

BIBEL UND KIRCHE

Ein Gott der Gewalt?

93 Zum Thema des Heftes

94 Manfred Görg

101 Silvia Becker-Spörl

107 Hannelore Jauss

116 Ulrike Bail

119 Klaus Berger

128 Hubert Ritt

133 Der archäologische Beitrag

138 Biblische Umschau

141 Biblische Bücherschau

Ein Gott der Gewalt?

Der „schlagende“ Gott in der „älteren“ Bibel

Krieg, Gewalt und die Rede von Gott im
Deboralied

Fluchpsalmen beten?

Die Klage einer Frau. Psalm 55

Der „brutale“ Jesus

Rachephantasie, infantiles Weltbild,
psychischer Konflikt?
Gewalt in der Offenbarung des Johannes

Rainer Riesner: Wurden in Jerusalem die Särge
Jesus und seiner Familie gefunden?

Meldungen

Besprechungen

Ein Gott der Gewalt?

Die Bibel ist ein Buch voller Gewalt. Zahlreiche Stellen im Alten wie im Neuen Testament sprechen davon, daß Gewalt angedroht oder verübt wird. Damit ist die Bibel ein realistisches Buch. Es verschweigt nicht, daß Menschen gewalttätig sind. Was vielfach irritiert, sind Texte der Bibel, die menschliche Gewalt religiös zu rechtfertigen scheinen oder gar Gott selbst als gewalttätig darstellen.

Das Problem kommt auch daher, daß die gewalthaltigen Texte — in denen etwa beim Exodus der Gott Israels die Ägypter im Schilfmeer ersaufen läßt — in bestimmte Gottesbilder nicht hineinpassen. Im Kontrast zu einer früheren kirchlichen Verkündigung, die Gott vor allem als richtend und strafend, als Moralwächter und dabei geradezu als kleinkarierten Erbsenzähler hinstellte, — eine Verkündigung, die die älteren Christen unter uns zum Teil noch selbst erlebt haben, — hat man in den letzten Jahrzehnten den gnädigen Gott herausgehoben und Gott zum Inbegriff der Liebe stilisiert. Auch diese „jüngere“ Verkündigung wird der Bandbreite der Bibel freilich nicht gerecht. Texte der Bibel irritieren, weil Menschen irritierende Erfahrungen mit Gott machen. Biblische Texte sprechen Gott gewalttätige Züge zu, weil Menschen Gott als furchteinflößend, bedrohlich, verletzend erfahren.

Philosophen und Theologen haben auch zu allen Zeiten versucht, eine Gesamterklärung der Wirklichkeit zu finden und Gott einen fest definierten Platz in einem geordneten Weltbild zuzuweisen. Dieses Bemühen steht hinter der Theodizeefrage, wie denn ein guter und gerechter Gott eine Welt voller Haß und Gewalt, Ungerechtigkeit und Leid zulassen könne. Der Gott der Bibel ist aber nicht der Gott der Philosophen und nicht der Gott der Religionspädagogen. Er läßt sich nicht auf einen Nenner bringen. So versucht die Bibel nicht, Gott zu erklären, sondern erzählt von Erfahrungen mit Gott, und zwar mit einem Gott, der nicht teilnahmslos über den Wolken thront, sondern sich auf Beziehungen mit Menschen einläßt.

Diese Einsicht — die, ausformuliert oder nicht, hinter allen Beiträgen dieses Hefts steht — ist grundlegend für das Verständnis biblischer Texte, die von einem bedrohlich-gewaltsamen Gott sprechen. Zu jeder Beziehung gehören Konflikte, mitunter harte

Auseinandersetzungen, das Ringen miteinander. Zu jeder Beziehung gehört auch, daß das Anders-sein des Partners einen verstört, sein Verhalten als Bedrohung oder Aggression empfunden wird.

Da der Gott der Bibel die Beziehung zu Menschen sucht, ist er kein teilnahmsloser, kein neutraler Gott. Er steht seinem Volk bei, er führt die Unterdrückten in die Freiheit, er erhebt die Niedrigen. Diese Eigenschaft Gottes spielt in allen Beiträgen des Heftes eine wichtige Rolle. *Manfred Görg* zieht am Ende seines Aufsatzes den Schluß: „Der Gott Israels als der Gott Jesu ist unser Anwalt gegen jede lebensbedrohende Gewalt, ein Anwalt freilich, den wir auch walten lassen müssen.“

Silvia Becker-Spörl leitet dazu an, nicht vor schnell die Erwartung eines gewalthaltigen Gottesbildes in Texte einzutragen. Das Deboralied schildert Jahwe zwar als den Gott, der Israel auch in Kriegsgefahr nicht verläßt, hält sich aber auffällig davon zurück, Jahwe selbst als Kriegsherrn darzustellen.

Am Beispiel von Psalmen zeigen *Hannelore Jauss* und *Ulrike Bail*, daß der Wunsch, Gott solle die Feinde vernichten, Teil der Klage unterdrückter und verfolgter Menschen ist, die Hilfe von Gott erflehen. Der Ruf nach göttlicher Gegengewalt ist eine, aber nicht die einzige Form, das Erleiden unerträglicher Gewalt zu bewältigen.

Die Offenbarung des Johannes will, wie *Hubert Ritt* ausführt, sozusagen umgekehrt seine Leserschaft ermutigen, in der Bedrängnis durchzuhalten.

Da ein gewalthaltiges Gottesbild oft und zu Unrecht nur dem Alten Testament unterstellt wird, erschien es wichtig, die gewalthaltigen Züge in Wirken und Verkündigung Jesu zu untersuchen. *Klaus Berger* erklärt Jesu gewalttätige Zeichenhandlungen wie vor allem die „Tempelreinigung“ und die Androhung brutaler Strafen im Endgericht als drastische Form der Verkündigung, die den Ernst der geforderten Entscheidung unterstreicht.

Angesichts des schwierigen und komplexen Themas können alle Beiträge nur verschiedene Zugänge und Annäherungsversuche sein. Wenn sie Sie zu eigenem Nachdenken anregen, haben sie ihren Zweck erreicht.

Klaus-Stefan Krieger

Der „schlagende“ Gott in der „älteren“ Bibel

Noch stehe ich, wie schon oft, unter dem nachhaltigen Eindruck eines Aufenthalts in Israel, der immer wieder unvorhergesehen verläuft und überraschende, ja überfallartige Erfahrungen mit sich bringt. Auch diesmal sind es Momente und Monumente, die „heiße“ Erinnerung¹ provozieren, wie das Innehalten beim Grab Rabins oder beim Grab Schindlers am nationalen Gedenktag der Schoah, der Besuch in den Gedenkstätten zur Schoah in der Nachbarschaft des Zion und in YadwaSchem mit den dortigen jüngsten Erweiterungen und neuen Anlagen. Es sind aber vor allem die Begegnungen mit jüdischen, christlichen und muslimischen Zeitzeugen, deren Äußerungen man unvermittelt hören kann und muß und die mich weiterhin begleiten. Zu den bedrückenden Erfahrungen gehört nicht zuletzt die Nachricht von dem radikalpalästinensischen Attentat auf einen Bus mit griechisch-orthodoxen Pilgern in Kairo nach deren Rückkehr aus Jerusalem. Vielleicht konnte ich einigen der nachher Betroffenen kurz vorher während der Feier des Osterfestes in der traditionell überfüllten Grabeskirche ins Auge sehen. Einige Tage später: der israelische Angriff auf das Flüchtlingslager im südlichen Libanon mit über hundert Opfern. Der Teufelskreis der Gewalt und Gegengewalt schließt sich nicht, er weitet sich zu scheinbar endloser Spirale aus.

Das aber ist unsere Welt, wie sie immer war und wohl auch sein wird. Da sollte man sich nichts vormachen. Gerade in der noch immer vielfältig gespaltenen Stadt Jerusalem spiegelt sich die Zerissenheit der Zeit. Die Stadt präsentiert sich zugleich wie ein aufgeschlagenes Buch der Geschichte, ja mehr als das: als eine bleibende Erinnerung und Vergegenwärtigung, damit als visuelle „Tora“ der unverwechselbaren Geschichte Israels, des Judentums und seiner Nachbarn. Die Literaten werden nicht müde, die wechselvollen Perioden zu demonstrieren, das Auf und Ab der Stadt mit dem Leben der Bewohner

des Landes zu verknüpfen, das urbane Schicksal als lebendiges Zeugnis für den merkwürdigen Umgang des Gottes Israels mit dem Ort seiner geglaubten Gegenwart zu deuten.

Pacis visio — „Schauplatz des Friedens“, die nachherige freie Deutung des Stadtnamens, ist ein Prädikat, das sich nicht ohne weiteres zu den Höhen und Tiefen, die die Stadt durchlebt hat und durchleben wird, zu fügen scheint. Selbst die philologisch vertretbare Etymologie „Gründung des Schalom“, d.h. eines Gottes des kananaäischen Pantheons², läßt an einen Ort denken, der von vornherein unter den besonderen Schutz eines Gottes des Wohlergehens gestellt ist. Dem Bibelleser drängt sich gleichwohl ein ganz anderer Eindruck auf: hier scheint ein Gott am Werk zu sein, der eine Katastrophe nach der anderen über die Stadt hereinbrechen läßt. Und doch ist Jerusalem als „erwählte“ und „hochgebauete“ Stadt, geradezu als göttliche Stiftung in das Bewußtsein der späteren Geschichtsschreiber und Poeten Israels eingegangen. Was ist das für eine merkwürdige Sicht, die diesen offenbaren und schockierenden Gegensatz aushält und sogar zur Annahme empfiehlt?

