das zu bearbeitende Thema ins »Spiel« übersetzen. Dafür hat Oerter vier Grundmuster definiert. Zwei davon erscheinen mir für die Identifikation im Leseprozess relevant zu sein, nämlich die Transformation ins Räumliche und die narrative Aufarbeitung.

Der Mensch nimmt Psychisches ursprünglich als räumliche Relation wahr. Das zeigt sich auch im Spiel von Kindern, die Relationen zu Mitmenschen bzw. ihrer Umwelt im Spiel räumlich darstellen. Dies ist laut Oerter ein möglicher Ursprung räumlicher Metaphern und auch der Grund, warum wir diese ohne Erklärung verstehen können. Auch in 2 Sam 22 werden psychische Zustände mit räumlichen Bildern dargestellt. So ist die Not des Beters (V5f) durch die Bilder der Tiefe (Scheol) und Enge (umfassen, umgeben) gekennzeichnet. Nach der Rettung steht der Beter hingegen auf der Höhe (V34) und erobert die Weite (V20). Aber nicht nur die innere Gefühlswelt des Beters wird mit Raumbildern ausgedrückt, sondern auch seine Stellung zu seinen Feind/inn/en und zu den Völkern. Diese Beziehungen werden vor allem durch vertikale Bilder (oben – unten) ausgedrückt und durch die Umkehrung der Verhältnisse (V28, V40, V49) bearbeitet. Die räumlichen Metaphern helfen den Lesenden, psychische und soziale Phänomene wahrzunehmen und sich mit ihnen zu identifizieren.

In der narrativen Aufarbeitung ist nicht die räumliche Darstellung entscheidend, sondern die zeitliche Abfolge der Ereignisse. Wie schon im Kapitel zur Zeit gezeigt wurde, entspricht deren textliche Darstellung, der Zeitwahrnehmung bei Gewalt. Das ist eine weitere Hilfe für Lesende, in den Text einzusteigen und mit eigenen Erfahrungen in Verbindung zu bringen. Der Text erzählt grundsätzlich eine Geschichte, die von der Not zur Rettung und sogar noch weiter zum Sieg über Feinde/innen und (zuvor noch unbekannte) Völker führt. Der Rahmen der

Narration wird aus der Position der Sicherheit, also der schon erfolgten Rettung geschildert.

Oerter stellt fest: »Psychosoziale Probleme werden [...] räumlich oder narrativ übersetzt.«¹¹⁷⁵ Genau das macht auch der Text 2 Sam 22 und ist damit eine Einladung für Lesende zur »Realitätsbewältigung«. Die textlich dargestellte Gewalt kann helfen, reale Gewalt zu verarbeiten und mit ihrem Schrecken umzugehen. 2 Sam 22 kann, wie auch andere Texte, als Angebot zur Daseinsbewältigung gelesen werden. Dass der Text von seiner inneren Struktur dazu gut geeignet ist, wie etwa auch Märchen, möchte ich in einem nächsten Schritt aufzeigen.

3.10.2 Identifikationspotenzial und die Psychologie des Märchens

Im Kapitel zur Rolle von gewalthaltigen Medien bei der Lebensbewältigung wurde ein Beispiel von Jones¹¹⁷⁶ angeführt, der mit einem Verweis auf einen konkreten Jugendlichen deutlich machte, wie gewalthaltige Lieder bei der Bewältigung einer schwierigen Situation helfen konnten. Dabei zeigt er auf, dass die Liedtexte von Jugendlichen nicht wörtlich genommen werden. Im Beispiel von Jones fand ein homosexueller Jugendlicher ausgerechnet in den homophoben Liedern des Rappers Eminem Unterstützung. Die Lieder halfen ihm mit Rollen und Gefühlen zu »spielen« und Grenzen auszuloten. Auch 2 Sam 22 ist ein Lied, das nicht ganz wörtlich verstanden werden will, aber helfen kann, mit negativen Gefühlen zu spielen und ihnen so ihre Macht zu nehmen, wie auch mit Rollen zu experimentieren. Dies ist eine Weise, den Text und die darin dargestellte Gewalt zu deuten. Wie durch das ausführliche Hermeneutikkapitel deutlich wurde, ist es nicht die einzige.

Im Folgenden wird herausgearbeitet, in welchen Punkten 2 Sam 22 einem Märchen ähnlich ist und wie der Text helfen kann, emotionale Spannungen oder Probleme zu verarbeiten.

Ein klassisches Märchen beginnt mit einer Formel, die deutlich macht, dass es sich um keine »reale« Erzählung handelt (»Es war einmal ...«). Dadurch wird gleich zu Beginn deutlich, dass das Folgende nicht in einem historischen Sinn verstanden werden will, sondern der Wert der Geschichte auf einer anderen Ebene liegt. Der Psalm beginnt zwar mit keiner vergleichbaren Formel, doch ist auffällig, dass sich der Zeitpunkt des Liedes nicht genau festmachen lässt. Manche Exeget/inn/en versuchen den Zeitpunkt in der Davidgeschichte zu finden, doch ist eine genaue Festlegung vom Text nicht intendiert. Der Text des Liedes wird zu einem Zeitpunkt angesiedelt, an dem David keine Feinde/innen und keine Gegenspieler/innen mehr hat. Es geht um einen Zeitpunkt absoluter

1175 R. Oerter, *Psychologie* 1993 (s. Anm. 636) S. 269.

1176 Vgl. G. Jones, *Kinder* 2005 (s. Anm. 407).

Sicherheit, nicht um einen Zeitpunkt in der Geschichte. So wird ähnlich wie bei der Eingangsformel eines Märchens gezeigt, dass der »reale« Zeitpunkt keine Rolle spielt.

Märchen beginnen mit einer existenziellen Gefährdung (z. B. Eltern alt oder verstorben). Auch 2 Sam 22 beginnt mit der Bedrohung des Beters. Diese existenzielle Not bringt die Geschichte ins Laufen, sie ist der Anlass, dass etwas erzählt werden kann. Aus der Bedrohung heraus werden im Märchen Lösungen bzw. Prüfungen geschildert, die diese Ausgangssituation zu einem guten Ende bringen.

Die Figuren in einem Märchen sind immer polar strukturiert, nie ambivalent. Der Held bzw. die Heldin ist absolut gut, der Bösewicht ist durch und durch böse. Diese Struktur lässt sich auch an 2 Sam 22 ablesen. Der Beter ist der gute Held, der durch die Geschichte hindurch von der Bedrängnis zum guten und machtvollen Ende gelangt. Er ist rein, gerecht und Hüter der Wege Gottes. Die Feinde/innen hingegen sind einfach nur »Feinde«, ohne näher charakterisiert zu werden. Ihre Rolle in der Geschichte ist es, überwunden zu werden. Im zweiten Teil des Textes wird das lyrische-Ich zum Helden. Gott rüstet ihn für seine Gefechte. »The enemies are needed here as his victims, [...]«¹¹⁷⁷ Die Feinde/innen haben also eine gewisse Funktion, sie sollen fallen und so Ausdruck der (wieder) erlangten Macht und der Lebenskraft des Beter-Ichs sein. Die Völker dienen dazu, die erlangte Macht des Beters noch weiter, fast schon ins »Märchenhafte« auszubauen. Eine Figur des Psalms fällt meiner Ansicht nach aber aus dem polaren Schema des Märchens heraus: Gott. Er wird gerade in der Theophanie auch erschreckend und gefährlich geschildert. Dieser Teil des Textes lädt nicht dazu ein, sich mit Gott zu identifizieren, wie dies bei einer durch und durch guten Rolle der Fall wäre. Ich bin der Meinung, dass dies auch so intendiert ist. Die Lesenden sollen sich nicht mit Gott identifizieren, sondern mit David dem Beter. Im weiteren Textverlauf wäre eine Identifikation mit Gott als starkem Mentor und Trainer Davids prinzipiell möglich, wird aber durch den ersten Teil des Textes verhindert. Zu diesem Zeitpunkt haben sich Lesende idealerweise bereits mit David identifiziert und ändern dies nicht mehr ab. Das Identifikationsangebot mit David wird nicht nur über seinen idealen Charakter geboten, sondern auch durch die Perspektive, aus der die Geschichte erzählt wird. Die auffallend häufige Verwendung des Wortes »mein« (laut Fokkelman 91-mal¹¹⁷⁸) erleichtert es für Lesende zusätzlich, sich mit dem Ich des Textes zu identifizieren. Damit lädt der Text indirekt dazu ein, die Angst der Not, das Staunen über Gottes Macht, die Reflexion und die Ermächtigung durch Gott sowie den Sieg mitzerleben.

1177 J. P. Fokkelman, *Narrative 1990* (s. Anm. 721) S. 345.

1178 Vgl. J. P. Fokkelman, *Narrative 1990* (s. Anm. 721).

In Märchen, wie auch in 2 Sam 22, ist das Gute genauso präsent wie das Böse. Der gute Held (David) steht den bösen Feind/inn/en gegenüber. Die Rollen sind klar verteilt. Dass es sowohl »Gut« wie auch »Böse« in der Welt gibt, wird auch im Teil C betont. Besonders die Verse 26 und 27 stellen dies klar heraus. Kwakkel benennt dies als Dichotomie.¹¹⁷⁹ Diese Erkenntnis würde ich auf den ganzen Psalm ausweiten. Bettelheim¹¹⁸⁰ weist darauf hin, dass durch die Präsenz von »Gut« und »Böse« die Geschichten erst hilfreich für »Probleme« werden. Wären die Geschichten nur gut und idyllisch, würden sie der Lebensrealität nicht entsprechen und somit auch keine Lösungsmöglichkeiten oder Verarbeitungsmöglichkeiten anbieten.

Märchen sind Hoffnungsgeschichten zum Guten hin, die Orientierung geben. Dasselbe kann, wie Steffen¹¹⁸¹ betont, von biblischen Geschichten gesagt werden. Der entscheidende Unterschied zwischen Märchen und Erzählungen aus der Bibel liegt in der Transzendenz. Während Märchen eine Lösung in ihrer Welt anbieten (immanente Lösung), verweisen biblische Geschichten immer auch auf Gott (transzendente Lösung). So vergleicht etwa Lange¹¹⁸² das Märchen Aschenputtel mit dem Magnifikat. In beiden Geschichten werden die Niedrigen erhöht, im Märchen geschieht dies in einer fiktiven Welt, im Lobgesang Mariens durch das Eingreifen Gottes. Eine Hoffnungsgeschichte wird auf poetische Weise auch in 2 Sam 22 erzählt. Wer in den Text betend einsteigt, wird in den ersten Versen in ein »Verhältnis der Zuwendung zu Gott« eingestimmt. Gott ist der Retter, von ihm kann Hilfe erwartet werden; in einem zweiten Schritt wird erzählt, wie es zu diesem Vertrauensverhältnis gekommen ist.¹¹⁸³ Der Beter wird nicht nur aus dem Totenreich herausgeholt, sondern wird auch noch weiter erhöht, bis er am Ende des Textes herrschend über Völker ist und die Huld Gottes auch noch seinen Nachkommen zugesagt wird. Die Lösung der anfänglichen Bedrohung kann der Beter nicht aus eigener Kraft erlangen. Gott rettet ihn und ermächtigt ihn, sodass auch er handlungsfähig wird.

Das Ende eines Märchens ist wie der Beginn formelhaft und stellt fest, dass alles gut ist. Es verweist oft auf eine Vorstellung »ewigen Lebens« (»und wenn sie nicht gestorben sind«). Dem entspricht in etwa der letzte Vers des Psalms mit seiner verheißungsvollen Formel.

Der Text lädt zur Identifikation ein. Diese ist für jeden Beter, jede Beterin offen. Durch klare Rollen und das oftmalige Verwenden des Wortes »mein« ist es für Lesende einfach, sich mit dem Beter zu identifizieren und sich in die Ge-

1179 Vgl. G. Kwakkel, *Righteousness* 2002 (s. Anm. 672).

1180 Vgl. B. Bettelheim, *Kinder* 1977 (s. Anm. 610).

1181 Vgl. U. Steffen, *Märchen* 1995 (s. Anm. 617).

1182 Vgl. G. Lange, *Märchen* 1982 (s. Anm. 616).

1183 Vgl. F. Stolz, *Buch* 1981 (s. Anm. 682).

schichte hineinzusetzen. Diese Einfühlung gelingt nach Oatley¹¹⁸⁴ auf drei Arten, nämlich Sympathie, emotionale Erinnerung und Identifikation. Die emotionale Erinnerung wird durch den Text ausgelöst, steht aber vor allem auf Seiten der Lesenden. Je nachdem, welche Erfahrungen gemacht und wie diese erlebt wurden, kann ein und derselbe Vers bei unterschiedlichen Personen völlig unterschiedliche Reaktionen auslösen. Diese Erkenntnis ist m.E. heute besonders in Bezug auf Gewalttexte nicht zu unterschätzen. In der Situation der Bedrängnis liest man 2 Sam 22 wahrscheinlich aus dem Wunsch heraus, sich endlich wehren zu können, möglicherweise positiver als der durchschnittliche westliche Mensch, der jede Art von Gewalt kategorisch ablehnen muss und sei es nur textlich dargestellte fiktive Gewalt. Emotionale Erinnerungen wirken stark. Es wird nicht bloß ein Erlebnis im Kopf wieder aufgerufen, sondern es wird beim Lesen wieder durchlebt und durchfühlt. Dadurch können die im Alltag oft verdrängten Gefühle bearbeitet werden, und es kann zu einer Integration dieser kommen. Im Zusammenhang mit traumatischen Erfahrungen weist Jost¹¹⁸⁵ darauf hin, dass Traumatisches erinnert, beklagt und erzählt wird, um in einem weiteren Schritt verarbeitet werden zu können. Den traumatischen Bildern werden heilsame entgegengesetzt, sodass ein neues Gleichgewicht entstehen kann. Die Schreckensbilder werden dabei nicht überlagert oder weggewischt, sondern durch positive Bilder ergänzt. »Der Körper reagiert auf unterschiedliche Bilder und Erinnerungen unterschiedlich.«¹¹⁸⁶ Diese Bilder werden nicht nur durchlebt, sondern auch mit Emotionen verbunden. Bilder, welche die Textwelt aufruft, können demnach, wenn wir emotionale Erinnerungen mit ihnen verbinden, sehr stark auf uns wirken und Prozesse in Gang setzen. Medizinisch können diese Auswirkungen sogar gemessen werden. »Studien [...] bestätigen, welchen Einfluss Bilder auf unsere Muskeln und automatisch auch auf das Nervensystem haben können. Neurologisch lässt sich feststellen, dass das Immunsystem vom Gehirn gesteuert ist und somit durch Vorstellungen und Bilder beeinflusst werden kann.«¹¹⁸⁷ Die Wirkung von Bildern sollte nicht gering geschätzt werden.

Nicht immer scharf von den emotionalen Erinnerungen ist die Identifikation zu trennen. Diese hat beim Erwachsenen eine vergleichbare Funktion wie das Spiel für das Kind. Identifikation wie auch Spiel sind nicht Imitation von Rollen und Handlungen, sondern laufen als Prozess der Simulation ab. Wie durch die Spieltheorie von Oerter¹¹⁸⁸ deutlich wurde, laufen über Spiel und Identifikation wichtige Prozesse der Verarbeitung und Rollenfindung. Er weist darauf hin, dass

1184 Vgl. K. Oatley, *Taxonomy* 1994 (s. Anm. 628).

1185 Vgl. R. Jost, *Debora* 2004 (s. Anm. 340).

1186 R. Jost, *Debora* 2004 (s. Anm. 340) S. 279.

1187 R. Jost, *Debora* 2004 (s. Anm. 340) S. 279.

1188 Vgl. R. Oerter, *Psychologie* 1993 (s. Anm. 636).

gerade der Abenteueraspekt, wie er an »pen and paper« Spielen zeigt, sich gut eignet, um mit Rollen zu experimentieren und sich mit der eigenen Persönlichkeit auseinanderzusetzen.

Dass Gewalt und die Identität einer Gruppe oder Gesellschaft eng verknüpft sind, zeigte auch schon Palacios¹¹⁸⁹ auf. So kann der Text für eine Gruppe, Gemeinde bzw. das Volk Israel identitätsstiftende Wirkung gehabt haben bzw. haben. Dies geschieht vor allem durch »Ausschluss«. Es gibt klare Rollen: den guten König David (hinter ihm steht das Volk) und die bösen Feinde/innen. Die Bedrohung durch die Feinde/innen wird mit deren Vernichtung beantwortet, sodass wieder Stabilität erreicht werden kann. Das poetisch erzählte Geschehen stellt sozusagen die eigene Legitimation dar und trägt so zur Identitätsstiftung der Gemeinschaft bei. »Jahwes Handeln an David ist für das spätere Selbstbewusstsein Israels prägend geblieben.«¹¹⁹⁰

Auch wenn 2 Sam 22 ein poetischer Text ist, so enthält er doch narrative Elemente und erzählt eine Geschichte, die in vielen Elementen mit Märchen vergleichbar ist. Der Text lädt ein, sich mit dem Beter zu identifizieren und gemeinsam mit ihm Gefahren zu bestehen und stark zu werden. Der Text ist eine auf Transzendenz verweisende Hoffnungsgeschichte. Wie Märchen oder andere phantastische Geschichten kann die poetische Erzählung Prozesse der Verarbeitung in Gang setzen. Einerseits kann es sich dabei um traumatische Erlebnisse handeln (Jost), andererseits können aber auch alltägliche Ohnmachtserfahrungen bearbeitet werden. Jones¹¹⁹¹ weist darauf hin, dass Machtphantasien, wie sie auch in 2 Sam 22 durchaus vorkommen, ein gutes »Gegengift« zu Ängsten und Ohnmacht sein können.

3.10.3 Realität und Fiktion

Im Leseprozess von Märchen oder Fantasyliteratur werden Lesende in einer Art »Schwebe« gehalten, was auch den Reiz dieser Texte ausmacht. Im Lesen wird zuerst eine »naiv-realistische Erwartungshaltung« eingenommen, wie Hetmann¹¹⁹² beschreibt. Diese wird von märchenhaften Texten nicht erfüllt, und die Lesenden werden verunsichert, ob der Text real oder fiktiv ist. Diese »Schwebe« gibt Raum für die eigene Phantasie und eigene Deutungen, sodass die Texte klärende Wirkung haben können. In dieser Spannung (real – phantastisch) kann beispielsweise auch die exegetische Diskussion zur Theophanie gesehen

1189 Vgl. M. Palacios, *Fantasy* 2009 (s. Anm. 532).

1190 F. Stolz, *Buch* 1981 (s. Anm. 682) S. 287.

1191 Vgl. G. Jones, *Kinder* 2005 (s. Anm. 407).

1192 Vgl. F. Hetmann, *Freuden* 1984 (s. Anm. 622).

werden. Ist das Beben des Kosmos, ... als Metapher oder Metonymie zu verstehen? Sind es Bilder des göttlichen Zorns, oder muss man Gott tatsächlich als brennend und Feuer spuckend denken? Auch 2 Sam 22 hält uns in Schweben und lässt uns zwischen verschiedenen Verstehensweisen hin und her gerissen sein.

Lux¹¹⁹³ weist ebenfalls darauf hin, dass oftmals der Fehler gemacht wird, Sprachbilder vorschnell wörtlich aufzufassen. Darum betont er, dass es sich oft bewusst um Dichtung handelt und eben nicht um Realitätsschilderungen. Aber auch die poetischen Texte der Bibel sind nicht »phantastisch«, sondern an die Realität gekoppelt. Lyrische Texte bringen die Realität in ihrer je eigenen Sprache zum Ausdruck.¹¹⁹⁴

O'Brien versucht den Gewaltdarstellungen des Buches Nahum mithilfe von Filmtheorie näherzukommen. Dabei verwendet sie die analytischen Kategorien des Films, um die künstlerische und stilistische Darstellung von Gewalt zu erfassen. Es geht nicht nur darum, welche Gewalt im Film vorkommt, sondern auch wie sie dargestellt wird (Bild, Farben, Kameraführung, Schnitt, ...).¹¹⁹⁵

3.10.3.1 Einordnung der Gewaltdarstellungen des Textes 2 Sam 22

Die Unterscheidung zwischen realer (verletzt), fiktiver (verletzt nicht), spontaner und inszenierter Gewalt von Keppler¹¹⁹⁶ soll auch auf den Psalm angewandt werden. In ihrer Differenzierung befasst sie sich mit der Wahrnehmung medial vermittelter Gewalt. Ihre Argumentation zielt vor allem auf Film und Fernsehen, ist aber auch auf Texte anwendbar. Die menschliche Gewaltdarstellung in 2 Sam 22 kann als fiktive, inszenierte Gewalt eingeordnet werden. Die göttlichen Gewalthandlungen könnten von der Textdynamik her durchaus auch als fiktive, spontane Gewalt gedeutet werden. Sie scheint eine spontane und auch emotionale Reaktion Gottes auf die Not des Beters zu sein, während die menschliche Gewalt durch Gottes Hilfe vorbereitet und der Mensch auch von Gott gerüstet wird. Ich möchte die Gewaltdarstellungen des Textes mit filmischen Gewaltdarstellungen vergleichen. Dabei ist es wichtig festzustellen, dass die Konsumenten von Filmen wie auch von Texten sich zu jedem Zeitpunkt bewusst sind, dass sie einen Film/Text betrachten und nicht die Realität. Auch wenn manche Gewalthandlungen in Film und Literatur durchaus real geschildert werden, so ist doch durch den Kontext, durch die technische Ausführung oder Stilmittel (Poesie) immer klar ersichtlich, dass es sich um eine besonders reale Darstellung fiktiver Gewalt handelt. So kann beispielsweise auch Carvalho¹¹⁹⁷ eine Filmszene aus »Star Wars«, in welcher die fast zenhafte, ruhige Figur Yoda zur Waffe greift,

1193 Vgl. R. Lux, Moses 2010 (s. Anm. 810).

1194 Vgl. R. Lux, Moses 2010 (s. Anm. 810).

1195 Vgl. J. M. O'Brien, Violent 2010 (s. Anm. 284).

1196 Vgl. A. Keppler, Formen 1997 (s. Anm. 582).

1197 Vgl. C. Carvalho, Beauty 2010 (s. Anm. 1).

als poetisch beschreiben und in Zusammenhang mit biblischen Gewaltdarstellungen bringen. Filme kreieren durch Verweise auf andere Filme oft eigene »Filmwirklichkeiten«. Das gilt auch für biblische Texte und ihre Bezugnahmen aufeinander. So ist beispielsweise der starke Bezug von 2 Sam 22 zu 1 Sam 2 oder auch zu Ex 5 oder Dtn 32 zu deuten. Keppler zeigt auch auf, dass die Faszination filmischer Gewalt oft in ihrer Einfachheit und in der Klarheit zwischen »Gut« und »Böse« liegt. Gewalt wird oft als einzige Konfliktlösungsstrategie angeboten. Beide Beobachtungen treffen auch auf 2 Sam 22 zu.

Die Begriffe »real« und »fiktiv« ausgehend von filmischen Bezeichnungen auf den Bibeltext anzuwenden, ist im exegetischen Bereich nicht unbedingt üblich. Jan Assmann¹¹⁹⁸ beispielsweise wehrt sich vehement gegen die Bezeichnung »fiktiv« für biblische Texte, da für ihn der Begriff zu sehr die Konnotationen »unwichtig«, »nur zur Unterhaltung« trägt und dem Offenbarungscharakter der Schrift somit nicht gerecht wird. Ich hoffe in meiner Begriffsbestimmung klargemacht zu haben, dass ich »fiktiv« nicht in diesem Sinn verstehe. Wenn ich 2 Sam 22 als fiktiv bezeichne, meine ich nicht, dass der Text nur zur Unterhaltung gedacht ist und auch nicht, dass er offenbarungstheologisch nicht relevant sei. Ich versuche durch die Kategorisierung des Textes als fiktiv diesen in seiner poetischen Form und seiner Aussageabsicht ernst zu nehmen. Durch diese Bezeichnung wird er klar von einem historischen Bericht abgegrenzt, und auch von Gesetzestexten, die konkrete Handlungsanweisungen geben wollen.

3.10.3.2 Unterscheidung zwischen »Spiel-moral« und Alltagsrealität

Oerter¹¹⁹⁹ zeigte anhand von »pen and paper« Spielen auf, dass die Spiel-moral deutlich von der Moral im realen Leben unterschieden wird. Im Spiel haben Gegner/innen allein die Funktion, überwältigt zu werden. Es ist in der Spiellogik demnach kein Problem, Feinde/innen zu erschlagen. Zwischen Spiel bzw. Phantasie und Realität wird aber immer klar unterschieden. Das bedeutet, dass jemand, der einen Krieger spielt oder sich beim Lesen mit einem identifiziert, nicht automatisch auch im realen Leben so handeln oder entscheiden würde. Das Spiel in all seinen Formen und Varianten schafft eine zweite Realitätsebene, auf der andere Regeln gelten. Auf dieser kann die Realität anders bearbeitet und auch Ängste, die noch nicht voll bewusst sind, können hier schon aufgearbeitet werden. Gelingt dies, geht man von der Spielebene wieder gestärkt in die Alltagsrealität, ohne aber das Spiel 1 : 1 in den Alltag zu übersetzen.

In 2 Sam 22 wird nicht die Frage aufgeworfen, ob es vertretbar ist, dass der Beter vom Opfer sogleich zum brutalen Täter wird, der noch dazu von Gott unterstützt wird. In der Textlogik stellt dies kein Problem dar. Die Feinde/innen

1198 Vgl. J. Assmann, Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München ¹2015.

1199 Vgl. R. Oerter, Psychologie 1993 (s. Anm. 636).

waren gefährlich, und durch Gottes Hilfe wird der Beter gerettet und kann sie ein für alle Mal vernichten. Die Gegner/innen sind dazu da, um vom Helden überwunden zu werden. Die Frage, ob es ethisch vertretbar ist, die Feinde/innen zu töten, ist keine Frage des Textes bzw. der »Spielebene«, sondern eine Frage von außen. Sie spiegelt unsere berechnete Angst vor realer (!) Gewalt.

Genau dadurch werden aber die Grenzen zwischen Fiktion und Realität verwischt, und diese Verwischung ist tatsächlich gefährlich. Wenn die Unterscheidung zwischen Spiel und Realität nicht mehr klar gezogen werden kann, mag es tatsächlich vorkommen, dass die Spiellogik auf die Realität angewandt wird. Jones¹²⁰⁰ verweist auf Kip Kinkel, der seine Eltern erschoss und dann an seiner Schule ein Blutbad anrichtete. Die Unterscheidung zwischen dem Spielen von Gewalt und gewaltsamen Handeln konnte Kip Kinkel nicht mehr treffen. Seine Gewaltphantasien waren in den Jahren seiner Kindheit behandelt worden wie echte Gewalt. So wurden seine Phantasien und sein Wunsch nach gewalthaltiger Unterhaltung zu einem realen häuslichen Konflikt. Kip Kinkel ist laut Jones ein trauriges Beispiel für die missglückte Unterscheidung zwischen Spiel und Wirklichkeit.

Die Schlussfolgerung daraus sollte meines Erachtens nicht sein, gewalthaltige Spiele, Filme oder Texte zu verbieten, denn sie sind wichtige Ventile, um die Realität zu bewältigen. Es ist von großer Wichtigkeit, die Grenzen zwischen Spiel bzw. Fiktion und Realität klar ersichtlich zu halten, sodass es zu keiner Verwischung der Ebenen kommen kann.

Auf Ebene des Textes 2 Sam 22 möchte ich somit nochmals betonen, dass es sich um kein »Reportage« handelt, sondern um einen poetischen, fiktiven Text. Die Wirklichkeit, die er bzw. die meisten biblischen Texte beanspruchen, befindet sich auf einer anderen Ebene als jener des historischen Berichtes. Der Psalm verweist auf die Wirklichkeit Gottes und gibt Hoffnung auf Rettung. Er dient weniger der Information als eher der Lebensbewältigung und somit der Hoffnung, dass durch Gottes Hilfe auch ausweglose Situationen gemeistert werden können.

Die Grundunterscheidung zwischen Realität und Fiktion hilft meiner Ansicht nach, die textlich dargestellte Gewalt als das zu sehen, was sie ist, nämlich ein Element in einem fiktiven poetischen Text und nicht reale Gewalt und schon gar nicht Aufforderung dazu. Meiner Ansicht sind nicht Texte mit Gewaltdarstellungen gefährlich, sondern die Verwischung der Ebenen zwischen Realität und Fiktion. Der Text möchte real gebetet und meditiert werden, wir dürfen und sollen den Text im Kopf durchspielen (vgl. Oerter), dann aber wieder in die Alltagsrealität zurückkehren. Um die lebensbewältigende Wirkung des Textes nutzen zu können, muss die Unterscheidung klar sein.

1200 Vgl. G. Jones, Kinder 2005 (s. Anm. 407).

3.11 Hermeneutik

Im Folgenden werden verschiedene Hermeneutiken, die auf den Text angewandt wurden, kurz beschrieben und auf dem »Hermeneutikbaum« eingeordnet. Da die Interpretationen manchmal den Psalm im Gesamten, manchmal vor allem die göttliche oder speziell die menschliche Gewalt im Blick haben, werde auch ich diese nicht in verschiedenen Kapiteln behandeln. Die enge Verschränkung von göttlicher und menschlicher Gewalt wird auch in diesem Kapitel sichtbar. Die Grunddynamik des Textes ist gerade die Verschränkung der Gewalt, die Verschiebung der Täterrolle von den Feind/inn/en über Gott hin zum Beter. Daher ist es nicht immer möglich bzw. sinnvoll, die beiden Hermeneutikbäume streng auseinanderzuhalten.

Die folgende Zusammenstellung erhebt keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit, sondern erfolgt punktuell. Es soll gezeigt werden, dass es auch in Bezug auf diesen einen Text (inkl. Paralleltext Ps 18) viele verschiedene Möglichkeiten der Interpretation gibt, die in die Kategorisierung des Hermeneutikbaums zugeordnet werden können.

»Übergehen der Texte«, bzw. »Streichung« von Versen ist keine Interpretationsweise, aber eine doch häufige Art mit schwierigen Texten der Bibel umzugehen. In dieser Kategorie kann das Gotteslob¹²⁰¹ mit seiner »schön gekürzten« Version des Psalms 18 genannt werden. Hier kommt keine (!) Gewalt vor, es werden fast nur die Verse gedruckt, welche die Ermächtigung des Beters durch Gott zeigen. Dies entspricht auch dem Schreiben der Bibelkommission,¹²⁰² die gerade in Gebeten Verse, die von Gewalt berichten, zu streichen nahe legt, da sie zwar inspiriert, aber für die Belehrung nicht wertvoll seien.

Die meiner Ansicht nach doch teilweise massiven Gewaltschilderungen im Teil A' behandelt Henry Smith damit, dass er die Verse 31–46 mit »He praises God as the source of his strength and success, [...]«¹²⁰³ überschreibt und inhaltlich nicht weiter darauf eingeht.

Allegorische Deutungen finden sich vor allem bei christologischen Ansätzen. David wird hierbei als Typos, als Vorausbild Jesu gesehen. Gutbrod schreibt beispielsweise in seinem Kommentar, dass David durch die Berufung Gottes, durch sein Amt zum »Vertrauten des Todes« wurde.