Gott — Protektor des Schlächters David

Die Geschichte der Gewaltaussetzung reicht über die offiziell gefeierten 3000 Jahre hinaus. Schon Abdihipa, Stadtfürst von Jerusalem im 14. Jh. v. Chr., beklagt sich über Aggressionen seiner Zeit gegen die Stadt und seine eigene Person³. Mit der Übernahme der Stadt durch das königliche Israel wird die Situation keineswegs friedfertiger: Auch der in der David-Überlieferung agierende Gott läßt seinen Schützling von vornherein gewalttätig mit den Bewohnern umgehen. Wenn man — wie neuerdings mit guten Gründen vorgeschlagen wird⁴ — Davids Anordnung zum Schlagen der Jebusiter als der Vorbewohner Jerusalems:

„Jeder, der einen Jebusiter schlägt, soll der ‚Wasserleitung‘ Gewalt zufügen“ (2Sam 5,8)

so verstehen kann, daß diese nicht nur zwangsweise beschnitten, sondern daß ihre Genitalien verstümmelt werden sollen, steht eben rüde und menschenverachtende Gewalt am Anfang der nationalen Geschichte Israels. Die „Blinden und Lahmen“ als spöttische Umschreibung der Vorbewohner dürfen nach dem Kontext keinen Zutritt zum „Haus“ haben, womit vielleicht der Tempel gemeint ist. David, welche historische Dimension bei aller gegenwärtigen Reduktion seiner Figur ihm auch immer zukommen mag, wird in der literarischen Überlieferung als wunderbarer Eroberer der Stadt konturiert — und zugleich als Terrorist ohne Respekt vor dem Leben. Man soll erkennen, daß Gott mit ihm ist, offenbar auch daran, daß er Menschen kastriert und um ihre Zukunft bringt. Der Text legt sogar nahe, hier eine Ätiologie für den späteren Ausschluß von Behinderten vom Tempelkult zu finden: eine Zumutung für jeden Leser. Selbst noch der später so gepriesene Sänger, Instrumentalist und Komponist, ein Herrscher, wie er „im Buche steht“, kommt nicht ohne empfindliche Demütigungen der Feinde als Zeichen des besonderen Profils aus (vgl. etwa Sir 47,2-10). Schon die Chronik entschärft das zwielichtige Bild der Stadteinnahme, um David in immer hellerem Licht erstrahlen zu lassen (1 Chr 11,4-8). Wird also Geschichtsfälschung und sogar Gewaltverherrlichung als Bestandteil biblischer Geschichte und Geschichten sanktioniert, sozusagen „heilig“- gesprochenes Wort Gottes?

Was soll man demnach von Texten halten, in denen so unverblümt der menschlichen Gewalttat Kredit gegeben und sogar Gott als willfähriger Protektor eines Schlächters geschildert wird? Es ist ja nicht bloß der Anfang der Königszeit, die den Texten zufolge in diffusen Licht dasteht und der Gewalttat alle Türen zu öffnen scheint. Beispielhaft seien hier Szenen aus den Geschichten vom Aufstieg und der Nachfolge Davids skizziert, die von Perversion des Humanen nur so strotzen. Man denke etwa an den Zugriff Davids auf Bathseba und die hinterhältig geplante und exekutierte Beseitigung ihres Mannes an der Front (2 Sam 11). Daß dies natürlich grobes Un-

recht sei, ist immer wieder vermerkt worden. Doch glaubt man auch die Bereitschaft zur Reue hervorheben zu müssen, die David angedichtet wird. Ein Musterbeispiel für einen reuigen Sünder? Ein frommes Kleid, das ihm da übergestülpt wird. Gewiß der Tod des mit Bathseba gezeugten Kindes soll als Strafe gelten, aber David tut nachher, als wenn nichts gewesen wäre. Bathseba „kam zu ihm, und er schlief mit ihr“ hieß es anfangs (11,4) und jetzt: „er ging zu ihr hinein und schlief mit ihr“ (12,24). Wer unmenschliche Gewalt übt, hat offenbar bald auch das Recht auf seiner Seite. Man geht wie so oft zur Tagesordnung über. Wäre nicht David der Übeltäter, sondern irgendjemand aus dem Volk, er wäre längst in Grund und Boden verdammt worden. Nicht umsonst gilt ja in der „älteren Bibel“ immer wieder das Prinzip der Vergeltung auf gleichem Niveau. Auch die Jerusalemer Stadtgeschichte legt davon ein bedrucktes Zeugnis ab.

David — der Liebling Gottes? So wie seine Stadt immer wieder Schauplatz von Gewalt und Terror geworden ist, ohne ihre Prädikation des Erwähltheits zu verlieren, ist David trotz seines terroristischen Regiments der Liebling Gottes geblieben. Die in der Davidsgeschichte so beliebte Variante der Mitseinformel („Gott war mit ihm“) zieht sich wie ein Refrain durch die Texte. Das selbst in der Knesset diskutierte Problem einer plausiblen Rezeption Davids kommt nicht ohne Beachtung dieses Zwi-spalts in der Überlieferung aus. Kann sich der Held alles erlauben, hat der Erwählte Gottes einen Freibrief für Unmenschlichkeit und zugleich Anspruch auf ein mildes Urteil? Das alles läßt sich nur schwer mit einem Gottesbild vereinbaren, dem ein exemplarisches Menschenbild zur Seite gestellt werden sollte. Oder verbrüdet sich Gott insgeheim und offen mit dem Gewalttäter? Ist er der klassische Sympathisant des Terrors, der sich selber die Finger seiner starken Hand nicht schmutzig macht, aber die Handlanger der Gewalt wohlwollend toleriert?

Gott schlägt Jakob und Mose

Natürlich werden wir ein solches Gottesbild brüsk ablehnen und von der Verkündigung fernhalten wollen. Dennoch bleibt der fatale Nachge-

¹ Zum Begriff der „heißen“ Erinnerung vgl. jetzt J. Assmann, *Frühe Formen politischer Mythomotik. Fundierende, kontrapräsentische und revolutionäre Mythen*, in: D. Harth - J. Assmann (Hg.), *Revolution und Mythos*, Frankfurt am Main 1992, 39-61, besonders 40f.

² Vgl. dazu zuletzt M. Küchler, *NBL II*, Sp. 295. K. Bieberstein - H. Bloedhorn, *Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum*

bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft, I, *BTAVO B 100/1*, Wiesbaden 1994, 22.

³ Vgl. die *Amarnabriefe* 286-290.

⁴ Vgl. M. Oeming, *Die Eroberung Jerusalems durch David in deuteronomistischer und chronistischer Darstellung (1 Sam 5,6-9 und 1 Chr 11,4-8)*, in: *ZAW 106*, 1994 (404-420), 412f.

schmack, daß dieser Gott nach seinem Belieben Gerechtigkeit übt und Menschenleben in Kauf nimmt, wenn es um die Interessen seiner Erwählten geht. Der Gott, der „schlagen“ läßt oder selber „schlägt“ ist auch außerhalb der Davidgeschichte präsent. Da ist der namenlose Mann, der zur Nachtzeit mit Jakob ringt und diesen gegen Morgen mit einem Schlag gegen das Hüftgelenk, d.h. wohl gegen die Genitalien zu bezwingen sucht (Gen 32,26). Das „Schlagen“ signifiziert auch in diesem Fall einen Angriff auf Fruchtbarkeit und Fortleben⁵. Die Überlieferung sieht in dem geheimnisvollen Schläger, der Jakob in Israel umbenennet, eine Art Hypostase JHWHs, des Gottes Israels, der sein Volk paradigmatisch herausfordert und in einen existentiellen Streit hineinzwingt. Der fremdartige Gott behält die Oberhand, kann sich aber aus den Fängen seines Volkes nicht lösen, muß es sogar segnen, d.h. ihm göttliche Kraft zuteilen. Hier begegnet ein anderer, ein absolut nicht gefälliger Gott, der gar nicht zu jenem Bild zu passen scheint, das man sich von JHWH als dem daseienden und mitgehenden Gott gemacht hat, ein Bild, mit dem man gern auf christlicher Seite für ein Verständnis des „alttestamentlichen“ Gottes wirbt und für diesen gegen das Stereotyp des grausamen Gerechtigkeitsfanatikers Punkte sammelt, wenn man nicht gar erst für Jesus eben jenen mitfühlenden Gottesbegriff reklamiert, der offensichtlich besser ankommt als der „schlagende“ Gott.

Haben also jene Kritiker des „Alten Testaments“, die vor allem seit Markion immer wieder eine Purifizierung der Bibel fordern, doch recht? Oder haben wir den anderen Gott verdrängt?

Der „schlagende“ Gott wandert auch weiter durch die biblischen Schriften. Nach Ex 4,24 trat JHWH dem Mose entgegen, „und wollte ihn töten“. Zippora, die Frau des Mose, „berührt“ mit der Vorhaut ihres Sohnes die Genitalien des Mose und erklärt: „Ein Blutbräutigam bist du mir“, woraufhin

JHWH von Mose abläßt. Ohne Zweifel wird hier der Ritus der Beschneidung als Akt der Rettung gedeutet, aber vor oder von wem? Es ist doch wohl JHWH, der als Gott Israels über Leben und Tod befindet und so auch als bedrohliche Instanz erscheinen kann. Mose, der Ahnherr Israels, ist wie Jakob, der Repräsentant Israels, mit dem herausfordernden Gott konfrontiert; während die Jakobsgeschichte den „Mann des Segens“ als Lebensretter versteht und herstellt, ist es nunmehr die Frau des Bedrängten⁶, die die göttliche Bedrohung von Leib und Leben des Mose durch symbolische Anspielung auf den „schlagenden“ Gott in eine Art „Befreiungsschlag“ verwandelt, um zugleich der Beschneidung die Idee einer fundamentalen Begegnung mit dem provozierenden Gott einzustiften, der die Macht zum Leben und Überleben auf seiner Seite hat. Die Beschneidung ist demnach eine Form des Widerstandes gegen den rigorosen Gott und im Zeichen des Blutes ein Votum für fortwirkendes Leben, eine Art „Sakrament“ des Exodus⁷. Auch Zippora könnte man demnach unter die „Gottesstreiterinnen“ einreihen⁸.

Das Schlagen der Erstgeburt

Kommt in dieser weiterhin schwierigen, ja abgründigen Erzählung der „schlagende“ Gott nur indirekt zum Zuge, ist er in radikaler Zuspitzung bei der letzten Plage im unmittelbaren Vorfeld des Exodus präsent. Nach Ex 12,12 ist die Paschanacht durch ein „Schlagen“ Gottes gekennzeichnet, das sich auf alle Erstgeburt Ägyptens richtet. Während in V.12.23a.29 JHWH selbst als der Vollstrecker auftritt, wird in V.23b von „dem Schläger“ (*hammašhit*) gesprochen, der als vollziehende Figur erscheint, so als solle JHWH selbst von dem Odium des göttlichen Scharfrichters befreit werden. Auch hier die mysteriöse Figur des aus JHWH heraustretenden Anderen, des namenlosen Fremden, des Boten der ver-

nichtenden Gewalt, deren Bindung an JHWH unzweifelhaft, aber in ihrer Qualität und Identität verborgen bleibt. Hier hilft auch keine exegetische Interpretationskunst, schon gar kein Herumdeuteln, JHWH selbst ist derjenige, der das „Schlagen“ inszeniert. Hat es der Gott Israels nötig, die tödliche Vernichtung eben dessen, was Leben in voller Potenz und künftige Vitalität in allen Bereichen der Schöpfung ausmacht, zu vollziehen, damit sein Israel aus den Zwängen Ägyptens entlassen wird? Kann dieser Gott nicht ganz anders Befreiung realisieren als nur über Vernichtung hoffnungsvollen Lebens? Liegt es auf dieser grausamen Linie göttlicher Aktionplanung, daß auch die Ägypter im Meer elend umkommen, damit dem Volk Gottes die Wege zur vermeintlichen Freiheit geöffnet werden?

Warum Gott mit der Gewalt belasten?

Mit diesen Fragen im Kern des Problems angeht und gewissermaßen in die Enge getrieben, sollten wir um der Öffnung der Perspektiven willen wahrnehmen, daß die „ältere Bibel“⁹ vor keinem Exzess oder keiner Perversion in der Wirklichkeit zurückweicht. Mit der biblischen Rücksichtslosigkeit verträgt sich keine wohlgemeinte Scheu oder irgendeine ängstliche Apologetik. Im Aufdecken der Abgründe menschlicher Phantasie leistet die Bibel Grandioses. Sie ist im tiefsten und offensten Sinn ein Buch der Aufklärung über das, was in der Schöpfung, vor allem unter Menschen und von Menschen her an Unmenschlichkeit geschieht und möglich ist. In einer Zeit, da die Imagination und die Sensibilität für das scheinbar Humane in immer abgehobenere Sphären steigt, drängt sich die Rückorientierung auf das Reale um uns herum immer deutlicher auf. Gewalttat ist ein gehöriges und unausrotbares Stück der Lebenswirklichkeit. Dafür öffnet gerade die „ältere Bibel“ die vielfach abgestorbenen Sinne.

Aber ist das nicht gerade die Schuld des Menschen, daß seine Gewalt immerzu Gewalt erzeugt? Warum damit Gott belasten? Auch dies ist Teil

menschlicher Verfassung, daß er auch Ursprung und Potenz des Bösen außerhalb seiner selbst sucht und gefunden zu haben glaubt. Die „ältere Bibel“ gibt dieser Tendenz und Praxis unverhohlenen Ausdruck: auch Gott wird immer wieder als hauptverantwortlicher Dirigent allen Geschehens, gerade auch des Übels in der Welt, instrumentalisiert, als Urheber und Protektor von Machtanspruch und Zerstörung bis hin zum Genozid an den Feinden propagiert, bis zur äußersten Verkehrung in der „Vernichtungsweihe“. All dies ist Ausgeburt menschlicher, nicht abzuleugnender Phantasie.

Da bleibt dem Bibelleser oder Bibelhörer schon mal das „Wort des lebendigen Gottes“ im Halse stecken. Dennoch: Gottes Wort ist zunächst und zutiefst Aufklärung und Offenlegung dessen, was Menschen vor Gott denken, reden und tun. Diese Deutung von „Inspiration“, die auch die Dimension der abgründigen und verborgenen Tiefe umschließt, signalisiert eine „Offenbarung von unten“, die dem Menschen ein Spiegelbild seines Weltverständnisses vorhält. Der „schlagende“ Gott ist bildhafte Umsetzung jener breitgestreuten Erfahrung, daß Menschen die Wurzeln der lebensgefährdenden Gewalt nicht nur bei sich selbst, sondern in oder bei ihrem Schöpfer zu suchen vermögen.

Hat die Bibel bei aller menschlichen Verborgenheit und Verzerrung des Gottesbildes nicht doch gerade darin recht, daß Gott in einer unzugänglichen Sphäre thront und daß seine Verborgenheit jede Phantasie transzendiert, auch mit der Möglichkeit, daß er doch etwas mit der lebensbedrohenden Gewalt zu tun hat? Was bleibt dem Menschen angesichts des Unvorstellbaren und Unausslotbaren, das sich wie ein „schwarzes Loch“ scheinbar alles Licht verschlingend auftut? Es ist doch wohl so, daß man sich erneut der elementaren Herausforderung des Bösen gerade auch beim Festhalten an dem Einen und Einzigem stellen muß. Kann die Bibel über das ureigene Verhältnis Gottes zur lebensbedrohenden Gewalt Auskunft geben?

werden, sondern eine einfachere sprachliche Hilfe für den Dialog zwischen den Juden als den älteren Geschwistern und den Christen als den jüngeren im erweiterten Volk Gottes zur Anwendung kommen.

⁵ Zur literarischen Zuordnung und zum Verständnis vgl. v.a. P. Weimar, „O Israel, Erstling im Morgengrauenkampf“ (Nelly Sachs), *Zu Funktion und Theologie der Gotteskampfepisode Gen 32,23-33**, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 40, 1989/179-113), bes. 89-95 mit Anm. 59.

⁶ Vgl. dazu M. Buber, *Schriften zur Bibel*, München 1964, 70: „Die Frau... vollzieht die Handlung, durch die nach israelitischer Anschauung die Sippe als solche — darum ist es das Zeugungsorgan, an dem das

„Zeichen“ geschieht — ihren Bund mit dem Gotte verleibt und immer wieder erneut verleibt. So erwirkt die Frau die Versöhnung.“

⁷ So E. Zenger, *Das Buch Exodus* (Geistliche Schriftlesung 7), Düsseldorf 2. Auflage 1982, 65.

⁸ Zur Herausstellung dieses Typs biblischer Frauengestalten vgl. I. Fischer, *Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*, Stuttgart 1995.

⁹ Mit der Benennung „ältere Bibel“ (=„Altes/Erstes“ Testament: *Bibel der Juden*) im Unterschied zur „jüngeren Bibel“ („Altes“ und „Neues“ Testament: *Bibel der Christen*) soll keine originelle Nomenklatur im Streit um eine zutreffende Kennzeichnung der „Testamente“ versucht

Hiob: Widerstand und Ergebung

Indem wir dem „schlagenden Gott“ noch näher treten wollen, kommt uns der unter seinem Schicksal leidende Hiob in den Blick. Auch hier ist es bezeichnenderweise Gott, der dem Prolog zufolge in seinem „Hofstaat“ eben auch eine Gestalt bei sich hat, die unter dem Titel „Satan“ auftritt und als „Schläger“ des Hiob aktiv wird. Auch bei dieser Figur hat man den Eindruck einer theologischen Konstruktion, gleichwohl erwachsen aus dem Bedürfnis, einen personifizierbaren Urheber für unverschuldetes Leid und Elend namhaft zu machen. Die Namensgebung „Satan“ (= Vollstrecker o.ä.)¹⁰ könnte eine übriges tun, um dieses Verständnis zu erleichtern.

Hiobs Reaktion auf die ihn treffenden Schläge läßt alles hinter sich, was in der „älteren“, aber auch in der „jüngeren“ Bibel sonst an Betroffenheit des Leidenden zum Ausdruck kommt. Es ist eben nicht so, daß die Tiefendimension des Leids erst dort zur Eigentlichkeit kommt, wo die Klage Jesus mit einem Zitat des Ps 22,1 in den Mund gelegt wird¹¹. Die Klage des Ijob ist formal und inhaltlich schlechterdings unvergleichlich; zu seinen für unseren Zusammenhang eindrucklichsten Worten gehört das sich aller Rationalität entziehende:

„JHWH hat gegeben, JHWH hat genommen, es sei der Name JHWHs gepriesen“ (1,21).