»Als der *Gesalbte* wurde er in Todesdunkel geworfen – und, auf sein Rufen hin, aus dem Tode gerissen. Und damit ist David ein leibhaftiger Hinweis oder eine Abschattung des ›Sohnes Davids‹, des wahren Trägers des Gesalbten-Amtes, der als der Christus nicht nur

1201 Vgl. *Bischöfe Deutschlands und Österreichs* (Hrsg.), Gotteslob 1975 (s. Anm. 466).

1202 Vgl. *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Inspiration 2014 (s. Anm. 87).

1203 H. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (ICC), Edinburgh 1969 S. 378.

wie David in die Nähe des Todes kam, sondern dessen Beruf es war, zu sterben und den Tod für die Veründigung aller zu erleiden ([...]), um sein Leben wiederzunehmen.«¹²⁰⁴

Gutbrod interpretiert auch im weiteren Verlauf sehr stark christologisch. So wie der Beter ein Vorausbild für Christus ist, so werden die Feinde/innen und Todesgefahren zum Tod selbst. Die Überwindung dieser durch David wird somit mit der Überwindung des Todes durch Jesus verglichen. Der mittlere Teil des Psalms mit der Beschreibung der Gerechtigkeit wird als Teil der Berufung des Gesalbten gesehen.¹²⁰⁵

Weber gibt als Anregung für die Praxis ebenfalls an, dass der Text durchaus auch messianisch, christologisch gelesen werden darf. Dabei verweist er auf die Rezeption von V50 in Röm 15,9. Wird Christus mit dem Beter-Ich identifiziert, lassen sich die Verse 4–8 als »Karfreitagsevangelium« lesen, Jesu Gerechtigkeit wird im Mittelteil betont, und das Ende des Textes spricht vom Endgericht. Aber auch der/die Gläubige kann sich mit dem lyrischen-Ich identifizieren. Die Rüstung des Beters versteht er dann als »geistliche Waffenrüstung« im Sinne von Eph 6,10–20.¹²⁰⁶

Zwar keine Interpretation des Textes 2 Sam 22, aber durchaus ein in Bezug auf den Psalm beachtenswertes Menschenbild hat Johannes Calvin entwickelt. Er beschrieb in seiner Theologie den Menschen nicht nur mit dem Bild des Pilgers, der ortlos auf dem Weg ist und überall fremd, sondern er sprach über das Los der Christ/inn/en auch mit dem Bild des Soldaten. Er meint, das Leben eines Christen/einer Christin sei ein immerwährender Kriegsdienst, in den uns Gott einübt. Dadurch soll verhindert werden, dass wir Frieden und Ruhe *in* der Welt suchen. In diesem Krieg kämpfen wir gegen Satan. Der Christenmensch soll stets bereit sein, diesen Kampf zu führen und dafür auch Verwundungen zu erleiden. Die beiden Bilder entsprechen den Erfahrungen von Calvins Zielgruppe, die sich durch ihre Glaubensentscheidung ortlos und angefeindet erlebte.¹²⁰⁷ Dieses allegorische Verständnis von Gewalt lässt diese unproblematisch erscheinen und öffnet die Tür für sämtliche kämpferischen Metaphern im Glaubensleben. Calvin behandelt immer wieder die Mühen des Glaubens, spricht dabei vom Glaubenskampf und gebraucht auch andere militärische Termini.¹²⁰⁸

Die christologischen Sichtweisen beurteilen die textlich dargestellte Gewalt kaum problematisch, ganz anders argumentiert Kegler.¹²⁰⁹ Er sieht den Text 2 Sam 22 als Beispiel für religiös legitimierte Gewaltverherrlichung. Diese

1204 K. Gutbrod, Gutbrod Buch (s. Anm. 665) S. 259f.

1205 Vgl. K. Gutbrod, Gutbrod Buch (s. Anm. 665).

1206 Vgl. B. Weber, Werkbuch 2001 (s. Anm. 671).

1207 Vgl. H. Selderhuis, Gott in der Mitte. Calvins Theologie der Psalmen, Leipzig 2004.

1208 Vgl. H. Selderhuis, Gott 2004 (s. Anm. 1207).

1209 Vgl. J. Kegler, Gewaltverherrlichung 2004 (s. Anm. 24).

Rechtfertigungsstrategie war im Alten Orient durch die exklusive Verbindung »König-Gott« verbreitet. Mit der Vermischung von imperialen Zielen und religiöser Legitimation kommt es zur Verherrlichung von Gewalt. »Herrschende legitimieren ihre Gewalt mit göttlichen Beistandszusagen, [...]«¹²¹⁰ Gott als Krieger wird auch durch den Kontext des Alten Orients erklärt. Vorbild für diese Gottesvorstellung dürften reale Großkönige gewesen sein, die ihre Herrschaft durch Kriegszüge ausweiten konnten.

Die Textinterpretation von Wiersbe¹²¹¹ lässt sich einerseits durch die kontextuell historische Einordnung dem »neutralen Ast« der menschlichen Gewalt zuordnen, andererseits aber auch dem »positiven Ast«, der »weil-Rechtfertigung«. Weiters wird die Kriegshoheit weg vom Menschen an Gott delegiert. Wiersbe erkennt, wie unangenehm heutigen Lesenden die Beschreibungen von der Vernichtung der Feinde/innen durch David und mit Gottes Hilfe sind. Erklärend versucht er daran zu erinnern, dass die geführten Kriege nicht jene Davids, sondern die Gottes sind. Durch Sünde und Gotteslästerung haben sich die Feinde/innen ihr Urteil selbst gefällt. Wiersbe meint zudem noch, dass es nicht auszudenken sei, wäre das Volk Israel nicht siegreich gewesen: »Wir hätten keine Bibel und wir hätten keinen Heiland!«.¹²¹² Diese Hermeneutik halte ich für äußerst gefährlich. Sie legitimiert Gewalt gegen mutmaßliche Gotteslästerer, also Andersgläubige. Sie argumentiert nicht auf der Ebene der textlich dargestellten Gewalt, sondern auf der tatsächlichen Kriegsgewalt. Dadurch liegt der Schritt zur Legitimation tatsächlicher Gewalt gegen Andersgläubige gefährlich nahe. Ich möchte Wiersbe keine bösen Absichten unterstellen, aber doch unterstreichen, welche Schlüsse aus dieser Art Argumentation gezogen werden können.

Auch Augustinus verwendet in der Interpretation des Schlussteils eine Rechtfertigungsstrategie gemeinsam mit einer sehr konkreten Aktualisierung. Die erzählte Gewalt geschieht um eines höheren Zieles wegen. Augustinus parallelisiert die Verse 47–51 mit der Situation der Kirche. Müssen auch viele Feinde/innen sterben, so freut sich David doch und ist dankbar. Er lobt Gott mit den Völkern. Augustinus sieht in den Feind/inn/en vom großen Stamm der Kirche abfallende Gruppen, die, wenn sie nicht zu ihren eigentlichen Wurzeln zurückkommen, nicht das wahre Leben haben werden. Mutter Kirche kann sich über den Verlust der Wenigen aber durch den Gewinn der Völker trösten, durch die Rettung vieler Menschen.¹²¹³ Hier wird die Vernichtung der Wenigen zugunsten der Rettung der Vielen abgewogen. Gleichzeitig aktualisiert er den Text auf seine ganz konkrete Gemeindesituation hin.

1210 J. Kegler, *Gewaltverherrlichung* 2004 (s. Anm. 24) S. 249.

1211 Vgl. W. W. Wiersbe, *bereit* 2007 (s. Anm. 799).

1212 W. W. Wiersbe, *bereit* 2007 (s. Anm. 799) S. 158.

1213 Vgl. J. R. Franke/T. C. Oden, *Joshua, Judges, Ruth, 1–2 Samuel* (Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament 4), Downers Grove 2005.

Kanonisch interpretiert zumindest einen Teil des Textes Tertullian. Dabei verwendet auch er eine stark christologische Perspektive. In den Versen 44 und 45 sieht Tertullian eine Prophezeiung für die Berufung der Völker durch Jesus Christus. Christus spricht verheißend: »Ein Volk, das ich nicht gekannt habe, wird mir dienen.« Dieser verbindet den Vers mit Jes 65,1.¹²¹⁴ Auch Stolz¹²¹⁵ weist am Ende seines Kommentars zu 2 Sam 22 darauf hin, dass das Neue Testament von den Vorstellungen des Textes Gebrauch macht.

Historisch bzw. kulturell wird der Text von Adam,¹²¹⁶ Klingbeil¹²¹⁷ und Gray¹²¹⁸ behandelt. Die Bildwelten des Alten Orients stehen in diesen drei Arbeiten im Vordergrund, um die Metaphern des Textes besser zu verstehen und einordnen zu können.

Der Text kann aber auch aus Opferperspektive (»negativer Ast«) betrachtet werden und so zur Bearbeitung erlittener Gewalt beitragen. Frechette¹²¹⁹ nimmt an, dass göttliche Gewalt gegen Feinde/innen in den Psalmen für traumatisierte Personen heilsam sein kann. Diese Wirkung tritt ein, ohne dass jemandem tatsächlich Gewalt angetan wird. Die dramatischen und oft sehr intensiven Bilder der poetischen Bildsprache der Psalmen können die verinnerlichten Bilder der erfahrenen Gewalt wieder aufrufen. Durch die Möglichkeit, sich mit diesen inneren Vorgängen befassen zu können, sich mit ihnen zu konfrontieren, kann ein heilender Prozess ausgelöst werden. Die Bilder der Gewalt gegen die Feinde/innen »can advance the work of destroying the ›internalized perpetrator‹.«¹²²⁰ Frechette beschreibt, die Verarbeitung von Traumata in drei Schritten: Wiedererlangung der Sicherheit, Erinnerung und Betrauerung des Geschehenen, Rückkehr in das alltägliche Leben. Er vergleicht den Prozess von Psalm 18,1–20 mit dem Ablauf der Verarbeitung. Die ersten Bilder des Textes beschreiben die Situation der Sicherheit. Der Beter ist gerettet und Gott wird mit Bildern, die Schutz und Sicherheit ausdrücken, beschrieben. Ab Vers 5 wird an das Gewaltgeschehen erinnert. Dann wird mit Ausdrücken des Zornes das Eingreifen Gottes, die Rettung des Beters und die Vernichtung der Feinde/innen geschildert. Frechette bringt Ps 18 als ein Beispiel für die Möglichkeit der Traumaverarbeitung mithilfe der Psalmen. »[...] addressing situations of trauma was one function of these prayers [psalms].«¹²²¹

1214 Vgl. J. R. Franke/T. C. Oden, *Joshua* 2005 (s. Anm. 1213).

1215 Vgl. F. Stolz, *Buch* 1981 (s. Anm. 682).

1216 Vgl. K.-P. Adam, *Held* 2001 (s. Anm. 673).

1217 Vgl. M. Klingbeil, *Yahweh* 1999 (s. Anm. 102).

1218 Vgl. A. R. Gray, *Psalm* 2014 (s. Anm. 156).

1219 Vgl. C. G. Frechette, *Destroying* 2014 (s. Anm. 1171).

1220 C. G. Frechette, *Destroying* 2014 (s. Anm. 1171) S. 72.

1221 C. G. Frechette, *Destroying* 2014 (s. Anm. 1171) S. 77.

Auch Kurt Marti schlägt in seinem (spirituellen) Kommentar zu Psalm 18 eine psychologische Sichtweise vor. Er nimmt wahr, dass die brutale Bilderwelt des Krieges nach den Kriegserfahrungen des 20. Jahrhunderts bei Lesenden auf Ablehnung stößt. Dennoch versucht er, diese Metaphern nicht »schönzureden«, sondern erklärt die identitätsstiftende Dimension, die der Glaube an JHWH vermutlich gerade in Kriegszeiten hatte. Zeugnisse dafür sind Texte wie Ex 15,3; Ps 24,8 oder 1 Sam 17,45.¹²²²

Auch Brueggemann/Bellinger¹²²³ interpretieren die göttliche Gewalt mit Hinweis auf »covenant theology« als verhältnismäßig. Sie bemerken, dass das gewalttätige Gottesbild des Psalms heutigen Lesenden problematisch erscheint und erklären es durch die Verse 26f. Gott rettet die Gottesfürchtigen und erweist sich den Gewalttätigen als gewalttätig. Die Strafgewalt Gottes ist zwar negativ, steht aber in einem Verhältnis zu den Taten der Menschen.

Ich habe in dieser Arbeit versucht, einen »neutralen« Blick auf die Gewalt vorzunehmen. Dabei wurden soziologische Erkenntnisse zu Hilfe genommen, um die beschriebene Gewalt genauer fassen zu können und somit das Phänomen Gewalt ausreichend wahrzunehmen. Weiters habe ich versucht, mithilfe von psychologischen Einsichten auf Ebene der Lesenden zu ergründen, welche positive Funktion gewalthaltige Texte haben können. Dabei nahm ich vor allem Erkenntnisse aus der Märchenforschung und Spieltheorie zu Hilfe. Auch die Traumaforschung ist hilfreich, um diese Phänomene zu erklären. Diese wurde aber nur sparsam eingesetzt, da die wenigsten, die den Text lesen, akut an einem Trauma leiden. Damit verorte ich mich mit meiner Hermeneutik auf dem »neutralen Ast«, der anthropologischen Wahrnehmung des Phänomens.

4 Zusammenschau

Am Beginn des Kapitels wurden Fragen zum Text als Ganzem behandelt (Datierung, Form, Einheitlichkeit, Doppelüberlieferung, ...). Näher beleuchtet wurde die Stellung von 2 Sam 22 als poetischem Text inmitten einer Narration sowie die narrativen Aspekte des Liedes. In einem nächsten Schritt gab es Erläuterungen des Textes (Vers für Vers), anhand der zuvor vorgestellten Gliederung. Dabei war der Fokus vor allem auf den Metaphern, sowie der göttlichen und menschlichen Gewaltdarstellung und Stichwortverbindungen. Letztere schaffen Brücken innerhalb des Textes und stellen dadurch auch interessante inhaltliche Verbindungen her. Manche Stichworte haben auf den weiteren Kontext der Samuelbücher ebenso verwiesen wie auf andere poetische Texte in Narrationen

1222 Vgl. K. Marti, Psalmen 1991 (s. Anm. 1119).

1223 Vgl. W. Brueggemann/W. H. Bellinger, Psalms 2014 (s. Anm. 798).

(Gen 49, Ex 15, Dtn 32, 1 Sam 2). Der Fokus meiner Ausführungen lag sowohl im Kommentarteil als auch in den anschließenden zusammenfassenden Beobachtungen auf der textlich dargestellten Gewalt.

In dem spirituellen Büchlein über das Psalmengebet trifft Pirim Hugger¹²²⁴ mit seiner ersten Kapitelüberschrift ins Schwarze: »Zu wahr, um schön zu sein.«¹²²⁵ Die Psalmen sind wunderschöne, poetische Texte, doch sie sind nicht einfach nur schön, sondern eben auch wahr. Sie entsprechen dadurch unserer Lebenswirklichkeit. Mit dieser Überschrift über die Psalmen lassen sich auch die harten und brutalen Bildwelten verstehen. Und es wird klar, dass jedes »Schönkürzen« den Psalmen ihre Wahrheit nimmt.

Dass auch der Text 2 Sam 22 menschliche Realität spiegelt, habe ich durch die Verbindung mit soziologischen Erkenntnissen gezeigt. Die textliche Zeit- und Raumwahrnehmung entspricht der menschlichen Gewalterfahrung. Die im Psalm gefundenen Rechtfertigungsstrategien konnten den Rechtfertigungsmodelle der Humanwissenschaften zugeordnet werden. Der Text spiegelt auch in dieser Hinsicht die menschliche Realität wider. Dabei ist wichtig zu betonen, dass die Rechtfertigung der Gewalt nicht das eigentliche Thema des Textes ist. Die Körperlichkeit von Gewalthandlungen wird auch in der textlichen Darstellung sichtbar. Es fällt auf, dass in der Literatur vor allem die Körperlichkeit in der Dimension des Erleidens (Opferperspektive) vorkommt, der Text aber die Körperlichkeit des Antuns (Täterperspektive) schildert. Mithilfe psychologischer Erkenntnisse wurde gezeigt, dass der Text durchaus produktiv gelesen werden kann. Seine Dynamik bzw. einzelner Elemente können, wie schon bei Märchen vorgestellt wurde, heilsame Prozesse in den Lesenden in Gang setzen und bei der Lebensbewältigung hilfreich sein. Die textlichen Voraussetzungen dafür wurden erläutert.

Mit Hilfe des Hermeneutikbaums wurde gezeigt, dass viele Verstehensweisen von Gewalttexten möglich sind. Einige davon sind meiner Ansicht nach abzulehnen (Nachahmungshermeneutik), aber viele Auslegungsmöglichkeiten des Phänomens sind produktiv und durchaus vertretbar, wenn nicht sogar essenziell bedeutsam. Mit dem Aufzeigen der Vielzahl an Möglichkeiten der Interpretation richte ich mich vor allem gegen die pauschale Beurteilung, dass jedwede textlich dargestellte Gewalt abzulehnen, »schön zu kürzen« oder völlig herauszustreichen ist. Nicht die textlich dargestellte Gewalt ist »gefährlich«, sondern manche unserer Auslegungen. Darum scheint mir eine reflektierte Hermeneutik gerade in Bezug auf Gewalttexte unumgänglich. Im Konkreten war es erstaunlich, wie wenig Interpretationen zu finden waren, die Gewalt als nur negativ und in jedem Fall ablehnenswert kategorisierten. Möglicherweise fällt es gerade bei poetischen

1224 Vgl. P. Hugger, Die Kunst des Psalmenbetens, Münsterschwarzach 2006.

1225 P. Hugger, Kunst 2006 (s. Anm. 1224) S. 7.

Texten Lesenden leichter, den Text auf einer anderen Ebene wahrzunehmen. Diese Vermutung müsste aber noch weiter überprüft werden.

VI Zusammenschau und Schlussgedanken

Die Frage, wie mit Gewalt in der Bibel umgegangen werden kann, erwies sich als komplex. Die eingangs gestellte Frage nach der Beschreibung und Interpretation der textlich dargestellten Gewalt in 2 Sam 22 wurde durch mehrere Arbeitsschritte beleuchtet. Gewalt in der Bibel und deren vielfältigen Verstehensweisen wurden durch die Hermeneutikbäume sichtbar gemacht, um danach eine mögliche Hermeneutik mithilfe von humanwissenschaftlichen Modellen darzulegen. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse wurden, wie auch exegetische Methoden, auf 2 Sam 22 angewandt. Die Erträge der einzelnen Arbeitsschritte möchte ich im Folgenden zusammenfassen.