Das vielleicht aus der Erfahrung des Exils genährte Bewußtsein der scheinbaren Willkür Gottes verkommt nicht zur Verzweiflung, sondern schlägt um in ein unbegreifliches Lob. Widerstand und Ergebung finden hier ein Miteinander vor dem „heilenden“ und „schlagenden“ Gott. Aber das ist kein zwangsläufiger und damit dem Verstand vermittel-

barer Zusammenhang, viel häufiger ist die eruptive Klage; auch die anstößige Verfluchung der Feinde im Psalter ist letztlich Ausdruck extremster Verzweiflung und ein aufrichtiger Aufschrei um Hilfe.

Bezwinger des Chaos

Das Exil ist es wohl auch, das die riskante Frage nach dem Gott, der auf verborgene Weise mit der Gewalt verschwistert ist, auf die Spitze getrieben hat. Die vielleicht der Vorlage des priesterschriftlichen Schöpfungstextes zugehörige Kurzsatzfolge über den vorweltlichen Zustand in Gen 1,2 weiß von der Wirklichkeit des lebensfeindlichen „Chaos“. Eine fundamentale Einsicht ist mit dem Hinweis auf das majestätische Trennen Gottes verbunden. Gott trennt die chaotische Welt von derjenigen des Lebensraums und der Lebenszeit, in der sich letztlich auch der Mensch vorfinden darf. Der Schöpfungsakt, der sich auch nach der JETZTFassung des Textes im Trennen von Licht und Finsternis vollzieht, verbannt die lebensgefährdenden Mächte in die Zonen außerhalb des imaginären „Welt-Eis“, dessen Firmament als dünnwandige Schale das Chaos ausgrenzt, freilich nicht vernichtet. Die Priesterschrift gibt in ihrem nächsten Abschnitt, ihrer Version der Flutgeschichte, den Einbruch der Gewalt zu erkennen, der mit dem Versagen des Menschen unter seiner königlichen Würde und Bürde verknüpft ist (vgl. Gen 6,11f). Gott selbst ist nach dieser Perspektive einer, der allein die Macht der Finsternis kennt und das Chaos durchschaut. Deswegen kann er sich selbst von der Lebensferne lösen. Der Weg aus der Umklammerung durch das Chaos ist nur über den göttlichen Protagonisten möglich, der das Chaos in hoheitlicher Manier überwunden hat.

Spätestens hier muß man sich der Bildtradition vom „schlagenden“ Gottkönig erinnern, die in Palä-

von vornherein etwa weniger tief als die des Christen? Ich benutze diese Gelegenheit, sehr entschieden ein Mißverständnis zurückzuweisen, das in der irreführenden Zitation des Untertitels meines Buches „In Abrahams Schoß. Christsein ohne Neues Testament“ (Düsseldorf 1993) bei Söding 172 („Christentum ohne Neues Testament“) zum Ausdruck kommt. Daß Christentum und Kirche ohne Neues Testament undenkbar sind, habe ich schon im Vorwort deutlich gemacht. Mir geht es um die bleibende (nicht nur genetisch verstandene), d.h. begleitende, „heiße“ Erinnerung an die Wurzeln des Christentums.

stina heimisch geworden ist. Darstellungen vom Pharaon, der in aus Ägypten bekannter Pose den Feind beim Schopf oder das Wüstentier als Symbolwesen der lebensbedrohenden Welt beim Schwanz ergreift und die Keule schwingt, sind zur Genüge aus der Miniaturkunst Palästinas bekannt¹². Das „Schlagen“ symbolisiert und evoziert die Vorstellung vom Bezwinger jeder Gefährdung von Leib und Leben, die der Mythos kennt und abwehrt. Gerade die bleibend anstößige Rede vom „Schlagen“ der Erstgeburt rückt in ein anderes Licht, wenn man ihre mögliche Verwurzelung in mythologischer Sprache wahrnimmt, haben doch bereits die ägyptischen Pyramidentexte eben diese Vorstellung zur Umschreibung des Sieges über die Götter des lebensfeindlichen Chaos ins Spiel gebracht¹³. Für die Umwelt Israels — und auch für Israel selbst — ist die Idee vom „schlagenden“ Gott ein Wahrzeichen göttlicher Superiorität über Tod und Teufel und zugleich der Versicherung göttlichen Beistands bei der Bewältigung des Lebens. Hinter vielen befremdlichen — weil drastischen — Szenen göttlicher Gewalttat kommt eben diese Ahnung vom fundamentalen Kampf zwischen Gut und Böse auf der Bühne der Welt zum Durchbruch. Die „Feinde und Gottesleugner“ sind wie Schauspieler in einem grausamen Welttheater, indem es letztlich gerade nicht um antihumane Affekte Gottes, sondern um die Bewahrung des Humanen und die Förderung des Lebens gegen die durchaus realen Kräfte der Zerstörung geht. Es ist unser Leid, daß über dem bleibenden Ärgernis anscheinend und scheinbar gewaltverliebter Texte der Einblick in den elementaren Streit zwischen Leben und Anti-Leben verdeckt wird, daß wir nicht wissen, wie gut das Gute und wie böse das Böse ist. Das ist vielleicht die tiefste Legitimation für hemmungslose Klage.

Macher von Heil und Schöpfer von Unheil

Die spätexilische Prophetie des „Deuterijosaja“ bringt die nur im Glauben aussprechbare Polarität in

der einen göttlichen Wirklichkeit auf singuläre Weise zum Ausdruck. Nach einem Vorbau mit einem rahmenden Selbstbekenntnis JHWHs zur eigenen Exklusivität (Jes 45,5f) kommentiert die Gottesrede das göttliche Ich mit den Worten:

„der Bildner von Licht und Schöpfer von Finsternis, der Macher von Heil und der Schöpfer von Unheil“;

um auch diese außerordentlich kühne Erklärung mit dem Hinweis auf die Ausschließlichkeit des göttlichen Tuns zu bestätigen, ja zu bekräftigen. Der Wagemut eines Glaubens an den Einen und Einzigen stellt diesen auch vor die Frage: „Wie hältst Du es mit dem Unheil?“ Vergehens wird man hier freilich eine theoretische oder dogmatische Sentenz suchen. Das schockierende Nebeneinander im Spektrum von Weiterfahrung und Glauben wird hier ohne jede Einschränkung oder gar reuige Selbstbeziehung auf die Spitze gebracht. Auf die Orientierung der Prädikationen auf die Rolle des Perserkönigs Kyrus als des unerwarteten „Gesalbten JHWHs“ ist zu Recht aufmerksam gemacht worden¹⁴. Gleichwohl ist es eben JHWH, der in das Exil hinein- und wieder hinausführt. Beides geht auf sein Konto, das Wohl und Wehe, Tod und Leben. So trifft sich Deuterijosaja auch im Kern mit der Priesterschrift: JHWH ist Schöpfer der chaotischen Welt, zugleich jedoch derjenige, der diese lebensbedrohende Sphäre durchschaut, ausgrenzt und hinter sich läßt. Er ist auch die einzig wirkungsvolle Instanz im Widerstand gegen die ausufernde Gewalt.

Der Gott, der „schlägt“ und „heilt“, ist und bleibt — gerade auch gegen alle neuerlichen Infragestellungen — der „allmächtige“ Gott, freilich mit einer Mächtigkeit ausgestattet, die sich mit menschlichen und allzumenschlichen oder gar geschlechtsspezifischen „Allmachtsphantasien“ nicht verträgt. Um den „Zebaot“ oder den „Pantokrator“ kann der Bibelleser keinen Bogen machen, will er nicht dem Götzendienst verfallen. Gerade diese Gefahr drängt sich auf, wenn

¹⁰ Nach Halat 1227 soll es sich um ein „Primärnomen“ handeln. Ich möchte dagegen vorschlagen, die Bezeichnung mit dem ägyptischen Verbum *sdnj* „den Bösen bestrafen“ u.ä. (WbÄS IV, 371,1,2) zu verbinden, Näheres dazu in BN 82, 1996, 9-12.

¹¹ Mir ist nicht begreiflich, wie erst mit dem „personalen Glaubensbezug zu Jesus Christus“, „zu verstehen“ sein soll, u.ä. „wie tief die Klage jenes Beters, der seine Gottesverlassenheit herauschreit (Ps 22,1)“ sei, so Th. Söding, Alles neu!? Neutestamentliche Anmerkungen zum Verhältnis der beiden Testamente, in: Btbel und Liturgie 68, 1995 (162-172), 170. Ist die Klage des gläubigen Israeliten oder Juden

¹² Vgl. dazu vor allem O. Keel, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop, OBO 100, 1990, 29ff.263ff.

¹³ Vgl. dazu den wenig beachteten Hinweis von M. Gitula, The Smiting of the First-Born — an Egyptian Myth?, in: Tel Aviv 4, 1977, 94f.

¹⁴ Vgl. W. Gross - K.-J. Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992, 43-46. M. Görg, „Bildner von Licht“ — „Schöpfer von Finsternis“: Deuterijosajas Glaube im Widerspruch zum Denken? in: Entschluss 49/4, 1994, 11-14.

der Mensch seine ureigenen Vorstellungen vom Gott der „gewaltlosen“ Liebe oder Güte auf „seinen“ Gott überträgt. Der schlechthin gefällige Gott ist der Bibel fremd. Nicht umsonst hat gerade Deuteroseja den von Menschenhänden und nach Menschenmuster gebildeten Götzenbildern seinen ganzen Widerstand entgegengesetzt (Jes 44,9-20). Das radikale Anderssein Gottes gipfelt darin, daß er seinen „Knecht“ ins Leiden hinein erwählt, aber nicht endgültig fallen läßt. Hier erweist sich, daß die Rede von Gottes „Schlagen“ letztlich die alles Begreifen übersteigende Unverfügbarkeit und Eigenmächtigkeit Gottes um des Lebens willen signalisiert: „Wir, wir haben ihn als Geschlagenen erachtet“ und „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (Jes 53,4f).