1 Hermeneutik bei textlich dargestellter Gewalt

Das Phänomen Gewalt ist weder biblisch noch soziologisch, psychologisch oder philosophisch leicht zu fassen. Ihre Wahrnehmung hängt stark von soziokulturellen Faktoren ab. Sie ist schwer zu definieren und erfüllt Lesende heute (in den westlichen Gesellschaften) oft mit einem Gefühl des Unbehagens, wenn gerade biblisch davon die Rede ist. Den Geschichten von Gewalt in der Bibel wird in der Pastoral (Schule, Pfarre), teilweise auch in der Wissenschaft gerne ausgewichen. Man geht so unangenehmen Fragen aus dem Weg, aber auch der Möglichkeit, ein differenziertes und vielseitiges Gottesbild zu entwickeln. Obermayer¹²²⁶ sieht in den Gewalttexten sowohl eine Aufgabe als auch eine Gabe. Sie sind Chance ein tragfähiges Gottesbild auszubilden und zu vermitteln.

Dennoch ist in der Fachliteratur das Thema Gewalt in der Vergangenheit eher vermieden worden oder als durch das Neue Testament überwunden dargestellt. Obwohl sich das Thema durch die ganze Bibel zieht, hat es in der alttestamentlichen Theologie noch keinen festen Platz erhalten. Mehr und mehr tritt dieses

1226 Vgl. B. Obermayer, *Göttliche* 2014 (s. Anm. 13).

Thema aber in das Bewusstsein der Exegeten und Exegetinnen, und so steigen auch die Zahlen der Publikationen, die dazu erscheinen.

In einem kurzen Durchgang durch die Forschungsgeschichte konnte gezeigt werden, dass sich der Umgang mit Gewalt wandelte. Während die Kirchenväter und das frühe Christentum kaum Probleme mit textlich dargestellter Gewalt hatten und auch Exeget/inn/en des frühen 20. Jahrhunderts sehr »neutral« damit umgingen, änderte sich die Sicht in den 1970er- und 1980er-Jahren. Die Gewalttexte werden intensiv in Frage gestellt, und man steht vor dem Problem, wie man sie noch lesen kann angesichts der Gewalterfahrungen des 20. Jahrhunderts. In dieser Zeit rücken auch die Opfer in den Fokus und verschiedene Opfergruppen werden näher untersucht. Daraufhin folgt wiederum eine leichte Gegenbewegung, die versucht, Gewalt nicht zu sehr zu skandalisieren. Eine klare Differenzierung zwischen der textlich dargestellten Gewalt und der (oft sehr negativen) Wirkungsgeschichte wird m. E. erst sehr spät in die Diskussion eingeführt.

Gerade bei einem komplexen Bereich wie diesem ist es wichtig zu differenzieren und genau zu analysieren, welche Art von Gewalt der Text präsentiert. Gewalt ist nicht gleich Gewalt. Es macht einen Unterschied, ob sie von Gott oder dem Menschen ausgeübt wird. Zudem ist es wesentlich gegen wen oder was, welche Art von Gewalt gerichtet ist.

Dass Gewalt gerne verdrängt wird, zeigt Fuchs¹²²⁷ durch die verschiedenen Strategien des »Nicht-Wahrhaben-Wollens«. Dazu zählt er: Abmilderung in der Übersetzung, Ästhetisierung, Fortschrittsideologie, Metaphorisierung, Vermeidung der Texte in der Liturgie und Geringschätzung des Alten Testaments. Diese Strategien würden weitaus seltener benutzt, wären wir uns unserer Hermeneutik bewusster. Nicht jede Hermeneutik passt zu jedem Text. Christlicherseits sind wir möglicherweise zu sehr gewohnt, Bibeltexte als »imitatio Christi« zu sehen. Der Text wird so verstanden, als würde er einen Idealzustand präsentieren, dem wir nacheifern sollen. Im Bezug auf Gewalttexte führt dies zu fatalen Interpretationen. Nachahmungshermeneutik ist m. E. in Bezug auf Gewalt strikt abzulehnen. Weiters dürfen wir von der in den Texten beschriebenen Gewalt nicht auf ein »Soll« oder eine positive Bewertung schließen. Manche Taten werden einfach berichtet, oder – positiver ausgedrückt – nicht verschwiegen.

Im Kapitel zur Hermeneutik wurde die Komplexität der Thematik sichtbar gemacht. Einerseits wurde ein kursorischer geschichtlicher Überblick über die Hermeneutik angesichts biblischer Gewalt gegeben, andererseits wurden die verschiedenen Aspekte menschlicher und göttlicher Gewalt differenziert. Je nachdem von wem, gegen wen und aus welchem Grund Gewalt ausgeübt wird, wird sie von uns teils völlig unterschiedlich beurteilt.

1227 Vgl. O. Fuchs, *Belehrung* 2011 (s. Anm. 63).

In einem letzten großen Schritt des Kapitels wurde versucht, die vielen Interpretationsmöglichkeiten darzustellen. Dabei wurden menschliche und göttliche Gewalt jeweils getrennt behandelt. Es entstanden Baumdiagramme, welche in die verschiedenen Hermeneutiken anhand unserer Vorentscheidungen bzw. Bewertungen der Gewalt gegliedert sind. Diese beiden Bäume zeigen, dass es eine Vielzahl an Möglichkeiten gibt, produktiv mit Gewalttexten umzugehen. Auf den Hermeneutikbäumen sind nicht nur die Hermeneutiken abgebildet, die ich als empfehlenswert ansehe, sondern auch jene, die ich ganz klar ablehne (Nachahmungshermeneutik, Übergehen oder Streichen der Texte).

Die einzelnen Verzweigungen sind im Hermeneutikkapitel näher erläutert. Aber auch ohne weitere Erklärungen wird durch die beiden Grafiken deutlich, dass es sich bei textlich dargestellter Gewalt um ein komplexes Phänomen handelt, welches viele verschiedene Auslegungen zulässt. Nicht alle sind begrüßenswert, doch gibt es, selbst wenn man diese vom Baum »abschneidet«, immer noch eine Vielzahl Interpretationsmöglichkeiten.

Da in 2 Sam 22 göttliche wie auch menschliche Gewalt vorkommen, waren für mich beide Aspekte wichtig. Der Psalm thematisiert aber auch die Verschränkung zwischen den beiden, und so war es mir bei den Hermeneutiken zu 2 Sam 22 nicht immer möglich ganz klar zu trennen. Gerade der Wechsel der Täterrolle (Feinde, Gott, Beter) ist wesentlich für die Grunddynamik des Textes, auf die viele Interpretationen rekurrieren. Auch wenn im Einzelnen die Trennung nicht immer praktikabel erscheint, ist es m. E. doch von großer Wichtigkeit, die Grundparameter von Gewalthandlungen ernst zu nehmen, genau zu analysieren und eben nicht pauschal darüber zu urteilen.

2 Gebrauch humanwissenschaftlicher Erkenntnisse

Am Beginn der Arbeit wurden verschiedene Aspekte und Diskussionen der soziologischen Gewaltforschung vorgestellt. Ziel dieser Schritte war es einerseits, einen kleinen Einblick in Modelle der Gewaltforschung zu geben, bewusst zu machen wie facettenreich Gewalt ist, und auf welche verschiedenen Weisen sie untersucht werden kann; und andererseits, um das Phänomen so gut wie möglich fassen zu können.

Schon die Definition von Gewalt fällt schwer. Soll diese nicht nur die körperliche Verletzung beschreiben, sondern auch strukturelle und psychische Gewalt, Unterlassungen beinhalten und die Ausübung von Zwang beschreiben, wird schnell fast jedes Tun des Menschen zu Gewalt. In der Untersuchung des Psalms steht die körperlicher Gewalt im Mittelpunkt. Einerseits, da diese Gewaltform im Fokus des Textes steht und andererseits, weil sie klar zu definieren und zu erkennen ist.

Mit einem einfachen, aber doch sehr hilfreichen Schema nähert sich Imbusch¹²²⁸ dem Phänomen der Gewalt. Er beschreibt den Kernbereich der Gewalt durch das Schema der sieben »W-Fragen«: Wer? Was? Wie? Wem? Warum? Wozu? und Weshalb?. Dieses einfache Schema hilft, das Phänomen Gewalt in einem ersten Schritt unaufgeregt und »neutral« wahrzunehmen, ohne gleich in den Modus des Urteilens zu kommen. In Bezug auf den Text ist dieses Konzept hilfreich, um die Grunddynamik der textlich dargestellten Gewalt in 2 Sam 22 zu beschreiben.

Gewalt »neutral« zu beschreiben wird zwar versucht, ist aber letztlich kaum möglich, da ihre Wahrnehmung kulturell, historisch und gesellschaftlich wandelbar ist. Ein anschauliches Beispiel dafür wären Erziehungsmethoden, die vor 50 Jahren noch völlig normal waren, heute aber ganz eindeutig als Gewalt gelten und sogar strafrechtlich verfolgt werden. Häufige Wahrnehmungsfallen im Gewaltdiskurs sind die Normalisierung und die Skandalisierung. Beide tragen nicht zu einem reflektierten Umgang mit dem Thema bei und können sogar stark hinderlich sein. Auch Heitmeyer¹²²⁹ macht auf Fallen in der Gewaltwahrnehmung aufmerksam, dabei nennt er die Umdeutungsfalle, die Skandalisierungsfalle, die Inflationsfalle, die Moralisierungsfalle, die Normalitätsfalle und die Reduktionsfalle.

In einem weiteren Schritt wurden die Perspektiven der »neueren Gewaltforschung« rund um Trutz von Trotha rezipiert. Er ist der Ansicht, dass die klassisch soziologische Gewaltforschung zu sehr Ursachenforschung sei, bevor überhaupt die »Was«- und »Wie«-Fragen hinreichend beantwortet sind. Er versucht das Phänomen der Gewalt, also das »Was«, in seinem Facettenreichtum näher zu beleuchten. Dazu definiert er zehn wichtige Tatsachen der Gewalt.

- 1) Jedermanns-Ressource: Gewalt als eine »Jedermanns-Ressource« ist eine normale Machtaktion und Konfliktstrategie, die sich sogar bei Kleinkindern finden lässt.
- 2) Dynamischer Prozess: Gewalt ist ein dynamischen Prozess, der eine immense Eigendynamik entwickeln kann.
- 3) Neuordnung der Strukturen der Zeit: Gewalt ist in der Zeit verankert. Im Antun wie auch im Erleiden von Gewalt kann die Zeit(-wahrnehmung) paradoxe Formen annehmen.
- 4) Erinnerungsmächtige Wirklichkeit: Die kriegerischen Geschichten prägen Heldensagen und Gründungsgeschichten. Die Geschichte eines Volkes liest sich oft als einzige große Kriegserinnerung. So wird Gewalt prägend für die Identitätsstiftung von Gesellschaften.

1228 Vgl. P. Imbusch, *Gewaltbegriff* 2002 (s. Anm. 413).

1229 Vgl. W. Heitmeyer/J. Hagan, *Gewalt* 2002 (s. Anm. 412).

- 5) Wirklichkeit der Gefühle: Trotz von Trotha vergleicht in diesem Zusammenhang Gewalt und sexuelle Handlungen. Sie haben die Konkretheit des Sinnlichen gemeinsam und können hohe Emotionalität beinhalten.
- 6) Körperlichkeit (Antun und Erleiden): Gewalt ist ein körperliches Geschehen. Sowohl das Antun (Körper als Handlungsinstrument) als auch das Erleiden (Schmerz) werden intensiv körperlich wahrgenommen.
- 7) Faszination: Die konkrete Körperlichkeit und Sinnlichkeit der Gewalt und ihr »Abenteureraspekt« machen einen wichtigen Teil ihrer Faszination aus.
- 8) Politische und soziale Institutionalisierung von Gewalt: Diese ist immer Teil einer Kultur. So gehört auch die Ordnungsform (Staatsgewalt) der Gewalt innerhalb einer Gesellschaft zur Gewaltforschung.
- 9) Kulturelle Normalisierung: In akephalen und polykephalen Gesellschaften sind kriegerische Auseinandersetzungen eine »Selbsthilfeordnung«, um einen ausgeglichenen Zustand wieder herzustellen. In Papua-Neuguinea wurde festgestellt, dass Gewalt und Krieg kulturell normalisiert wurden.
- 10) Dramatisierung: Die Dramatisierung der Gewalt gehört seit Hobbes zum allgemeinen Gedankengut (zumindest in Europa).¹²³⁰

Diese zehn Tatsachen sind hilfreich, um Gewalt in ihren Facetten wahrzunehmen.¹²³¹ Zusätzlich wurde die Ebene des Raumes durch die Philosophie von Han¹²³² eingebracht. Er verbindet die Kategorien Macht und Gewalt mit unserer Raumwahrnehmung. Während Macht raumfordernd ist, hat Gewalt etwas Punktuelleres an sich.

Für die Bearbeitung des biblischen Textes ist auch die Rolle von medial vermittelter Gewalt von großem Interesse um zu verstehen, wie der Text auf Lesende wirkt bzw. wirken kann. Die Wirkung von gewalthaltigen Medien (dazu gehören auch Texte) auf unser Handeln differenziert zu erfragen erscheint mir wichtig. Nur allzu oft wird pauschal geschlossen, dass das Konsumieren eines gewalthaltigen Filmes (Buches) zu gewalthaltigen Handlungen führt. Dabei ist es interessant zu hinterfragen, welche Art von Medien in diesen Zusammenhängen meist problematisiert werden. Es sind nicht Opern, Theaterstücke oder Literaturverfilmungen, sondern Actionfilme, Computerspiele und Comics. Als bedenklich eingestuft wird sogenannte »seichte« Unterhaltung, nicht die gehobene. Bei vielen Vorurteilen geht es demnach nicht in erster Linie um den Grad der Brutalität der dargestellten Gewalt, sondern ob diese Darstellung in einem gesellschaftlich als »seichten« (Comic) oder »gehobenen« (Oper) Medium präsentiert wird. Zudem wird oft sehr pauschaliert von Mediengewalt gesprochen

1230 Vgl. T. Trotha von, Zur Soziologie 1997 (s. Anm. 447).

1231 Die zehn Tatsachen der Gewalt wurden in Kapitel IV 2.2 näher erläutert.

1232 Vgl. B.-C. Han, Macht 2005 (s. Anm. 520).

und damit »Tom und Jerry« auf eine Stufe mit »Kill Bill« und Nachrichtenfilmen gestellt.

Als Ertrag der Durchsicht verschiedener Studien kann gelten, dass keine Kausalbeziehung zwischen medial vermittelter Gewalt und gewalttätigem Handeln der Konsumenten dieser Medien aufgewiesen werden kann. Sehr wohl wird aber von einer etwa 10%igen Korrelation ausgegangen (Einzelstudien kommen jeweils zu unterschiedlichen Ergebnissen). Eine Korrelation ist keine Kausalität. Sie zeigt bloß, dass beispielsweise aggressive Kinder eher zu gewalthaltiger Unterhaltung greifen, wie auch verträumte Romantiker eher zu Liebesfilmen tendieren. Nach einer Differenzierung von medialen Gewaltdarstellungen (real, fiktiv, spontan, geplant) wurde die Unterscheidung von Realität und Fiktion thematisiert. Kinder lernen diese wichtige Unterscheidung schon sehr früh. Durch verschiedene Elemente werden fiktive Geschichten auch als solche gekennzeichnet. Das kann einerseits durch Einleitungsformeln bei Märchen geschehen (Es war einmal ...) oder durch das Medium »Zeichentrick«. Auch die Art und Weise wie Gewalt geschildert wird, gibt meist sofort Auskunft darüber, ob es sich um reale Gewalt handelt oder nicht. Zappt man durch die verschiedenen Fernsehkanäle, kann man meist in wenigen Sekunden beurteilen, ob man gerade einen Kriegsfilm gefunden hat oder eine Nachrichtensendung, die Bilder eines realen Krieges zeigt. Wenn diese Unterscheidung zwischen echter (gefährlich) und fiktiver bzw. gespielter Gewalt (ungefährlich) nicht funktioniert, können die Folgen fatal sein. Als ein Beispiel dafür bringt Jones¹²³³ das Massaker an der Thurston High School durch Kipland Kinkel. Auf der richtigen Ebene wahrgenommen (Ebene der Fiktion) können gewalthaltige Geschichten wie Märchen, aber auch Actionfilme, Opern oder Superheldencomics eine Hilfe zur Lebensbewältigung darstellen. Dies hat vor allem Bettelheim anhand der Märchen aufgezeigt. Die Geschichten können Ängste oder Bedürfnisse (egal ob diese bewusst oder unbewusst sind) aufgreifen und somit bei deren Aufarbeitung behilflich sein. Das gelingt aber nur, wenn sie echte Ängste und Bedrohungen beinhalten und doch so offen in ihrer Gestaltung sind, dass sie die Fantasie anregen. Die Akteure in Märchen sind typische Figuren, ganz klar gut oder böse. Eine Grauzone zwischen den Polen gibt es nicht. Diese Eindeutigkeit hilft auch, sich mit dem Helden oder der Heldin zu identifizieren. Im Nachspielen bzw. auch im Mitfiebern mit der Geschichte können unbewusste Themen (Ängste, Bedürfnisse) zu bewussten Fantasien und spielbaren Handlungen werden. So kann etwas Unbewusstes oder vielleicht auch etwas Unangenehmes (negatives Gefühl) auf eine »sichere« Art und Weise bearbeitet werden. Wie der Prozess der Verarbeitung genauer funktioniert, erklärt Oerter¹²³⁴ mit der Spieltheorie. Diese

1233 Vgl. G. Jones, *Kinder* 2005 (s. Anm. 407).

1234 Vgl. R. Oerter, *Psychologie* 1993 (s. Anm. 636).

Theorie lässt sich nicht nur auf spielende Kinder anwenden, sondern gilt genauso für die transformierten Spiele der Erwachsenen. So gehört auch das Lesen von Literatur, das »Sich-Hineinversenken« in Geschichten genauso in den Bereich des Spiels wie das »Räuber-und-Gendarm Spiel« von Kindern. Laut Oerter lässt sich die Realitätsbewältigung durch das Spiel auf drei Weisen bewerkstelligen: Nachspielen der Realität, Transformation der Realität und radikaler Realitätswechsel. Auch die »Übersetzung« der eigenen Thematik folgt gewissen Regeln. Dabei sind vor allem die Transformation ins Räumliche und die narrative Aufarbeitung für die weiteren Ausführungen von Interesse. Psychische Relationen zwischen Personen und zwischen sich selbst und der Umwelt werden räumlich wahrgenommen und dargestellt. Dabei spielen Relationen wie nah – fern, eng – weit, oben – unten eine wichtige Rolle. In der narrativen Aufarbeitung geht es vordergründig um die zeitliche Abfolge. Solange das dahinterstehende Thema nicht bewältigt ist, wird sich ein Spiel immer wieder wiederholen bzw. wird ein Lied immer wieder gehört, ein Film angesehen oder ein Text immer wieder gelesen. Dabei kann es zu Hierarchisierungen oder Gruppierungen von mehreren Themen kommen bzw. kann ein Thema in den Hintergrund geraten und erst viel später wieder aufgegriffen werden.

Möglicherweise erscheint es überraschend, dass ein biblischer Text mit der Psychologie des Spiels in Zusammenhang gebracht wird; aber gerade diese Verbindung ermöglicht eine Hermeneutik, in der mit der textlich dargestellten Gewalt gut umgegangen werden kann, ohne den Text ablehnen, gegenlesen oder gar streichen zu müssen. Das Mitfiebern mit dem Helden von 2 Sam 22 kann für manche Lesende lebensbewältigende Wirkung haben. Welche Grundlagen der Text dafür setzt, wird im Kapitel zum Bibeltext näher ausgeführt.

3 Der Text 2 Sam 22 und die Frage nach der Gewalt

Exegetische Arbeitsschritte und Analysen inspiriert von humanwissenschaftlichen Modellen wurden speziell auf die Frage nach der Gewalt in 2 Sam 22 miteinander verbunden. Spezifika des Textes und dessen Gewaltdarstellungen wurden herausgearbeitet. Eine Besonderheit dieses Psalms ist seine Einbettung inmitten einer Narration. Der Schlussteil der Samuelbücher ist eine durchdachte Komposition, in der die beiden poetischen Texte das Zentrum bilden. Poetische Texte inmitten von Erzähltexten ziehen die Aufmerksamkeit der Lesenden an sich. Dieses markante Stilmittel findet sich auch bei anderen großen Gestalten der Bibel, z. B. Mose und Jakob. Mit diesen wird David implizit parallelisiert und auch mit Hanna (1 Sam 2) in Verbindung gebracht. Das Davidbild dieses Schlussteiles ist ein ambivalentes. Es bringt neue Perspektiven auf David und

wird deshalb von Campbell¹²³⁵ auch als »third wave« der Daviderzählung bezeichnet. Weitere Besonderheiten des Textes sind seine Gattungspluralität (im Text werden Elemente von verschiedenen Psalmengattungen verbunden) wie auch die vielfältigen Verwebungen und Assoziationen durch die Stichwortverbindungen. Mit Hilfe der lexematischen Brücken wird die Einheitlichkeit des Psalms in seiner Endgestalt betont, auch wenn er klar in thematisch verschiedene Abschnitte gegliedert werden kann.

Die von mir vorgenommene Gliederung¹²³⁶ beachtet poetische Strukturen und thematische Cluster und stellt die Grunddynamik des Textes dar.

| | | | |
|--|--------|--------|--------|
| Einleitung (Anrede und Notschilderung) | V1–7 | (7) | Rahmen |
| Gottes Kommen zum Kampf | V8–17 | (10) | A |
| göttl. Rettung | V18–20 | (3) | B |
| Rechtfertigung | V21–33 | (10+3) | C |
| Kommen zum Kampf (Mensch) | V34–43 | (10) | A' |
| menschl. Rettung | V44–46 | (3) | B' |
| Schluss (Anrede und Lob) | V47–51 | (5) | Rahmen |

Die Struktur zeigt schon auf, dass das Ausziehen Gottes als Krieger zur Rettung des Beters parallel gestaltet ist zum Ausziehen des Beters als Krieger zur Vernichtung der Feinde. Der Mittelteil (C) ist eine Reflexion über die Gerechtigkeit des Beters und Gottes. Dieser Teil rechtfertigt, warum Gott den Beter rettet, und erklärt, warum Gott die einen erhöht, während er andere erniedrigt. Die Stichwortverknüpfungen zwischen den einzelnen Textteilen schaffen interessante Verbindungen bzw. bemerkenswerte Abtrennungen. Die beiden Siegesdarstellungen B und B' haben beispielsweise keine Verbindung. Menschlicher Sieg und göttlicher Sieg sind unabhängig voneinander. Auch A' und B' sind nicht verbunden, der Kampf des Beters steht also in keinem lexematischen Zusammenhang mit dessen Sieg. Der Sieg (B') ist nur mit der Rechtfertigung (C) des Beters verbunden. Ob der Mensch gewinnt oder verliert, hängt demnach nur von seiner Gerechtigkeit ab. Auch der Kampf des Beters (A') ist mit der Reflexion über die Gerechtigkeit (C) verbunden. Die Wurzel נצח ist im Text wichtig. Umso mehr fällt auf, dass sie in den Teilen A und B nicht verwendet wird. Das rettende Dasein Gottes ist klar die Gotteswahrnehmung des Beters.

Im Durchgang durch den Text wurden die kämpferischen Metaphern und Sprachbilder mit besonderer Sorgfalt analysiert, und immer wieder auf die vielen Stichwortverbindungen innerhalb des Textes aufmerksam gemacht, aber auch auf die Verbindungen zur Davidgeschichte in den Samuelbüchern.

1235 Vgl. A. F. Campbell, Samuel 2005 (s. Anm. 701).

1236 Genauere Erklärungen zur Gliederung, siehe Kapitel V 1.10.

Bei einigen Versen wurde eine andere Leseweise vorgeschlagen.¹²³⁷ So schlieÙe ich mich bei Vers 11 nicht der allgemein verbreiteten Meinung an, dass dies der einzige Beleg für Gott auf einem Reittier sitzend sei. Mit Verweis auf Formulierungen in Parallelstellen (Ps 104,3 und Hab 3,8) und Darstellungen der Gottheit Adad vertrete ich die Ansicht, dass Gott hier mit einem Kriegswagen fahrend dargestellt wird. Der Cherub ist als Zugtier vor den Wagen gespannt, so wie auch bei Adad. Die Erwähnung eines einzelnen Cherubs findet sich sonst nur noch in der Ezechielvision.

Weiters schlieÙe ich mich bei Vers 30 der Übersetzung und Deutung von Guillaume¹²³⁸ an. Ich sehe keinen Anlass, das Wort שׁוּר, welches eindeutig einen Boviden bezeichnet, an dieser Stelle mit Mauer zu übersetzen. Einerseits ist das Überspringen von Stieren als Brauch im Alten Orient bekannt, und andererseits steht der Stier gerade in poetischen Texten auch oft als Bild für Feinde, die überwunden werden müssen.

Die Verse 45 und 46 bereiten in der Übersetzung und Interpretation oft Schwierigkeiten. Meist werden sie gelesen als Zug der Geschenke (Tribut) bringenden Völker zum König. An der Grundbedeutung der Verben festhaltend und den verschiedenen Ausdrücken für »gürten« (V40, V46) gerecht werdend, sehe ich diese Szene als das Ende einer Belagerung. Die Bevölkerung ist abgemagert, gehorcht und gürtet sich in Sackgewand, um den König milde zu stimmen.

Gott wird im Text als Krieger vorgestellt genauso wie als militärischer Ausbilder des Beters. Die Gottesbezeichnungen sind zu einem Großteil apersonal (Fels, Schild, Burg, Stütze, ...). So wird im Text die absolute Andersheit Gottes betont. Diese Tatsache ist gerade in Bezug auf Gewalt interessant. Gott wird im Verlauf des Textes vom Krieger (A) zum Garanten der Gerechtigkeit (C), zum Mitstreiter des Beters (A'). Je nachdem welche Perspektive man einnimmt kann man sagen, der Beter wird am Ende des Textes zum »mini-me«¹²³⁹ Gottes, oder Gott wird zur Waffe des Beters. Klar ist, dass beide eng miteinander verbunden sind. Diese enge Verschränkung der Bilder wird auch durch die Körperbilder sichtbar. Gott und Beter ergeben gemeinsam eine Gestalt, genauso wie durch V15 und V35 Gott und Beter wie ein (1) Bogenschütze geschildert werden. Bemerkenswert sind aber auch die Unterschiede der Darstellungen. Während Gott zum Krieg mit einem Wagen, vor den ein Cherub gespannt ist, auszieht, ist der Beter zu Fuß unterwegs. Gott lehrt (V35), rüstet (V36) und gürtet (V40) ihn für den Krieg. Nur durch Gott kann der Beter siegreich gegen seine Feinde vorgehen.

1237 Die ausführlichen Argumentationen zu den einzelnen Versen sind im Kapitel 2 unter den jeweiligen Versen zu finden.

1238 Vgl. P. Guillaume, Bull-leaping 2010 (s. Anm. 949).

1239 Vgl. U. Y. Kim, Identity 2008 (s. Anm. 1166).

Nach dem Durchgang durch den Text wurden Aspekte der Gewalt noch einmal thematisch gegliedert, aufgegriffen, exegetisch verarbeitet und mit Erkenntnissen aus den Humanwissenschaften in Verbindung gebracht. Mit der klaren Systematik von Imbusch¹²⁴⁰ wurde festgestellt, welche Gewalt aus welchen Gründen, von wem und gegen wen angewandt wurde. Dabei ist sichtbar geworden, wie sich die Täter-Opfer-Konstellation im Textverlauf ändert und so eine Dynamik entsteht. Der Beter wird vom Opfer zum Zuseher und dann zum Täter. Die Körperlichkeit der Gewalt, auf die Trotha¹²⁴¹ besonders hingewiesen hat, wird auch vom Text durch die Sprachbilder und Körperbegriffe dargestellt. Hierbei ist besonders aufgefallen, dass die Körperlichkeit des Antuns von Gewalt im Fokus steht und nicht jene des Erleidens. Wendet man die Unterscheidung Wagners¹²⁴² zwischen kommunikativen und handelnden Körperteilen an, so ergibt sich eine klare Unterscheidung zwischen Gott und Beter im Text. Gott hat vor allem die kommunikativen Körperteile (Augen, Nase, Mund, Ohren – Füße), während der Beter hauptsächlich mit den handelnden dargestellt wird (Hände, Arme, Füße, Knöchel – Haupt). Beide gemeinsam würden in etwa eine menschliche Gestalt ergeben. Innere Körperteile und die Themen Erbarmen, Angst, Verletzlichkeit fehlen im Text. Die Feinde werden textlich mit Nacken, Ohr und Handfläche dargestellt. Alle drei Körperbilder dienen dazu, ihre gebrochene Macht darzustellen. Auffällig ist, dass die Gruppe der Feinde (Pl.) immer mit Körperteilen im Singular in Verbindung gebracht wird. Die Feinde haben eine Handfläche, einen Nacken und ein Ohr. Wurde Gott von den Körperbildern her als kommunikativ eingestuft und der Beter als handelnd, ergibt sich aus der Analyse der Verben genau das gegenteilige Bild. Gott hat weitaus mehr Handlungen als der Beter, aber er kommuniziert nicht, während der Beter zumindest sechs Verben der Kommunikation hat. Gott ist zwar stumm (vgl. auch V42), aber er hört die Hilferufe des Beters. Bezüglich der Gewalt kann gesagt werden, dass Gott aktiver dargestellt wird, die eindeutigeren und brutaleren Gewaltverben aber auf der Seite des Beters zu finden sind.

Auch die Kategorien Raum und Zeit ergeben spannende Implikationen für die Frage nach der textlich dargestellten Gewalt. Han¹²⁴³ bringt Macht mit Raum, Machtverlust mit Enge in Verbindung. Gewalt ist im Unterschied zur Macht ein punktuelles Ereignis und kein raumgreifendes. Diese Dynamiken können auch in der Darstellung von Macht und Gewalt in 2 Sam 22 beobachtet werden. Im Teil A wird das Kommen Gottes als Krieger in großen, kosmischen Raumbildern geschildert, während der Beter in der Enge und Tiefe der Scheol gefangen ist. Gott

1240 Vgl. P. Imbusch, *Gewaltbegriff* 2002 (s. Anm. 413).

1241 Vgl. T. Trotha von, *Zur Soziologie* 1997 (s. Anm. 447).

1242 Vgl. A. Wagner, *Gottes* 2010 (s. Anm. 31).

1243 Vgl. B.-C. Han, *Macht* 2005 (s. Anm. 520).

kommt aus den himmlischen Höhen hinunter, um den Beter herauszuziehen (V17) und ihn von der Enge in die Weite zu führen (V20). Auch der Teil A', der Auszug des Beters zum Kampf, beginnt wieder in der Höhe, genauer auf der Anhöhe. Der Raum des Beters ist irdisch und nicht kosmisch, aber die Grundbewegung von oben ist dieselbe. Der Teil A' ist durch Mobilität und Bewegung im Raum in alle Richtungen gekennzeichnet. Der Reflexionsteil ist von Bildern des »Gerade-Seins« und Umkehrens/Wendens geprägt.

Konkrete Zeitangaben sind rar im Text, es stehen einander der Tag des Unglücks (V19) und der Tag der Rettung (V1) gegenüber. Am Ende des Textes wird noch die Perspektive auf die Ewigkeit/Weltzeit (V51) geöffnet. Die textliche Zeitdarstellung wurde mit den Wahrnehmungen von »Gewaltzeit« durch Sofsky¹²⁴⁴ in Verbindung gebracht. Wie auch in intensiven Gewalterfahrungen kein »Nacheinander« wahrgenommen wird sondern einfach nur ein »Jetzt« der Bedrohung, so wird auch die Beschreibung der Not des Beters geschildert. Im Gegensatz dazu ist die Darstellung des göttlichen Eingreifens wieder von einem »Nacheinander« geprägt. Aus der Perspektive des Opfers wird erneut Hoffnung geschöpft und von dem Panikzustand des »Jetzt« in eine zeitliche Wahrnehmung gewechselt. Der Teil A' zeigt die zeitliche Dynamik einer Hetzjagd. Die zeitlichen Wahrnehmungen von Gewalt durch Opfer und Täter decken sich mit der Darstellungsweise des Textes.

Nachdem Gewalt mit ihren Akteuren und Rollen, ihrer Körperlichkeit, ihrer Dynamik, ihrer Räumlichkeit und Zeitlichkeit wahrgenommen wurde, stellt sich für uns Lesende heute auch noch die Frage nach ihrer Rechtfertigung. Es konnten verschiedene Rechtfertigungsstrategien im Text aufgezeigt werden, die mit den Einsichten von Lamnek¹²⁴⁵ und Tedeschi¹²⁴⁶ in Verbindung gebracht wurden. Generell muss aber gesagt werden, dass die Frage nach der Rechtfertigung der Gewalt weniger Thema des Textes ist, als das von uns Lesenden. Es scheint im Text keinen besonderen Bedarf an einer Begründung der Gewalt gegen die Feinde zu geben. Die Rolle der Feinde ist vernichtet zu werden. Viel mehr Interesse scheint an der Gerechtigkeit des Beters und der Gerechtigkeit Gottes zu bestehen.