Auch die Vermutung eines Gottes, der selbst der Ohnmacht verfallen oder selbst auf dem Wege der Gewaltüberwindung sei, ist eine absolut unbiblische Konstruktion. Es entspringt ausschließlich menschlichem Unvermögen und einem bleibenden Defizit im Vorfeld des ewigen Schauens, daß wir einen Gott nicht verstehen können, der zwar Urheber des Heils und des Unheils ist, der aber über soviel Souveränität verfügt, daß er auf seine Weise die Grenzen gesetzt hat, um Leben und Überleben möglich zu machen.

Dieser Gott ist sicher nicht der Gott der Philosophen. E. Lévinas fragt: „Ist es nicht Wahnsinn, Gott die Fülle des Seins zuzusprechen? In der Wahrnehmung ist er immer abwesend. Er zeigt sich auch nicht im moralischen Verhalten der Welt; das moralische Verhalten der Welt unterliegt der Gewalt; hier kommt der Friede nur momentan um den Preis eines Blutzolls, der irgendeinem Minotaurus zu entrichten ist, zustande, um den Preis von Demütigungen und politischer Schläue; im moralischen Verhalten ist die ‚Gegenwart‘ Gottes ungewisse Erinnerung oder unbestimmte Erwartung. Den Widerspruch zu ertragen, der zwischen der Existenz Gottes, sofern sie in seinem Wesen eingeschlossen ist, und der skandalösen Abwesenheit ebendieses Gottes besteht, ist der Prüfstein für die Einführung ins religiöse Leben, an dem sich Philosophen und

¹⁵ E. Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von W. F. Krewani, Freiburg, 3. Auflage 1992, 237.

Gläubige trennen. Es sei denn, daß die hartnäckige Abwesenheit Gottes eines jener Paradoxe darstelle, die uns auf die großen Wege vorrufen“¹⁵.

Garant des Lebens gegen den Tod

Nicht wenige machen hier noch immer einen Trennungsstrich zwischen „Altem“ und „Neuem“ Testament. Jesus, so heißt es, sei der absolut gewaltfreie Verkünder eines Gottes, der absolut nichts mit Gewalt zu tun habe. Das zeitgenössische Judentum kannte die Rede vom entgegenkommenden und nahen Gott unter der Vorstellung des „Abba“, den Christen gern, aber fälschlich für eine Innovation Jesu halten. Die Kompetenz des universalen und allmächtigen Schöpfergottes ist auch nicht im Ansatz in Frage gestellt worden. Aber auch der Jesus der Evangelien ist keineswegs jener gewaltfreie Softie; er, der die unendliche, ja aufdringliche Liebe Gottes verkörpert und kündigt, kommt auch als Flammenwerfer daher, er schlägt die in seinen Augen schändlichen Händler aus dem Tempel oder trennt rigoros zwischen Guten und Bösen, um jene dem „Heulen und Zähneknirschen“ auszusetzen. Der „schlagende“ Gott hat schließlich selbst bei Jesus zugeschlagen, um ihn freilich auch auf seine Weise zu „heilen“. Widerstand und Ergebung angesichts der Gewalt finden wie bei Hiob auch bei Jesus ihre radikale Parenthese: „Laß den Kelch vorbegehen“ — „Dein Wille geschehe“.

Im christlichen Bekenntnis ist Ostern das Fest des zuversichtlichen Festhaltens am Sieger über Tod und Teufel. Wenn die Feier des Pesach im alten Israel ursprünglich und eigentlich eben die Feier des „schlagenden“ Gottes darstellt¹⁶, eines Gottes also, der gegen die Mächte des lebensfeindlichen Chaos siegreich angetreten ist, kann hier sogar die grundlegende Verbindung zwischen der Mitte jüdischer Erinnerung und christlichem Gedenken gesehen werden: die Überzeugung, daß der eine und einzige Gott als „Ausbund“ von Vitalität der Garant des Lebens gegen den Tod ist. Der Gott Israels als der Gott Jesu ist unser *Anwalt* gegen jede lebensbedrohende Gewalt, ein *Anwalt* freilich, den wir auch „walten“ lassen müssen.

¹⁶ Vgl. dazu vorläufig M. Görg, *Paesah (Pascha): Fest des „schlagenden“ Gottes?* in: *BN* 43, 1988, 7-11 (= *ÄAT* 11, 1991, 168-172).

Krieg, Gewalt und die Rede von Gott im Deboralied (Ri 5)

Vielfach wird das Deboralied (Ri 5) angeführt, um die Vorstellung des kämpfenden Gottes zu illustrieren, der seinem Volk zu Hilfe eilt und in den Krieg mit dessen Feinden aktiv eingreift, ja, der selbst die Position eines Kriegsherrn innehat. Und damit nicht genug: Im Namen dieses Gottes wird die Gewalttat der Jael legitimiert. Jails Mord am Gegner Israels, dem kanaänischen Heerführer Sisera, zeichnet sich — mit unseren heutigen moralischen Wertmaßstäben gemessen — sowohl durch ein großes Maß an Hinterlist als auch durch eine plastisch dargestellte Brutalität aus.

Wir haben demnach mit dem Deboralied einen Text vor uns, der sich geradezu anbietet, dem Verhältnis von Gott und Gewalt nachzuspüren. Dies geschieht, indem wir die Frage stellen, auf welche Art und Weise diese Thematik sprachlich realisiert wird. Ganz bewußt beschränken wir uns auf diesen Text.¹ Diese bewußte Konzentration auf den einen Untersuchungsgegenstand ermöglicht, individuelle Züge unseres Textes wahrzunehmen, und verhindert damit die Erklärung des Phänomens Gewalt durch gängige Muster: Ziel ist es, von der Oberfläche, dem Offensichtlichen, vorzustoßen zur Frage, welche Motivation hinter dieser konkreten Rede von Gott im Zusammenhang mit der Darstellung von Gewaltsituationen steht.

Zurückhaltende Redeweise

Auf diesem Hintergrund sollen zunächst einzelne Beobachtungen am Text gesammelt werden:

V1 *Und sang Debora (...) an jenem Tag folgendermaßen:*

¹ Keine Berücksichtigung findet in dieser Untersuchung also die Prosa-Version der Deboraschlacht, wie sie uns in Ri 4 vorliegt.

² Die hauptsächlichsten Schwierigkeiten bei Übersetzungsversuchen des Deboraliedes stellen die zahlreichen nur einmal belegten Wörter bzw. Wortverbindungen. Unsicher ist der Ausdruck b-i=pro^o präo(w)t. Einen guten Überblick über die unterschiedlichen Deutungen bieten T. Kronholm, *ThWAT* VI (1989), 757-769. U. Bechmann, *Das Deboralied zwischen Geschichte und Fiktion. Eine exegetische Untersuchung zu Richter 5, St. Ottilien* (1989) 50f.

³ Vergleichbare Mechanismen greifen ebenfalls in V 9, der nicht nur mit der Aufforderung zum Segnen YHWHs parallel zu V 2 formuliert, sondern auch mit dem Vokativ ha=mitnaddbi(y)m b=|hã=‘am durch die neuerliche Verwendung der Wurzel ncb auf V 2 zurück-

V2 *„Im Locken der Kriegslocken, im Sich-willig-erweisen des Volkes, segnet YHWH!*

Wenn bereits zu Beginn des Liedes zum Segnen YHWHs aufgerufen wird, wobei dieses Segnen in Zusammenhang mit „Kriegslocken“² bzw. „Sich-willig-erweisen“ gestellt wird, dann zeigt sich darin sehr wohl, daß der Text YHWH und die Hinwendung zu ihm in einen wehrhaften bzw. kriegerischen Kontext stellen will. Unausgesprochen steht dahinter die Behauptung, YHWH fände Gefallen an solchen kriegerischen Handlungen. Diese Präsupsition, durch den Beginn des Liedes angedeutet, hat sicherlich die Funktion, das Verständnis des folgenden Liedes und damit das Bild YHWHs, wie es uns in diesem Text vorgestellt wird, als prägenden Hintergrund zu präsentieren.³

Die Tatsache, daß dies auf eine so indirekte und subtile Weise geschieht, kann aber geradezu als charakteristisch für die Vorgehensweise im gesamten Text gelten. YHWHs Verbindung zu Krieg und Gewalt wird an keiner Stelle offen genannt, sondern bestenfalls angedeutet.⁴

Aufschluß über dieses Vorgehen gibt auch die Zusammenschau von Theophanieschilderung (V 4.5) und der Darstellung des Unterganges der Feinde in Naturgewalten (V 20.21).

V4 *YHWH!*

bei deinem Herauskommen von Seir, bei deinem Schreiten vom Bereich Edoms bebt die Erde.

Auch Himmel troffen, sogar Wolken troffen Wasser:

greift. Auch die Rede vom ‘am YHWH (V 11.13) kann in dieser Richtung verstanden werden. Vgl. R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Bd. 1, Grundrisse zum Alten Testament 8, Göttingen (1992) 120.

⁴ Die Tatsache, daß wir es hier mit einer eher hintergründigen Art der Darstellung zu tun haben, zeigt sich beim Vergleich mit Äußerungen wie „Gott/YHWH ist ein Kriegsherr“ (vgl. Ex 15,3). Im Unterschied zum Sprachgebrauch in unserem Text muß auffallen, daß bei solcher Rede eindeutig militärisch-kriegerisches Sprachmaterial mit YHWH in Verbindung gebracht wird. Genauer gesagt: YHWH wird durch die Verwendung eines eindeutig militärischen Ausdrucks klassifiziert. Vergleichbares findet sich in unserem Text nicht.