Die im Text dargestellte Gewalt ist unserer Gewaltwahrnehmung sehr nahe. Dies hat der Dialog zwischen Bibeltext und soziologischen Beschreibungsmodellen klar aufzeigen können. Dadurch fällt es Lesenden auch leicht, in den Text einzusteigen und sich mit dem Beter und dessen Erfahrungen zu identifizieren. So können Verarbeitungsprozesse in Gang gesetzt werden, wie Oerter¹²⁴⁷ in seinem handlungstheoretischen Ansatz zur Psychologie des Spiels aufzeigt und

1244 Vgl. W. Sofsky, *Gewaltzeit* 1997 (s. Anm. 515).

1245 Vgl. S. Lamnek, *Individuelle* 2002 (s. Anm. 456).

1246 Vgl. J. Tedeschi, *Sozialpsychologie* 2002 (s. Anm. 460).

1247 Vgl. R. Oerter, *Psychologie* 1993 (s. Anm. 636).

Bettelheim¹²⁴⁸ anhand von Märchen durchspielt. Psychosoziale Probleme werden räumlich und/oder narrativ dargestellt, um sie verarbeiten zu können. Dafür eignet sich 2 Sam 22 durch die vielen auch dynamischen Raumbilder und das für einen poetischen Text ausführliche Narrativ. Die klaren einfachen Rollen helfen (Beter = Held; Feinde = Feinde) bei der Identifikation. Einzig Gott wird im Text auch ambivalent gezeichnet, was als klarer Hinweis dafür gesehen werden kann, sich nicht mit Gott zu identifizieren, sondern als Lesende/r den Text aus der Perspektive Davids nachzuerleben. Weitere Vergleiche mit der Grundstruktur von Märchen haben gezeigt, dass sich diese und 2 Sam 22 in vielen Elementen (existenzielle Bedrohung zu Beginn, klare Rollen, Platz für eigene Phantasie, Identifikationspotenzial, polar strukturierte Welt, Hoffnungsgeschichte zum Guten hin, Schlussformel mit Vorstellung von Ewigkeit, ...) entsprechen. Im Vergleich mit den Märchen ist wiederum deutlich geworden, dass die Gewalt in 2 Sam 22 als fiktiv geschildert wird. Der Unterscheidung von Keppler folgend kann die textlich dargestellte Gewalt als fiktiv und spontan (göttlich, Teil A, B) und als fiktiv und inszeniert (menschlich, Teil A', B') bezeichnet werden. Sie entspricht demnach einer »Spiellogik« bzw. einer Spielmoral. Beide sind klar von der Alltagsrealität unterschieden. Die Frage nach der Legitimität der Gewalt Gottes und der noch brutaleren Gewalt des Beters im Text spiegelt unsere Angst vor realer (!), nicht textlich dargestellter Gewalt wider. Der Text 2 Sam 22 ist fiktiv, nicht im Sinne von unwahr oder erfunden. Er ist kein historischer Bericht, kein Zeitungsartikel, sondern ein Stück Poesie, dessen Wahrheit auf einer anderen Ebene liegt. Der Psalm will nicht primär informieren, sondern Hoffnung und Zuversicht geben und der Lebensbewältigung dienen. Nicht die Gewaltdarstellungen im Text sind gefährlich, sondern die Verwischung von Realität und Fiktion bzw. so manche Hermeneutik.

4 Schlussgedanke

Mit dieser Arbeit hoffe ich einen hilfreichen Beitrag zur Diskussion um textlich dargestellte Gewalt in der Bibel und ihre Hermeneutik geleistet zu haben. Es ist wichtig, das Thema Gewalt nicht zu leichtfertig abzuhandeln, andererseits aber auch genauso wichtig, nicht jede Art von Gewalt (real, fiktiv, ...) pauschal zu skandalisieren. Aufgrund leider aktueller religiös motivierter und legitimer Gewalt bleibt es eine schwierige Aufgabe sich mit den Gewalttexten der eigenen Heiligen Schrift auseinanderzusetzen und diese auch als wertvolle Texte zu vermitteln.

1248 Vgl. B. Bettelheim, *Kinder* 1977 (s. Anm. 610).

Diese Arbeit zeigte die Fülle der Möglichkeiten des Umgangs mit Gewalttexten auf, um dann auf einen der vielen Wege genauer einzugehen. Den Text als Hilfe zur Lebensbewältigung zu verstehen, ist gewiss auch eine gute Möglichkeit in der Pastoral (Pfarre, Schule) damit umzugehen. Zudem wurde durch die Einführung verschiedenster Differenzierungen die Komplexität unterstrichen und die Wichtigkeit genauer Textwahrnehmungen abermals betont. Somit hoffe ich, nicht nur einen Beitrag zur wissenschaftlichen Diskussion geleistet zu haben, sondern auch eine gute Grundlage für eine Hermeneutik, die in der Pastoral hilfreich sein kann.

Auf dem Weg zu möglichst gewaltfreien Lösungen für Konflikte und Probleme dürfen wir nicht vergessen zwischen den verschiedenen Formen der Gewalt zu unterscheiden. Es kann sein, dass uns gerade gewalthaltige Medien helfen, auf reale Gewalt zu verzichten. Darum sollten wir uns der Unterscheidung zwischen realer (gefährlich) und fiktiver Gewalt (ungefährlich) bewusst sein. Beide Formen als gefährlich einzustufen kann dazu führen, sie nicht mehr richtig unterscheiden zu können, und dies kann fatale Folgen haben. Die Möglichkeit über gewalthaltige Geschichten oder Filme Spannungen des eigenen Lebens zu lösen kann ermutigen, Entscheidungen zu treffen und uns bestärken, das Leben in die Hand zu nehmen.

»Wir dürfen nicht aufhören, dem Ideal der Gewaltlosigkeit nachzustreben. Aber auf dem Weg dorthin müssen wir unseren Kindern und uns selbst auch die Phantasien erlauben, die uns genau das Gegenteil von gewaltfrei sein lassen. Sie machen uns Mut – und den brauchen wir, um unsere Welt weiter zu verändern.«¹²⁴⁹

1249 G. Jones, Kinder 2005 (s. Anm. 407) S. 225.

Abbildungsverzeichnis

| | | |
|--------------|--|--------|
| Abbildung 1 | Differenzierungen – göttliche Gewalt | 67 |
| Abbildung 2 | Differenzierungen – menschliche Gewalt | 68 |
| Abbildung 3 | Hermeneutikbaum – göttliche Gewalt | 86 |
| Abbildung 4 | Hermeneutikbaum – menschliche Gewalt | 111 |
| Abbildung 5 | Tabelle zur Übersicht der Konfliktformen | 128 |
| Abbildung 6 | Kernbereiche der Gewalt (Imbusch) | 134 |
| Abbildung 7 | Stichwortverbindungen 1 Sam 2 und 2 Sam 22 | 228 |
| Abbildung 8 | Kernbereiche der Gewalt (Imbusch) mit einer weiteren Spalte zur Analyse von 2 Sam 22 | 311 f. |
| Abbildung 9 | Aufbau der Theophanie nach Klingbeil | 333 |
| Abbildung 10 | Raumdynamik in 2 Sam 22 | 336 |

Literaturverzeichnis

- P. Ackroyd, ת, in: ThWAT III, Stuttgart 1982, 421–455.
- K.-P. Adam, Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18 (WMANT), Neukirchen-Vluyn 2001.
- A. A. Anderson, 2 Samuel (WBC 11), Dallas 1989.
- S. Arnet, Wortschatz der hebräischen Bibel. Zweieinhalbtausend Vokabeln alphabetisch und thematisch geordnet, Zürich 2006.
- N. Artemov, Unterweltflüsse, Chaoswasser oder gefährliche Wasser? Notizen zu den »Strömen Belials« in Ps 18,5 = 2 Sam 22,5, in: A. Grund-Wittenberg (Hrsg.), Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur, Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag, Gütersloh ¹2013, 180–193.
- J. Assmann, Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München ¹2015.
- U. Bail, Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars (Zugl.: Bochum, Univ., Diss., 1997), Gütersloh 1998.
- S. Bar-Efrat/J. Klein, Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar (BWANT 10. Folge, Heft 181), Stuttgart 2009.
- M. Bauks/K. Koenen (Hrsg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet. WiBiLex, Stuttgart 2007ff.
- G. Baumann, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006.
- G. Baumann, Ein »Hiob« unter den Propheten. Habakuks Streit mit Gott über Gewalt und Unrecht, in: BiKi 66 (2011) 144–149.
- G. Baumann, Gewalt im Alten Testament. Grundlinien der Forschung – hermeneutische Überlegungen – Anregungen, in: I. Fischer (Hrsg.), Macht, Gewalt, Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (QD 254) 2013, 29–52.
- R. Baumeister/B. Bushman, Emotionen und Aggressivität, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden ¹2002, 598–618.
- U. Bechmann, Bibel und Gewalt. Auf der Suche nach neuen Wegen im Umgang mit der Heiligen Schrift, in: J. Kügler/W. H. Ritter/R. Ebner (Hrsg.), Auf Leben und Tod oder völlig egal. Kritisches und Nachdenkliches zur Bedeutung der Bibel, Festschrift für Robert Ebner zum 65. Geburtstag (Bayreuther Forum Transit 3), Münster 2005, 105–122.

- M. Beck*, Messiaserwartung in den Geschichtsbüchern? Bemerkungen zur Funktion des Hannaliedes (I Sam 2,1–10) in seinen diversen literarischen Kontexten (vgl. Ex 15, Dtn 32, II Sam 22), in: H.-C. Schmitt/M. Beck/U. Schorn (Hrsg.), Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. Festschrift Hans-Christoph Schmitt zum 65. Geburtstag (BZAW 370), Berlin, New York 2006, 231–251.
- C. Bender*, Die Sprache des Textilen. Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament (BWANT 9. Folge, Heft 17 = Der ganzen Sammlung Heft 177), Stuttgart 2008.
- U. Berges*, Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen, in: *Bib.* 85 (2004) 305–330.
- U. Berges*, Heiligung des Krieges und Heiligung der Krieger. Zur Sakralisierung des Krieges in der Prophetie Israels, in: U. Dahmen (Hrsg.), Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität ; Festschrift für Heinz-Josef Fabry (BBB 159), Göttingen 2010, 43–57.
- D. K. Berry*, The Psalms and their Readers. Interpretive Strategies for Psalm 18 (JSOT.S 153), Sheffield 1993.
- B. Bettelheim*, Kinder brauchen Märchen, Stuttgart 1977.
- Bischöfe Deutschlands und Österreichs* (Hrsg.), Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch Diözese Linz (Diözesananhang Linz eingebunden), Klagenfurt 1975.
- R. Brandscheidt*, Blutrache, in: M. Bauks/K. Koenen (Hrsg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet. WiBiLex, Stuttgart 2007 ff.
- M. Brettler*, Images of JHWH the Warrior in Psalms, in: C. Camp/C. Fontaine (Hrsg.), Women, War, and Metaphor. Language and Society in the Study of the Hebrew Bible, Bd. 62 (Semeia 61), Atlanta 1993, 135–165.
- W. Brueggemann*, 2 Samuel 21–24. An Appendix of Deconstruction?, in: *CBQ* 50 (1988) 383–397.
- W. Brueggemann*, First and Second Samuel (Int.), Louisville, Ky. 1990.
- W. Brueggemann*, Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy, Minneapolis 1997.
- W. Brueggemann*, David's Truth in Israel's Imagination and Memory, Minneapolis 2002.
- W. Brueggemann/W. H. Bellinger*, Psalms (New Cambridge Bible Commentary), New York 2014.
- M. Buber*, Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, Zürich 1953.
- M. Bushell/M. Tan/G. Weaver*, Bible Works 9. Software for Biblical Exegesis and Reserarch, Norfolk 2011.
- C. Camp/C. Fontaine* (Hrsg.), Women, War, and Metaphor. Language and Society in the Study of the Hebrew Bible (Semeia 61), Atlanta 1993.
- A. F. Campbell*, 2 Samuel (The Forms of the Old Testament Literature 8), Grand Rapids Mich 2005.
- 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.
- M. Christ*, Codierung, in: C. Gudehus/M. Christ (Hrsg.), Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch, Heidelberg 2013, 190–196.
- D. J. Clines*, בָּרַשׁ, in: Ders. (Hrsg.), The Concise Dictionary of Classical Hebrew, Sheffield 2009, 382–383.

- G. Cornfeld/G. J. Botterweck (Hrsg.), Die Bibel und ihre Welt, Bergisch Gladbach 1988.
- P. C. Craigie, The Problem of War in the Old Testament, Grand Rapids 1978.
- J. F. D. Creach, Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter (JSOT.S 217), Sheffield, Eng. 1996.
- F. Crüsemann, Der Gewalt nicht glauben. Hiobbuch und Klagepsalmen – zwei Modelle theologischer Verarbeitung traumatischer Gewalterfahrungen, in: F. Crüsemann/L. Schottroff (Hrsg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag, Gütersloh 2004, 251–268.
- W. Dietrich/C. Link, Willkür und Gewalt (Die dunklen Seiten Gottes 1), Neukirchen-Vluyn ⁴2002.
- W. Dietrich/M. Mayordomo, Gewalt, in: F. Crüsemann (Hrsg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh ¹2009, 210–215.
- W. Dietrich/M. Mayordomo/C. Henne-Einsele, Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005.
- W. Dietrich/T. Naumann, Die Samuelbücher (EdF 287), Darmstadt 1995.
- F. W. Dobbs-Allsopp, Poetry of the Psalms, in: W. P. Brown (Hrsg.), The Oxford Handbook of the Psalms (Oxford Handbook), Oxford 2014, 79–98.
- E. Dunning, Gewalt und Sport, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden ¹2002, 1130–1152.
- J. Ebach, Biblische Erinnerungen. Theologische Reden zur Zeit (SWI 14), Bochum 1993.
- J. Ebach, » ... und behutsam mitgehen mit deinem Gott«. Theologische Reden 3 (SWI 19), Bochum 1995.
- J. Ebach, In den Worten und zwischen den Zeilen. Eine neue Folge theologischer Reden (Erev-Rav-Hefte / Biblische Erkundungen 6), Wittingen 2005.
- S. Eder, Wie Frauen und Männer Macht ausüben. Eine feministisch-narratologische Analyse von Ri 4 (HBS 54), Freiburg 2008.
- S. Eder, Gewalt in der Bibel. Begrifflichkeit – Verstehenshilfen – Perspektiven, in: PZB 19 (2010) 1–34.
- G. Elwert, Gewaltmärkte. Beobachtungen zur Zweckrationalität der Gewalt, in: T. Trotha von (Hrsg.), Soziologie der Gewalt (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37), Opladen/Wiesbaden 1997, 86–101.
- G. Elwert, Sozialanthropologisch erklärte Gewalt, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden ¹2002, 330–367.
- D. Erbele-Küster, Narrativität. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/37118/>, in: M. Bauks/K. Koenen (Hrsg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet. WiBiLex, Stuttgart 2007ff.
- M. Ernst, Gewalt/Gewaltlosigkeit/Gewaltverzicht, in: F. Kogler (Hrsg.), Herders neues Bibellexikon, Freiburg im Breisgau 2008, 254–255.
- H.-J. Fabry, נבִּל, in: ThWAT V, Stuttgart 1986, 163–170.
- H.-J. Fabry, נְחֻשָּׁה, in: ThWAT V, Stuttgart 1986, 397–408.
- H.-J. Fabry, צִוִּי, in: ThWAT VI, Stuttgart 1989, 973–983.
- G. Fischer, Theologien des Alten Testaments (NSK.AT 31), Stuttgart 2012.
- I. Fischer, Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen? Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung, in: BiKi 66 (2011) 138–143.