V 5 *Berge rieselten vor dem Angesichts YHWHs (...)*

V 20 *Vom Himmel kämpften die Sterne; von ihren Bahnen kömpften sie mit Sisera.*

V 21 *Der Wasserlauf des Kischon schwemmte sie fort.*

Der Urzeitbach!

Wasserlauf des Kischon.

Angesichts der Kraft, Größe und Macht YHWHs, die jederzeit die gesamte Umwelt des Menschen zum Zusammenbruch bringen kann, wird der Adressat, dem später gesagt wird, daß die Feinde durch Naturgewalten besiegt wurden, YHWH mit diesem Geschehen selbständig in Verbindung bringen.⁵ Der Text hütet sich freilich davor, diese Verbindung explizit zu benennen. Dies wird umso deutlicher, wenn diese Darstellungsweise mit den Vorstellungen und Motiven verglichen wird, die gemeinhin als typisch für die „Jahwekriegsideologie des AT“⁶ gelten können. Die Vorstellung, daß Jahwe für sein Volk kämpft, läßt sich in unserem Text nicht explizit belegen; es fehlen sowohl eindeutige Hinweise im Text als auch die charakteristischen Wendungen.⁷

Die Theophanieschilderung kann als Metapher verstanden und interpretiert werden. Mit ihrer Hilfe wird dann ein Zweifaches illustriert. Zum einen verdeutlicht sie die Größe und Macht YHWHs. Vor ihm hat nichts Bestand, ist nichts von Dauer.⁸ Zum anderen scheint mir wichtig: Der Sprecher wendet sich in der Schilderung der Katastrophe an YHWH als ein „Du“: YHWH wird also nicht nur als eine Art von Ver-

ursacher dargestellt, er erscheint gleichzeitig als Ansprechpartner und damit als ein Gegenüber, von dem sich der Sprecher Sicherheit und Orientierung verspricht: Selbst wenn alles sich in Auflösung befindet, ist es YHWH, auf den Verlaß ist und der Halt gibt. Legt man das bekannte, aus drei Stockwerken bestehende Weltbild zugrunde, das oben den Himmel, in der Mitte die Erde, ringsum und unten das Wasser sieht, dann wird die Dramatik der Situation besonders deutlich.⁹ Die gedachte Welt wird eingeebnet und droht im Wasser unterzugehen.

Kämpfen der Sterne

Eine weitere Beobachtung: Die kriegerische Auseinandersetzung zwischen den israelitischen Stämmen und ihren Gegnern wird ausgespart. An einen Kampf im eigentlichen Sinn ist überhaupt nicht zu denken. Eindrucksvoll dargestellt wird im Gegenteil das Unglück der Feinde. Auch vom Kämpfen YHWHs oder auch nur von seiner Beteiligung am Kampf ist nicht explizit die Rede. Statt dessen wird auf die metaphorische Rede vom *Kämpfen der Sterne* zurückgegriffen. In der Literatur findet sich die Deutung, daß die Rede von den kämpfenden Sternen Ausdruck für YHWHs Teilnahme am Kampf im Rahmen eines Heiligen Krieges ist.¹⁰ Die eigentlich interessante Frage lautet nun aber, weshalb der Text in diesem übertragenen Sinn vom göttlichen Eingreifen in den Krieg redet und welche Wirkung dies auf den Leser hat. Wer diese Formulierung als Metapher für YHWHs Eingreifen entschlüsselt, dem wird gleichzeitig dessen Größe und Macht vermittelt, die so bedeutend sind, daß er die Sterne in Dienst nehmen kann. Kein irdischer

Gegner hat angesichts dieser Überlegenheit eine Chance.

Es wird auf diesem Weg aber gleichzeitig vermieden, YHWH explizit als am Kampf beteiligt darzustellen.¹¹

Abgesehen von den kämpfenden Sternen und dem Fortschwimmen der Feinde durch den „Wasserlauf des Kischon“ bleibt das eigentliche Kampfgeschehen der Vorstellungskraft des Lesers überlassen. Sollte der Sieg vor allem als alleinige Tat eines Kriegsherrn YHWH dargestellt werden, läge dann nicht die Vermutung nahe, daß seine Beteiligung explizit zur Sprache gebracht werden müßte?¹²

„Leerstellen“

Nach dem Untergang seiner Streitmacht flieht Sisera. Seine Flucht führt ihn ins Zelt Jaels, die uns im Text ausführlich vorgestellt wird: Jael, Frau des Heber, des Keniten. Unmittelbar verknüpft mit dieser Vorstellung ist das euphorische Lob Jaels.

V 24 *Gesegnet werden soll unter den Frauen Jael, Frau des Heber, des Keniten.*

Unter den Frauen im Zelt soll sie gesegnet werden.

Diese Aufforderung wirft eine Reihe von Fragen auf. Zunächst bleibt offen, wer Jael segnen soll. Viel ist darüber diskutiert worden, ob diese Aufforderung sich an eine nicht näher definierbare Zuhörergruppe wendet oder ob doch letztlich YHWH als der eigentlich Segnende anzusehen ist. Interessanter als jede erzwungene Festlegung scheint doch die Tatsache, daß sich unser Text wieder jeder Festlegung entzieht; er formuliert nicht präzise, sondern operiert mit „Leerstellen“, die dem Leser zur selbständigen Ergänzung aufgegeben sind. Auf dem Hintergrund der bisher gemachten Beobachtungen, fällt ein weiteres Mal auf: Der Text nennt nicht

explizit YHWH als den, der hinter der Bluttat Jaels steht; er formuliert vielmehr zurückhaltend.

Handlungsbeschreibung mit Sarkasmus

In der ganzen folgenden Episode, die ausführlich die Tat Jaels schildert, wird YHWH überhaupt nicht mehr erwähnt. Jaels Handeln steht ausschließlich im Zentrum des Interesses und wird — in einzelne Handlungssegmente aufgespalten — präzise nachgezeichnet.

Jael täuscht Gastfreundschaft vor und wiegt den Flüchtling in falscher Sicherheit. Sisera, der Wasser verlangt, erhält nicht nur großzügiger Weise „Sahne“, er wird darüber hinaus sogar mit einem kostbaren Gefäß, einer „*Schale von Edlen*“ (V 25) bewirtet.

In strengem Kontrast zu dieser Szene der Ehrerbietung dem Gast gegenüber steht Jaels weiteres Vorgehen:

V 26 *Ihre Hand —*

hin zum Zeltpflock streckt sie sie aus, ihre Rechte zum Hammer der Arbeiter.

Und sie zerhämmt Sisera; sie zerbricht sein Haupt,

und sie zerschlägt

und sie zerschneidet seine Schläfe.

Interessant ist hier ein Blick auf die sprachliche Realisierung dieser Gewaltszene, die von großer poetischer Kunstfertigkeit zeugt:

Die vorangestellte, nicht-satzhafte Äußerung „ihre Hand“ eröffnet die Szene. Der Blick des Lesers wird geführt, seine Konzentration auf die Hand Jaels gelenkt. Zusammen mit der folgenden Äußerung wird ihr Bewegungsablauf nachgezeichnet. Auch das folgende „ihre Rechte zum Hammer der Arbeiter“ bringt noch keinen Fortschritt der Handlung. Durch diese Verzögerung, die durch den Übergang zur präsentischen Schilderung noch verstärkt wird, entsteht eine Spannung, die sich von Äußerung zu

Tatsachennotiz. Es wird weder gesagt, daß die Feinde vor kämpfenden Stämmen noch vor der Macht YHWHs fliehen. Die Fluten des Kischon und den Kampf der Sterne als „Gottesschrecken“ zu werten, hat keine Textgrundlage. Aibertz (1992) 127, Anm. 83 redet zu Recht von „eher bescheidenen „Zufälligkeiten“.“

⁵ Im Gegensatz zu solchen textimmanenten Beobachtungen stehen die Einträge aus textfremem, z.B. religionsgeschichtlichem Wissen. So H. Fredriksson, *Jahwe als Krieger. Studien zum alttestamentlichen Gottesbild, Lund (1945) 47.50. Er leitet naturalistische Züge vom Sinaigott her: Die „Naturkräfte traten auf charakteristischen Weise in den Dienst Jahwes“. In diesem Zusammenhang stellt er den Kampf der Sterne. Auch für sie, die zu den Naturgewalten gezählt werden, sieht er „eine vorherrschende Rolle als Heere im kriegerischen Wirken.“ Ein solches Vorgehen paßt den Text vorschnell einer Schablone an; subtile Nuancen kommen dabei nicht zu Geltung.*

⁶ Vgl. die Argumentation bei A. Ruffing, *Jahwekrieg als Weltmetapher. Studien zu Jahwekriegstexten des chronistischen Sondergutes, SBB 24, Stuttgart (1992) 340ff.*

⁷ Ruffing (1992) 347: Den „konzentriertesten Ausdruck findet“ die Jahwekriegsideologie „in der Wendung JHWH nilham (יְהוָה לְיִשְׂרָאֵל).“ Er verweist dabei nicht nur auf dtn. / dtr. und davon literarisch beeinflusste

Stellen (Dtn 1,30; 3,22; 20,4; Jos 10,42; 23,3.10; Neh 4,14), sondern auch auf Texte, die „literargeschichtlich als älter einzustufen sind“ (Ex 14,14.25; Jos 10,14). Vgl. auch P. Weimar, *Die Jahwekriegserzählungen in Exodus 14, Josua 10, Richter 4 und 1 Samuel 7, Bib 57 (1976) 38-73.*