- I. Fischer, Thematische Hinführung, in: Dies. (Hrsg.), Macht, Gewalt, Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (QD 254) 2013, 7–28.
- J. P. Fokkelman, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses (SSN), Assen Maastricht 1990.
- J. R. Franke/T. C. Oden, Joshua, Judges, Ruth, 1–2 Samuel (Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament 4), Downers Grove 2005.
- C. G. Frechette, Destroying the Internalized Perpetrator. A Healing Function of the Violent Language against Enemies in Psalms, in: E.-M. Becker/J. Doehorn/E. K. Holt (Hrsg.), Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond (Studia Aarhusiana Neotestamentica vol. 2), Göttingen 2014, 71–84.
- H. Fredriksson, Jahwe als Krieger. Studien zum alttestamentlichen Gottesbild (Zugl.: Lund, Univ., Diss., 1945), Lund 1945.
- D. N. Freedman (Hrsg.), The Anchor Bible Dictionary, New York, NY ¹1992.
- D. N. Freedman/M. O'Connor, מָנַן, in: ThWAT IV, Stuttgart 1984, 646–659.
- D. N. Freedman/A. S. Welch, שָׁדָד, in: ThWAT VII, Stuttgart 1993, 1072–1078.
- M. Fricke, »Schwierige« Bibeltexte im Religionsunterricht. Theoretische und empirische Elemente einer alttestamentlichen Bibeldidaktik für die Primarstufe (Arbeiten zur Religionspädagogik 26), Göttingen ¹2005.
- N. Frijda/D. Schram, Introduction, in: Dies. (Hrsg.), Poetics. Journal of Empirical Research on Literature, Media and the Arts (Emotions and Cultural Products 23), New York 1994, 1–6.
- O. Fuchs, Versuch einer »Hermeneutik der Gewalt««. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit dem »gewalttätigen« Gott der Bibel, in: J. Kügler (Hrsg.), Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft, Beiträge des Internationalen Bibel Symposiums Bayreuth, 27.–29. September 2002, Münster 2004, 169–194.
- O. Fuchs, »Alles ist zu unserer Belehrung geschrieben« (Röm 15,4) – auch die biblischen Gewalttexte?, in: BiKi 66 (2011) 129–137.
- D. G. Garber, Trauma Theory and Biblical Studies, in: Currents in Biblical Research 14 (2015) 24–44.
- W. Gesenius/R. Meyer/H. Donner, חָרַג, in: Dies. (Hrsg.), Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin ¹⁸2013, 393.
- W. Gesenius/R. Meyer/H. Donner, מָצַוָה, in: Dies. (Hrsg.), Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin ¹⁸2013, 723.
- W. Gesenius/R. Meyer/H. Donner, סָלַע, in: Dies. (Hrsg.), Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin ¹⁸2013, 890.
- R. Girard, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg im Breisgau 1983.
- R. P. Gordon, 1 & 2 Samuel (OTGu 2), Sheffield ¹1993.
- M. Görg, Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt, Düsseldorf ¹1995.
- A. R. Gray, Psalm 18 in Words and Pictures. A reading through metaphor (Zugl.: Cambridge, Univ., Diss., 2012) (Bibl.-Interp.S 127), Leiden u. a. 2014.
- W. Grimm, Gewalt, in: O. Betz/E. B. Weber/W. Grimm (Hrsg.), Calwer Bibellexikon. Band 1, Stuttgart ²2006, 435–438.

- G. Grogan, Psalms (The Two Horizons Old Testament Commentary), Grand Rapids 2008.
- W. Groß/K.-J. Kuschel, Ich schaffe Finsternis und Unheil! Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992.
- K. Grünwaldt/H. Schroeter (Hrsg.), Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch (Hermeneutica Bd. 4, Biblica), Rheinbach-Merzbach 1995.
- C. Gudehus/R. Weierstall, Psychologie, in: C. Gudehus/M. Christ (Hrsg.), Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch, Heidelberg 2013, 354–362.
- P. Guillaume, Bull-leaping in Psalm 18, in: P. van Hecke/A. Labahn (Hrsg.), Metaphors in the Psalms (BETHL CCXXXI), Leuven 2010.
- H. Gunkel, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen³1975.
- A. H. J. Gunneweg, Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht, Stuttgart 1993.
- K. Gutbrod, Das Buch vom Reich. Das zweite Buch Samuel (BAT 11, 2), Stuttgart¹1958.
- H. Haag, חַמָּס, in: ThWAT II, Stuttgart 1977, 1050–1061.
- B.-C. Han, Was ist Macht? (Reclams Universal-Bibliothek), Stuttgart 2005.
- F. Hartenstein, Solidarität mit den Toten und Herrschaftsordnung. 2Sam 21,1–14 und 2Sam 24 im Vergleich mit dem Antigone-Mythos, in: M. Bauks/K. Liess/P. Riede (Hrsg.), Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie, Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2008, 123–143.
- G. F. Hasel, פִּלְטָה, in: G. J. Botterweck/H. Ringgren (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, VI (Band 2), Stuttgart 1977, 589–606.
- W. Heitmeyer/J. Hagan, Gewalt. Zu den Schwierigkeiten einer systematischen internationalen Bestandsaufnahme, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden¹2002, 15–25.
- W. Heitmeyer/H.-G. Soeffner, Einleitung: Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme, in: Dies. (Hrsg.), Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme (Kultur und Konflikt 2246), Frankfurt am Main¹2004, 11–17.
- G. Hentschel, 2 Samuel (NEB 34), Würzburg 1994.
- K. Herding, Kunst und Gewalt – Gewalt in der Kunst – Kunstgewalt, in: A. Pawlak (Hrsg.), Ästhetik der Gewalt – Gewalt der Ästhetik (Schriften der Guernica-Gesellschaft 19), Kromsdorf 2013, 15–38.
- W. Herrmann, Theologie des Alten Testaments. Geschichte und Bedeutung des israelitisch-jüdischen Glaubens, Stuttgart 2004.
- F. Hetmann, Die Freuden der Fantasy. Von Tolkien bis Ende (Ullstein-Buch 36506), Frankfurt 1984.
- J. Hilgers, Inszenierte und dokumentierte Gewalt Jugendlicher. Eine qualitative Untersuchung von »Happy slapping«-Phänomenen, Wiesbaden¹2011.
- F.-L. Hossfeld, Drei umstrittene Theophanien im ersten und zweiten Davidpsalter (Ps 18; 29; 68), in: E. Gaß/H.-J. Stipp/W. Groß (Hrsg.), »Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!« (Ri 2,1). Festschrift für Walter Groß zum 70. Geburtstag (HBS 62), Freiburg im Breisgau 2011, 153–173.
- F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Die Psalmen. Psalm 1–50 (NEB 29), Würzburg 1993.
- K. Huber, Schrei nach Vergeltung, göttliche Gewalt und Sieg des Lammes. Gewalt in der Johannesoffenbarung, in: BiKi 66 (2011) 164–168.

- P. Hugger*, Die Kunst des Psalmenbetens, Münsterschwarzach 2006.
- J. Hüttermann*, »Dichte Beschreibung« oder Ursachenforschung der Gewalt? Anmerkungen zu einer falschen Alternative im Lichte der Problematik funktionaler Erklärungen, in: W. Heitmeyer/H.-G. Soeffner (Hrsg.), Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme (Kultur und Konflikt 2246), Frankfurt am Main ¹2004, 107–124.
- P. Imbusch*, Der Gewaltbegriff, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden ¹2002, 26–57.
- P. Imbusch*, »Mainstreamer« versus »Innovateure« der Gewaltforschung. Eine kuriose Debatte, in: W. Heitmeyer/H.-G. Soeffner (Hrsg.), Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme (Kultur und Konflikt 2246), Frankfurt am Main ¹2004, 125–148.
- K. Inhetveen*, Gesellige Gewalt. Ritual, Spiel und Vergemeinschaftung bei Hardcorekonzerten, in: T. Trotha von (Hrsg.), Soziologie der Gewalt (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37), Opladen/Wiesbaden 1997, 235–260.
- K. Inhetveen*, Körper, in: C. Gudehus/M. Christ (Hrsg.), Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch, Heidelberg 2013, 203–208.
- B. Janowski*, Ein Gott der Gewalt? Perspektiven des Alten Testaments, in: I. Müller/L. Schwienhorst-Schönberger/R. Scoralick (Hrsg.), Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger (HBS 71), Freiburg 2012, 11–33.
- B. Janowski*, Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn ¹2013.
- J. Janssen/R. Kessler*, Trauer, in: F. Crüsemann (Hrsg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh ¹2009, 597–598.
- B. Johnson*, חגֵר, in: ThWAT II, Stuttgart 1977, 744–748.
- G. Jones*, Kinder brauchen Monster. Vom Umgang mit Gewaltphantasien (Ullstein 36825), Berlin ¹2005.
- R. Jost*, Debora in der neuen Welt. Trauma, Heilung und die Bibel, in: F. Crüsemann/L. Schottroff (Hrsg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag, Gütersloh 2004, 269–292.
- R. Jost*, Feministisch-exegetische Hermeneutiken des Ersten Testaments, in: H. Utzschneider/E. Blum (Hrsg.), Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006, 255–273.
- R. Jungbluth*, Im Himmel und auf Erden. Dimensionen von Königsherrschaft im Alten Testament (Zugl.: Marburg, Univ., Diss., 2010) (BWANT 196), Stuttgart 2011.
- E. Kalt*, Schild, in: Ders. (Hrsg.), Biblisches Reallexikon. Zweiter Band: L–Z, Paderborn 1931.
- A. Kapelrud*, לָמַד, in: ThWAT IV, Stuttgart 1984, 576–582.
- B. Kedar-Kopfstein*, קָרָן, in: ThWAT VII, Stuttgart 1993, 181–189.
- O. Keel*, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (Mit einem Beitrag von A. Gutbub über die vier Winde in Ägypten) (SBS 84/85), Stuttgart 1977.
- O. Keel*, Wie böse ist Gewalt?, in: Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen 42 (1978) 43–46.
- 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.

- A. *Keppler*, Über einige Formen der medialen Wahrnehmung von Gewalt, in: T. Trotha von (Hrsg.), *Soziologie der Gewalt* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37), Opladen/Wiesbaden 1997, 380–400.
- H. *Kessler*, Töten für Gott? – Die neue Monotheismuskritik, in: T. Klosterkamp/F. J. Stendebach (Hrsg.), *Wohin du auch gehst. Festschrift für Franz Josef Stendebach OMI*, Stuttgart 2005, 256–269.
- R. *Kessler*, »Die Sprache der Vergeltung erhielt einen alttestamentarischen Klang«. Zu einer Bemerkung von Jürgen Habermas, in: I. Nord/Y. Spiegel (Hrsg.), *An den Rändern. Theologische Lernprozesse mit Yorick Spiegel*, Festschrift zum 70. Geburtstag, Münster 2005, 273–280.
- U. Y. *Kim*, *Identity and Loyalty in the David story. A Postcolonial Reading* (Hebrew Bible Monographs 22), Sheffield [England] 2008.
- S. *Kipfer*, *Der bedrohte David. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu 1Sam 16 – 1Kön 2* (SBR 3), Berlin, u. a. 2015.
- H. *Klement*, *Krieg und Frieden im Alten Testament. Ein Thesenpapier*, in: H. Klement/J. Steinberg (Hrsg.), *Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments* (Bibelwissenschaftliche Monographien 15), Wuppertal 2007, 199–210.
- M. *Klingbeil*, *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography* (OBO 169), Fribourg 1999.
- S. *Krahe*, *Ermordete Kinder und andere Geschichten von Gottes Unmoral*, Würzburg 1999.
- H.-J. *Kraus/S. Herrmann*, *Psalmen 1–59* (BK Teilbd. 1), Neukirchen-Vluyn ³1978.
- M. *Krauss/M. Küchler*, *David – der kämpferische König. Das zweite Buch Samuel in literarischer Perspektive* (Erzählungen der Bibel V), Freiburg 2011.
- V. *Krech*, *Opfer und Heiliger Krieg. Gewalt aus religionswissenschaftlicher Sicht*, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Wiesbaden ¹2002, 1255–1275.
- K.-S. *Krieger*, *Gewalt in der Bibel. Eine Überprüfung unseres Gottesbildes* (Münsterschwarzacher Kleinschriften Bd. 134), Münsterschwarzach ¹2002.
- T. *Kronholm*, נשׁוּף, in: ThWAT VII, Stuttgart 1993, 218–225.
- C. *Kumpmann*, *Schöpfen, Schlagen, Schützen. Eine semantische, thematische und theologische Untersuchung des Handelns Gottes in den Psalmen* (BBB 177), Göttingen ¹2016.
- M. *Kunczik*, *Gewalt und Medien*, Köln ²1994.
- J. K. *Kuntz*, *Psalm 18. A Rhetorical-Critical Analysis*, in: JSOT 26 (1983) 3–31.
- A. *Kunz-Lübcke*, *Heer*, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20821/>, in: M. Bauks/K. Koenen (Hrsg.), *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet. WiBiLex*, Stuttgart 2007 ff.
- E. *Kutsch*, »Trauerbräuche« und »Selbstminderungsriten« im Alten Testament, in: L. Schmidt/K. Eberlein (Hrsg.), *Kleine Schriften zum Alten Testament* (BZAW 168), Berlin 1986, 78–95.
- G. *Kwakkel*, *According to My Righteousness. Upright Behaviour as Grounds for Deliverance in Psalms 7, 17, 18, 26, and 44* (OTS d. 46), Leiden 2002.
- S. *Lamnek*, *Individuelle Rechtfertigungsstrategien von Gewalt*, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Wiesbaden ¹2002, 1379–1396.
- G. *Lange*, *Märchen aus der Sicht eines Religionspädagogen*, in: J. Janning/H. Gehrts/H. Ossowski (Hrsg.), *Gott im Märchen. Im Auftrag der Europäischen Märchengesell-*

- schaft (Veröffentlichungen der Europäischen Märchengesellschaft 2), Kassel 1982, 39–51.
- 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.
- R. E. *Longacre*, Discourse Structure, Verb Forms, and Archaism in Psalm 18, in: Journal of translation and textlinguistics 15 (2006) 35–55.
- G. *Lüdemann*, Das Unheilige in der Heiligen Schrift. Die andere Seite der Bibel, Stuttgart 1996.
- H. *Lukesch*, Gewalt und Medien, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden 2002, 639–675.
- R. *Lux*, Moses Schwanengesang. Gott und Gewalt im Alten Testament, in: A. Renker/G. Hüssler (Hrsg.), Freiburger Rundbrief. Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung, Neue Folge Heft 1–4/2010 (17. Jahrgang), Freiburg 2010, 102–111.
- J. *Marböck*, מַרְבֹּק, in: ThWAT, VIII, Stuttgart 1995, 728–732.
- D. *Markl*, Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht, in: Bib. 85 (2004) 99–108.
- K. *Marti*, Die Psalmen Davids. Annäherungen (Radius-Bücher), Stuttgart 1991.
- H.-P. *Mathys*, Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (OBO 132), Freiburg 1994.
- H.-P. *Mathys*, Anmerkungen zu 2Sam 24, in: F. Hartenstein/M. Pietsch (Hrsg.), »Sieben Augen auf einem Stein« (Sach 3,9). Studien zur Literatur des Zweiten Tempels; Festschrift für Ina Willi-Plein zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2007, 229–246.
- J. *Mauchline*, 1 and 2 Samuel. Based on the revised standard version (NCeB), London 1971.
- M. *Mayordomo*, Wie wird Gewalt in Sprache gefasst? Thematische Einführung mit Lesehilfe, in: BiKi 66 (2011) 126–128.
- P. K. *McCarter*, II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary (AncB vol 9), New York 1984.
- S. *Mentzos*, Der Krieg und seine psychosozialen Funktionen, Frankfurt am Main 1993.
- A. *Michel*, Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37), Tübingen 2003.
- D. *Mieth*, Gewalt im Film und das Spiel der Ästhetik mit der Ethik, in: J. Dietrich/U. Müller-Koch (Hrsg.), Ethik und Ästhetik der Gewalt, Paderborn 2006, 79–100.
- L. *Mikos*, Film, in: C. Gudehus/M. Christ (Hrsg.), Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch, Heidelberg 2013, 282–288.
- P. D. *Miller*, The Divine Warrior in Early Israel (HSM 5), Cambridge 1973.
- J. P. *Miranda*, Kleine Einführung in die Theologie des Alten Testaments, Stuttgart 2008.
- T. *Moser*, Gottesvergiftung (Suhrkamp-Taschenbuch 533), Frankfurt am Main 1984.
- R. *Müller*, Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen (BZAW 387), Berlin, New York 2008.
- U. *Müller-Koch*, Gewalt und Körperlichkeit – eine philosophische Perspektive, in: J. Dietrich/U. Müller-Koch (Hrsg.), Ethik und Ästhetik der Gewalt, Paderborn 2006, 243–259.
- I. *Müllner*, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13, 1–22) (HBS 13), Freiburg, New York 1997.
- I. *Müllner*, Klagend laut werden. Frauenstimmen im Alten Testament, in: G. Steins (Hrsg.), Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000, 69–86.
- J. *Nalbadidacis*, Comic, in: C. Gudehus/M. Christ (Hrsg.), Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch, Heidelberg 2013, 269–276.

- B. *Nedelmann*, »Psychologismus« oder Soziologie der Emotionen? Max Webers Kritik an der Soziologie Georg Simmels, in: O. Rammstedt (Hrsg.), *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 736), Frankfurt am Main ¹1988, 11–35.
- B. *Nedelmann*, Gewaltsoziologie am Scheideweg. Die Auseinandersetzung in der gegenwärtigen und Wege der zukünftigen Gewaltforschung, in: T. Trotha von (Hrsg.), *Soziologie der Gewalt* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37), Opladen/Wiesbaden 1997, 59–85.
- T. R. *Neufeld*, Put on the Armour of God. The Divine Warrior from Isaiah to Ephesians (JSNT 140), Sheffield 1997.
- H. *Niedermayer*, Phänomenologische Spurensuche zur Gewalt Gottes im Neuen Testament, in: PZB 19 (2010) 35–47.
- K. *Nielsen*, Metaphors and Biblical Theology, in: P. van Hecke (Hrsg.), *Metaphor in the Hebrew Bible* (BETHL CLXXXVII), Leuven 2005, 263–273.
- K. *Nielsen*, Metaphorical Language and Theophany in Psalm 18, in: P. van Hecke/A. Labahn (Hrsg.), *Metaphors in the Psalms* (BETHL CCXXXI), Leuven 2010, 197–207.
- K. *Nielsen*, The Variety of Metaphors about God in the Psalter Deconstruction and Reconstruction?, in: SJOT 16 (2010) 151–159.
- K. L. *Noll*, *The Faces of David* (JSOT.S 242), Sheffield, England 1997.
- E. *Noort*, *Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder* (EdF 292), Darmstadt 1998.
- G. *Nunner-Winkler*, Überlegungen zum Gewaltbegriff, in: W. Heitmeyer/H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme* (Kultur und Konflikt 2246), Frankfurt am Main ¹2004, 21–61.
- M. *O'Connor*, War and Rebel Chants in the Former Prophets, in: A. B. Beck (Hrsg.), *Fortunate the Eyes that See. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Seventieth Birthday*, Grand Rapids Mich 1995, 322–337.
- K. *Oatley*, A Taxonomy of the Emotions of Literary Response and a Theory of Identification in Fictional Narrative, in: N. Frijda/D. Schram (Hrsg.), *Poetics. Journal of Empirical Research on Literature, Media and the Arts* (Emotions and Cultural Products 23), New York 1994, 53–74.
- B. *Obermayer*, *Krieg* (AT), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24120/>, in: M. Bauks/K. Koenen (Hrsg.), *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet. WiBiLex*, Stuttgart 2007ff.
- B. *Obermayer*, *Göttliche Gewalt im Buch Jesaja. Untersuchung zur Semantik und literarischen Funktion eines theologisch herausfordernden Aspekts im Gottesbild* (BBB 170), Göttingen 2014.
- J. M. *O'Brien*, Violent Pictures, Violent Cultures? The »Aesthetics of Violence« in Contemporary Film and in Ancient Prophetic Texts, in: J. M. O'Brien/C. Franke (Hrsg.), *The Aesthetics of Violence in the Prophets* (LBS 517), New York 2010, 112–130.
- J. M. *O'Brien/C. Franke* (Hrsg.), *The Aesthetics of Violence in the Prophets* (LBS 517), New York 2010.
- M. *Oeming*, *Das Buch der Psalmen. Psalm 1–41* (NSK.AT 13/1), Stuttgart 2000.
- M. *Oeming*, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung* (Einführung Theologie), Darmstadt ²2007.

- R. Oerter, *Psychologie des Spiels. Ein handlungstheoretischer Ansatz* (Quintessenz Lehrbuch), München 1993.
- J. Oesch, *Formale und materiale Gliederungshermeneutik der Pentateuch-Handschriften von Qumran*, in: A. Lange/M. Weigold/J. Zsengellér (Hrsg.), *From Qumran to Aleppo. A Discussion with Emanuel Tov about the Textual History of Jewish Scriptures in Honor of His 65th Birthday* (FRLANT Bd. 230), Göttingen ¹2009, 81–122.
- E. Otto, *Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne* (ThFr 18), Stuttgart u. a. 1999.
- M. Palacios, *Fantasy and Political Violence. The Meaning of Anti-Communism in Chile* (VS research), Wiesbaden ¹2009.
- H. Popitz, *Phänomene der Macht. Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik*, Tübingen 1986.
- R. Poser, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (VT.S Vol. 154), Leiden 2012.
- H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments. Band 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart 1991.
- G. v. Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen ⁴1965.
- C. Rakel, *Die Feier der Errettung im Alten Testament als Einspruch gegen den Krieg*, in: I. Fischer/C. Marksches (Hrsg.), *Das Fest* (JBTh 18), Neukirchen-Vluyn 2003, 169–201.
- J. Reindl, *גור*, in: ThWAT V, Stuttgart 1986, 307–315.
- R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*, Neukirchen-Vluyn 1999–2001.
- T. Römer, *Yhwh, the Goddess and Evil. Is ›monotheism‹ an adequate concept to describe the Hebrew Bibles's discourses about the God of Israel?*, in: *Verbum et Ecclesia* 34 (2013). 27., <http://www.ve.org.za/index.php/VE/article/view/841>.
- A. Ross, *A Commentary on the Psalms. Volume 1* (1–41), Grand Rapids, Mich. 2011.
- U. Rütterswörden, *Das Buch Deuteronomium* (NSK.AT 4), Stuttgart 2006.
- H. Rzepkowski, *Der Gott, der befreit. Zum Gottesbild der Theologie der Befreiung*, in: C. Modehn (Hrsg.), *Christen entdecken die Freiheit. Notwendige Anstöße aus Lateinamerika*, Stuttgart 1976, 58–67.
- P. E. Satterthwaite, *David in the Books of Samuel. A Messianic Hope?*, in: P. E. Satterthwaite/R. S. Hess/G. J. Wenham (Hrsg.), *The Lord's Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts* (Tyndale House Studies), Carlisle, U.K. 1995, 41–65.
- 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.
- H.-C. Schmitt, *»Eschatologie« im Enneateuch Gen 1 – 2 Kön 25. Bedeutung und Funktion der Moselieder Dtn 32,1–43* und Ex 15,1–21**, in: C. Diller (Hrsg.), *Studien zu Psalmen und Propheten. Festschrift für Hubert Irsigler* (HBS 64), Freiburg 2010, 131–149.
- G. Schmuttermayr, *Psalms 18 und 2 Samuel 22: Studien zu einem Doppeltext. Probleme der Textkritik und Übersetzung und das Psalterium Pianum* (Zugl.: München, Univ., Diss., 1966) (StANT 25), München 1971.
- J. Schnocks, *Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen* (WMANT 136), Neukirchen-Vluyn 2014.
- J. Schreiner, *Theologie des Alten Testaments* (NEB), Würzburg 1995.

- M. *Schroer*, Gewalt ohne Gesicht. Zur Notwendigkeit einer umfassenden Gewaltanalyse, in: W. Heitmeyer/H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme* (Kultur und Konflikt 2246), Frankfurt am Main ¹2004, 151–173.
- S. *Schroer*, *Die Samuelbücher* (NSK.AT 7), Stuttgart 1992.
- S. *Schroer*/T. *Staubli*, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998.
- K.-D. *Schunck*, כּחַשׁ, in: ThWAT IV, Stuttgart 1984, 141–145.
- R. *Schwager*, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München ³1994.
- F. *Schweitzer*, Brauchen Kinder einen bösen oder einen lieben Gott? Plädoyer für eine differenzierte Debatte, in: M. Ebner/I. Fischer/u. a. (Hrsg.), *Das Böse* (JBTh 26), Neukirchen-Vluyn 2011, 371–384.
- D. *Schwemer*, Adad, <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/20221/>, in: M. Bauks/K. Koenen (Hrsg.), *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet. WiBiLex*, Stuttgart 2007 ff.
- L. *Schwiehorst-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.
- R. *Scoralick*, Gerechtigkeit und Gewalt. Psalm 137 in kanonischer Lektüre, in: N. C. Baumgart/M. Nitsche (Hrsg.), *Gewalt im Spiegel alttestamentlicher Texte* (Erfurter theologische Schriften 43), Würzburg ¹2012, 123–137.
- T. *Seidl*, Gewalt und Gewaltkritik. Vom Umgang des AT mit Konflikt, Aggression und Vergeltung, in: T. Franz/E. Klinger (Hrsg.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 2: Diskursfelder*, Würzburg 2006, 424–442.
- H. *Selderhuis*, *Gott in der Mitte. Calvins Theologie der Psalmen*, Leipzig 2004.
- K. *Seybold*, David als Psalmsänger in der Bibel. Entstehung einer Symbolfigur, in: W. Dietrich/H. Herkommer (Hrsg.), *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*, 19. Kolloquium (2000) der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Stuttgart 2003, 145–163.
- K. *Seybold*, *Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament* (Poetologische Studien zum Alten Testament Bd. 2), Stuttgart 2006.
- C. *Shearing*, Gewalt und die neue Kunst des Regierens und Herrschens. Privatisierung und ihre Implikationen, in: T. Trotha von (Hrsg.), *Soziologie der Gewalt* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37), Opladen/Wiesbaden 1997, 263–278.
- H. *Siebenpfeiffer*, *Literaturwissenschaft*, in: C. Gudehus/M. Christ (Hrsg.), *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Heidelberg 2013, 340–347.
- G. *Simmel*, *Das Gebiet der Soziologie*, in: O. Rammstedt (Hrsg.), *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 736), Frankfurt am Main ¹1988.
- L. T. *Simon*, *Identity and Identification. An Exegetical and Theological Study of 2 Sam 21–24* (TG 64), Roma 2000.
- A. *Siquans*, *Glaubensmut und Mannhaftigkeit. Die Deutung von Gewalttaten alttestamentlicher Frauen in der Patristik*, in: PZB 19 (2010) 69–76.
- H. P. *Smith*, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (ICC), Edinburgh 1969.

- H.-G. Soeffner*, Gewalt als Faszinosum, in: W. Heitmeyer/H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme* (Kultur und Konflikt 2246), Frankfurt am Main ¹2004, 62–85.
- W. Sofsky*, *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt am Main 1996.
- W. Sofsky*, Gewaltzeit, in: T. Trotha von (Hrsg.), *Soziologie der Gewalt* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37), Opladen/Wiesbaden 1997, 102–121.
- T. Staubli/S. Schroer*, *Menschenbilder der Bibel*, Ostfildern 2014.
- U. Steffen*, *Märchen und Bibel*, Hamburg 1995.
- W. Stegemann/R. DeMaris*, Einführung, in: Dies. (Hrsg.), *Alte Texte in neuen Kontexten. Wo steht die sozialwissenschaftliche Exegese?*, Stuttgart 2011, 7–12.
- J. Steinberg*, Fels, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18257/>, in: M. Bauks/K. Koenen (Hrsg.), *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet. WiBiLex*, Stuttgart 2007ff.
- G. Steins*, Geschichte, die im Rahmen bleibt. Kanonische Beobachtungen zu 1 Sam 2 und 2 Sam 22f, in: E. Ballhorn/G. Steins (Hrsg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen*, Stuttgart 2007, 198–211.
- H. J. Stoebe*, *Das zweite Buch Samuelis. Mit einer Zeittafel* (KAT 8,2), Gütersloh 1994.
- F. Stolz*, *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel*, Zürich 1972.
- F. Stolz*, *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK.AT 9), Zürich 1981.
- B. A. Strawn*, Poetic Attachment. Psychology, Psycholinguistics, and the Psalms, in: W. P. Brown (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Psalms* (Oxford Handbook), Oxford 2014, 404–420.
- J. Tedeschi*, Die Sozialpsychologie von Aggression und Gewalt, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Wiesbaden ¹2002, 573–597.
- U. Thiedeke*, Spielräume. Kleine Soziologie gesellschaftlicher Exklusionsbereiche, in: C. Thimm (Hrsg.), *Das Spiel: Muster und Metapher der Mediengesellschaft*, Wiesbaden ¹2010, 17–32.
- C. Thimm*, Spiel – Gesellschaft – Medien. Perspektiven auf ein vielfältiges Forschungsfeld, in: Dies. (Hrsg.), *Das Spiel: Muster und Metapher der Mediengesellschaft*, Wiesbaden ¹2010, 7–13.
- C. Thimm/L. Wosnitza*, Das Spiel. analog und digital, in: C. Thimm (Hrsg.), *Das Spiel: Muster und Metapher der Mediengesellschaft*, Wiesbaden ¹2010, 33–54.
- K. Trompelt*, Das Textgliederungssystem der biblischen Akzente, in: J. Heil/D. Krochmalnik (Hrsg.), *Jüdische Studien als Disziplin – die Disziplinen der Jüdischen Studien. Festschrift der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg 1979–2009* (Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg Bd. 13), Heidelberg 2010, 333–353.
- T. Trotha von*, Zur Soziologie der Gewalt, in: Ders. (Hrsg.), *Soziologie der Gewalt* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37), Opladen/Wiesbaden 1997, 9–56.
- H. Utzschneider*, Gottes Vorstellung. Untersuchungen zur literarischen Ästhetik und ästhetischen Theologie des Alten Testaments (BWANT 9. Folge, Heft 15), Stuttgart 2007.
- T. Veijola*, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (AASF), Helsinki 1975.
- Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Ansprache Seiner Heiligkeit Johannes Paul II. und Dokument der Päpstlichen Bibelkommission* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn 1993.

Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift.

Das Wort, das von Gott kommt und von Gott spricht, um die Welt zu retten (22. Februar 2014) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 196), Bonn 2014.

P. Volz, *Das Dämonische in Jahwe* (Vortrag auf dem Altestamentlertag in München) (SGV 110), Tübingen 1924.

A. Wagner, Arm, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41407/>, in: M. Bauks/K. Koenen (Hrsg.), *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet. WiBiLex*, Stuttgart 2007 ff.

A. Wagner, Kopf, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41419/>, in: M. Bauks/K. Koenen (Hrsg.), *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet. WiBiLex*, Stuttgart 2007 ff.

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

A. Wagner, Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes, Gütersloh 2010.

P. Waldmann, Veralltäglicung von Gewalt: Das Beispiel Kolumbien, in: T. Trotha von (Hrsg.), *Soziologie der Gewalt* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37), Opladen/Wiesbaden 1997, 141–161.

R. E. Wallace, *The Narrative Effect of Book IV of the Hebrew Psalter* (Studies in Biblical Literature 112), New York, 2007.

E.-J. Waschke, Mose und David. Ein überlieferungs- und redaktionsgeschichtliches Desiderat?, in: H.-C. Schmitt/M. Beck/U. Schorn (Hrsg.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum*. Festschrift Hans-Christoph Schmitt zum 65. Geburtstag (BZAW 370), Berlin, New York 2006, 217–230.

J. W. Watts, *Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative*, Sheffield 1992.

B. Weber, *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72*, Stuttgart 2001.

B. Weber, *Rachepsalmen. Sollen wir unsere Feinde hassen?*, in: *Insist* (2012) 28–30.

B. Weber, *Towards a Theory of the Poetry of the Hebrew Bible. The Poetry of the Psalms as a Test Case*, in: *Bulletin for Biblical Research* 22 (2012) 157–188.

B. Weber, »An dem Tag, als JHWH ihn rettete aus der Hand aller seiner Feinde und aus der Hand Sauls« (Ps 18,1). Erwägungen zur Anordnung der biographischen Angaben zu David im Psalter, in: *VT* 64 (2014) 284–304.

B. Weber, *Das königlich-davidische Danklied 2 Samuel 22 / Psalm 18 im Kontext von Psalm 1–18. Eine (proto)kanonische Lesung vom Ende der Samuelbücher her zum Anfangsbereich des Psalters hin*, in: *Canterò in eterno le misericordie del Signore* 89 (2015) 187–204.

G. E. Weil, *Massorah Gedolah. Iuxta Codicem Leningradensem B 19 a* (Biblia Hebraica Stuttgartensia I), Romae 1971.

J. Werbick, *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992.

W. W. Wiersbe, *Sei bereit neu anzufangen. Gott vertrauen und den Durchbruch erleben; Studien des Alten Testaments: 2. Samuel 1–24, 1. Chronik*, Dillenburg 2007.

Wikipedia, Kip Kinkel, http://de.wikipedia.org/wiki/Kip_Kinkel 18.06.2014.

E. G. Wright, *The Old Testament and Theology*, New York 1969.

T. Young, *Psalm 18 and 2 Samuel 22: Two Versions of the Same Song*, in: R. L. Troxel (Hrsg.), *Seeking out the Wisdom of the Ancients. Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday*, Winona Lake 2005, 53–69.

Y. Zakovitch, *The Book of Moses within the Book of David*, in: I. Müllner/L. Schwienhorst-Schönberger/R. Scoralick (Hrsg.), *Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger* (HBS 71), Freiburg 2012, 327–337.

- E. Zenger*, Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments, Düsseldorf¹1993.
- E. Zenger*, Ein Gott der Rache? Feindsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), Freiburg 1994.
- E. Zenger*, Danklied des Königs für Rettung und Sieg: Ps 18, in: Ders. (Hrsg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart 2004, 1055–1057.
- E. Zenger*, Die Heilige Schrift der Juden und Christen, in: Ders. (Hrsg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh Bd. 1,1), Stuttgart⁵2004, 12–35.
- H. J. Zobel*, צבאות, in: ThWAT VI, Stuttgart 1989, 876–892.
- H. J. Zobel*, שׁוֹר, in: ThWAT VII, Stuttgart 1993, 1199–1205.