⁸ Stellvertretend für diese Einschätzung W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch, BBB 18, Bonn (1963) 107: „Der ganze Passus steht da zur Betonung der Macht Jahwes, die am Anfang und Ende erfolgt.“*

⁹ M. Ottosen, Art.: ur'a' T^{Maerao}, *ThWAT I (1973) 426ff.*

¹⁰ M. Weinfeld, *Divine Intervention in War in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, in: H. Tadmor/M. Weinfeld (Hg.), *History, Historiography and Interpretation. Studies in biblical and cuneiform literatures, Jerusalem (1983) 124-131; er weist auf die zahlreichen Parallelen hin, die sich im altorientalistischen Raum zu der Vorstellung von kämpfenden Sternen finden lassen.*

¹¹ Diese Rede steht in deutlichem Kontrast zu anthropomorphen Metaphern wie „Gott ist ein Krieger“. Vgl. dazu M. Brettler, *Images of JHWH, Semeia 61 (1993) 135-165, die unter diesem Gesichtspunkt der Metapher „YHWH is a warrior“ Ps 3; 46; 83 untersucht.*

¹² Damit hängt zusammen: Wenn von der Flucht der Feinde berichtet wird, dann geschieht dies auffallend knapp, ganz im Stil einer kurzen

Äußerung steigert. Zusammengenommen betrachtet ergibt sich ein Zeitlupeneffekt. Die auf diese Weise aufgestaute Spannung entlädt sich dann in den Hammerschlägen Jaels, die im Kontrast zur bisherigen Darstellung in äußerst kurzen Verbalsätzen formuliert sind.

Der Griff Jaels zur Mordwaffe und ihre Tat wird auf diese Weise plastisch und unmittelbar in aller Brutalität vor Augen geführt.

V 27 *Zwischen ihren Füßen brach er nieder.
Er fällt.
Er liegt da.
Zwischen ihren Füßen brach er nieder.
Er fällt.
Wo er niederbrach,
dort fiel er.
Ein Zerschmetterter!*¹³

Immer wieder wurde mit Blick auf diese Stelle auf eine sexuelle Komponente verwiesen. Tatsächlich drängt sich uns eine solche Anspielung gerade durch die wiederholte Feststellung „zwischen ihren Füßen brach er nieder“ auf. Inwieweit dies von unserem Text selbst beabsichtigt ist, kann allerdings nicht mit Bestimmtheit festgestellt werden.¹⁴

Die hebräischen Verben *nāpal* und *kāraʿ* („niederbrechen“ und „fallen“) verweisen zunächst auf eine Demutsbezeugung vor einem Mächtigen.¹⁵ Sowohl die Demütigung Siseras, der vor einer Frau wie vor einem Mächtigen niederfällt, als auch der triumphale Sieg Jaels wird auf diese Weise eindrucksvoll illustriert. Die demütigende Vernichtung des Gegners und der eigene Triumph werden durch die Wiederholung des Geschehens noch zusätzlich verstärkt: Der Krieger Sisera bricht nieder, fällt, ja liegt vor einer Frau. Unüberhörbar wird Spott laut über jenen Krieger, der ohne den Einsatz von Kriegswaffen von einer Frau ermordet wird.

Daß es unserem Text daran gelegen ist, den vollkommenen Untergang des Feindes voller Ironie und Sarkasmus darzustellen, zeigt auch die letzte Szene. Sie lebt von dem Kontrast zwischen der Realität und der Hoffnung der Mutter. Während der Leser bereits um das schmachvolle Ende Siseras weiß, wartet seine Mutter auf die ruhmvolle Rückkehr des Sohnes. Aufkeimende Ungeduld wegen seines Ausbleibens wird mit der Hoffnung auf Beute verdrängt.

V 30 *Finden sie nicht,
verteilen sie nicht Beute?
Einen Schoß,
zwei Schöße für den Kopf eines Mannes!
Beute von Tüchern für Sisera!
Ein doppelgewirktes Tuch,
zwei doppelgewirkte Tücher für meinen Hals:
Beute!*

Siseras Mutter beruhigt sich mit einer Aufzählung der Beute.

Das, was als Beute erwartet wird, folgt in einer Aufzählung, in der ohne Koordination einzelne „Beutestücke“ aneinandergereiht sind und die als Ausrufe gedeutet werden können. Sie stellen zum einen die Gier nach Beute eindrucksvoll dar, die im letzten Ausruf „Beute“ gipfelt. Zum anderen entlarven und diskreditieren sie die Mutter: Nicht mehr die Sorge um den Sohn scheint ihr das Wichtigste, sondern sie wird ganz von der Habgier nach Beute bestimmt. Dabei ist gerade die Art der Beute im Rahmen unserer Fragestellung besonders interessant. An erster Stelle stehen bei den Erwartungen der Mutter die erbeuteten Frauen. Unser Text verwendet mit *raḥam* den Begriff für „Mutterschoß“. Diese prägnante Formulierung,¹⁶ die als *pars-pro-toto* für Frau zu verstehen ist, zeigt nun deutlich den sexuellen Aspekt von Gewalt, die Vergewaltigung.

¹³ Das *šādu(w)d* habe ich als Ausruf verstanden, mit dem der Endpunkt der Zerstörung markiert wird und die Klimax erreicht ist: „Ein Zerschmetterter!“

¹⁴ Y. Zakovitsch, *Siseras Tod*, ZAW 93 (1981) 367: „Wenn also diese Verben scheinbar nur dazu dienen, den Vorgang des Fallens und des Todes Siseras darzustellen, deuten sie doch den sexuellen Hintergrund der Tradition an.“ Eine eindeutige Zuordnung ist m.E. an dieser Stelle nicht möglich, da sich eine solche lediglich auf Vergleiche aus *Jdt* und *Est* stützt. Ein solcher Vergleich läßt aber bestenfalls den Schluß zu,

„daß möglicherweise hier von einer späteren Ausformung der Jaelgeschichte auf den ursprünglichen Text zurückgegriffen wird.“ So Bechmann (1989) 160. Allerdings zeigt ein Blick auf V 30, daß das Thema Gewalt und Sexualität sehr wohl eine Rolle spielt.

¹⁵ A. Globe, *Judges V 27, VT 25 (1975)* 363–367 mit zahlreichen Parallelstellen.

¹⁶ Bechmann (1989) 164. Sie weist auch nach, daß die „*pars pro toto*“ Setzung des Schoßes der Frau für die Frau“ an dieser Stelle singulär ist.

Tun – Ergehen – Zusammenhang

Mit dem abschließenden V 31 wird der Versuch unternommen, dem Leser zu erklären, welche programmatische, überzeitliche Bedeutung dem gesamten Text zukommt. Die vorangehende Jael-Episode, in der weder YHWH noch religiöse Wertungen eine Rolle gespielt haben, wird nun im Nachhinein auf eine religiöse Ebene gehoben und in das feststehende Denkschema des Tun- und Ergehenszusammenhang eingebunden. Der Leser erhält auf diesem Weg ein Schema an die Hand, mit dem sich das Gehörte deuten und werten läßt. Unterschwellig ist dabei auch die Drohung im Blick auf zukünftige Entscheidungen zu spüren. Schon früh ist hier die Absicht gesehen worden, den Text „abzuschließen“, dessen Ende mit der Schilderung der wartenden Mutter als zu offen empfunden wurde. So findet die Einschätzung, wonach dieser abschließende Vers nicht zum ursprünglichen Text zu rechnen ist, breite Zustimmung.

Keine Schilderung eines Jahwekriegs

Im Überblick betrachtet wird deutlich, daß von einem Krieg YHWHs, geschweige denn von einer Jahwekriegsideologie, wie sie für dtn./dtr. Vorstellungen charakteristisch angesehen wird, im vorliegenden Text nicht die Rede sein kann.¹⁷

Die genannten Beispiele zeigen vielmehr, daß im vorliegenden Text die Verbindung YHWHs zum konkreten Kriegsgeschehen nur indirekt zu erschließen ist. Es geht nicht darum, die Tatsache einer solchen Verbindung generell in Abrede zu stellen,¹⁸ sondern um die interessante Frage, weshalb es der Text bei Andeutungen bewenden läßt.

Zum einen verbleibt der Text mit einem solchen Vorgehen in Bezug auf die Rolle YHWHs im Prinzipiellen. Nicht sein konkretes Verhalten in einem speziellen historischen Fall gilt es zu berichten, son-

dern seine Größe und seine Macht zu illustrieren. So wird einerseits die Hoffnung auf seine Hilfe wachgehalten und andererseits die Warnung vor seiner Macht unabhängig vom konkreten Ereignis demonstriert. Der Text vermittelt auf diese Weise, weit über den konkreten geschichtlichen Hintergrund der Deboraschlacht hinausgehend, Aktualität und Brisanz. Seine vielfach beobachtete motivierende Kraft kann sich auf dem Hintergrund dieser Offenheit und Unbestimmtheit in ganz unterschiedlichen Situationen entfalten; sie kann in diesem Sinne auch bewußt eingesetzt werden.

Zum andern läßt sich sagen: Es fehlt die Tendenz der Verherrlichung von Gewalt oder der Heroisierung des Militärischen. Es zeigt sich vielmehr die Intention, Israels und YHWHs aktiven, explizit benennbaren Anteil an Kampf und Sieg möglichst gering zu halten. So kommt folgende Vermutung zustande: Erschien die explizite Rede von YHWH als „Kriegsherr“ oder als aktiv kämpfender als ungewöhnlich, als wenig opportun oder gar als problematisch, so daß sie nur indirekt, ins Metaphorische gewendet, zum Ausdruck gebracht werden konnte?¹⁹

Darüber hinaus läßt sich sagen: Die zurückhaltende Art und Weise, wie unser Text die Verbindung zwischen YHWH und Kriegsgeschehen thematisiert, weist nicht darauf hin, daß YHWH zur Legitimierung von militärischen Vorhaben herangezogen wird. Statt dessen soll zum Ausdruck kommen, daß angesichts auswegloser Situation und äußerster Bedrohung auf YHWH unbedingt Verlaß ist.

Jahwe, treuer Gott auch in Kriegsgefahr

YHWH soll als treuer Gott präsentiert werden, der sein Volk in der Geschichte begleitet und ihm rettend zur Seite steht. Daß dies auch im Falle eines Krieges, der als existenzbedrohend interpretiert werden kann, so ist, wird als genauso selbstver-

¹⁷ N. Lohfink, (Hg.) *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, QD 90, Freiburg u.a. (1983) 73–75 sieht eine Verbindung der dtn./dtr. Jahwekriegsideologie mit „der territorialen Expansionspolitik Joschijas“. Der Vorstellung des Jahwekriegs kommt dann die Funktion der Legitimierung königlicher Kriegs- und Machtpolitik zu.

¹⁸ Es kann dabei auch nicht um eine Verharmlosung des kämpferischen und kriegerischen Potentials gehen, gegen die sich auch Lohfink (1983) 56f wendet.

¹⁹ In diese Richtung weist die Argumentation von F. Stolz, *Jahwes und*

Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel, AthANT 60, Zürich (1972) 201, der seine „vorliegende Urfassung des Deboraliedes (...) in der Zeit Sauls“ ansetzen will und zur Begründung anführt: „In dieser Epoche scheinen die Jahwekriege zu ihrem Höhepunkt und zu ihrer Krise gekommen zu sein.“ Aufgrund unserer Überlegung läßt sich weiterfragen, ob die auffallende Zurückhaltung und das Verbleiben bei Andeutungen Ausdruck einer solchen – m.E. freilich nicht eindeutig zu datierenden – Krise sein kann.

ständig erfahren wie die Tatsache, daß entsprechende Erlebnisse und Widerfahrnisse zur Geschichte gehörten. Und: Die Tatsache, daß Gott in diesen Situationen — auch im Kriegsgeschehen — als anwesend und rettend erfahren wird, rechtfertigt nicht dieses Geschehen, sondern ermöglicht Hoffnung angesichts von Hoffnungslosigkeit.

Um die Erfahrung der Treue und Hilfe Gottes zu illustrieren, kann seine Größe und Macht nicht eindringlich genug beschrieben werden. Den Gegnern zur Einschüchterung und Warnung, den Eigenen zur Hoffnung und zur Motivation.

Diese Überlegungen basieren auf der Grunderfahrung: Jede Gotteserkenntnis, jede Erfahrung mit Gott und dann auch jedes Reden über Gott ist bedingt durch den jeweiligen gesellschaftlichen Kontext. Eine gewalttätige Gesellschaft hat gewalttätige Götter. Dazu kommt: „Die religiöse Erfahrung entwickelt sich vor allem in Momenten der Erschütterung und der inneren Bewegung, der Angst oder der Zuversicht, dann, wenn das Ganze eines Menschen in Frage steht. Nun sind aber Menschen niemals mehr durcheinander und erregter als in gewaltbesetzten Situationen (...). Unser wahres Gottesbild entsteht nicht in der Routine des Alltags, sondern in solchen Extremsituationen.“²⁰

Diese Einsicht läßt sich ja durchaus auf unseren Text übertragen: Auch er weiß gerade in vielfältiger Weise von Erschütterung zu reden, die er in der Theopanieschilderung ausdrücklich in einen Zusammenhang mit YHWH stellt.

Darüber hinaus spiegelt der Text eine Situation wider, die eindeutig auf den Einsatz von Gewalt zu läßt. Aber hier gilt es im Hinblick auf den vorliegenden Text zu präzisieren: Obwohl sich in ihm eine Gesellschaft widerspiegelt, die in deutlichem Maße von Gewalt und Krieg durchsetzt ist, zeichnet er ein Bild von YHWH, dessen Beteiligung an dem kriegerischen Geschehen nur subtil angedeutet ist, und der eben nicht zur Legitimierung von Gewalt herangezogen werden kann. Dieses Bild widersetzt sich einer einfachen, plakativen Auflösung in die Vorstellung eines Gottes des Krieges und der Gewalt.

²⁰ N. Lohfink, *Der gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft*, IBTh 2, Neunkirchen-Vluyn (1978) 116.

Die Autoren des Hefts

Ulrike Bail ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Exegese und Theologie des Alten Testaments und biblische Hermeneutik an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Ihre Adresse lautet: Schleusenstr. 19, 60327 Frankfurt/Main.

Dr. Silvia Becker-Spörl arbeitet als freie Bildungsreferentin in der kirchlichen Erwachsenenbildung. Ihre Anschrift lautet: Markgrafenstr. 22, 76287 Rheinstetten.

Dr. Klaus Berger ist Professor für neutestamentliche Theologie an der Universität Heidelberg. Seine Anschrift: Evangelisch-Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg.

Prof. Dr. Dr. Manfred Görg ist Inhaber des Lehrstuhls für Alttestamentliche Theologie und Geschäftsführender Vorstand des Instituts für Biblische Exegese in der Fakultät für Katholische Theologie an der Universität München. Seine Adresse: Institut für Biblische Exegese, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München.

Pfarrerin Dr. Hannelore Jauss ist kirchliche Lehrbeauftragte für Altes Testament an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Ihre Anschrift: Mörikestr. 7, 72076 Tübingen.

Prof. Dr. Dr. Hubert Ritt ist Inhaber des Lehrstuhls für Biblische Theologie — Exegese des Neuen Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg. Seine Adresse: Katholisch-Theologische Fakultät, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg.

Fluchpsalmen beten?

Zum Problem der Feind- und Fluchpsalmen

Bereits das Fragezeichen im Titel läßt auf christliche Frager schließen. Denn fraglos ist für den jüdischen Beter der ganze Psalter Gebetsvorlage. Im Siddur, dem jüdischen Gebetbuch, sind zwar auch einzelne Psalmverse ohne Zusammenhang enthalten, aber wenn ganze Psalmen rezitiert werden, geschieht dies ohne Abstriche. Lediglich die orthodoxen und benediktinischen Klöster haben diese Tradition bis heute bewahrt: allwöchentlich wird der ganze Psalter „durchgebetet“. Anders bezeugen es die neuen Gesangbücher im katholischen und protestantischen Raum. Sie enthalten nicht wenige gekürzte, „gereinigte“ Psalmen. Solche „Textlöcher“ signalisieren nicht nur literarische sondern auch theologische Gräben zwischen uns und unseren jüdischen Geschwistern.

Die Frage

Dennoch ist die Frage berechtigt. Traditionen wollen nicht ungefragt übernommen werden. Und die Bibel als Gotteswort ist allemal der Nach-Frage wert. „Die Thora“ — so heißt es in der chassidischen Lehre — „ist eine wunderbare Antwort, aber: wie war nochmal die Frage?“ Demnach müssen wir, um die Antwort gleichsam aktivieren zu können, dem Text zuerst die ihm entsprechende Frage eingeben. Unser Problem wird dabei sofort deutlich: Auf die im Titel gestellte Frage antwortet der Text des Psalters nicht. Sie ist ihm nicht konform. Denn Psalmen verstehen sich selbst als Gebetsformulare. Wir müssen deshalb versuchen, anders zu fragen: Was tat der Beter im alten Israel, und was tun wir heute, wenn wir Fluchpsalmen beten? Wie ist im Kontext des einzelnen Psalms der Fluch zu verstehen? Vor wem wird er ausgesprochen, gegen wen ist er gerichtet? Wer sind die solchermaßen Betroffenen? Was ist der Beweggrund und das Ziel der Fluchausagen? Was bewirken sie?

Das Problem

Wir Christen haben meist schnelle Antworten parat. Der Fluch ist tabu, zumal im gottesdienstlichen Bereich. Dafür darf er sich auf der Straße austoben. Diese Verdrängung negativer Lebensvorgänge

bezieht sich nicht nur auf Verwünschungen im Psalmgebet, sondern auch auf die vielfältig gestalteten Klagen. Deren „Sitz im Leben“ ist die Begleitung von Kranken und Sterbenden, d.h. sie partizipieren auch an deren Isolierung. Nein, nicht Klage und Fluch, sondern Lob und Anbetung, Dank und Fürbitte scheinen uns Christen „Gott dienlicher“ zu sein. Die Begründung entnehmen wir den neutestamentlichen Texten: den Evangelien (Mt 5,44; Lk 6,28: „Segnet, die euch fluchen!“) und den Briefen (Röm 12,14: „Segnet und fluchet nicht!“ 1 Petr 3,9: „Vergeltet nicht Böses mit Bösem oder Scheltwort mit Scheltwort, sondern dagegen segnet, und wisset, daß ihr dazu berufen seid, daß ihr den Segen erbet!“). Unübersehbar verdrängt hier der Segen sein Gegenteil, den Fluch. Dies aber konnte wohl nur geschehen unter der Prämisse, daß der Fluch nicht einfach aus der Wirklichkeit der Welt verschwand, sondern „aufgehoben“ wurde. Christus wurde „für uns zum Fluch“ (Gal 3,13), weil er am Holz hing (Dtn 21,23), „auf daß der Segen Abrahams unter die Heiden käme“ (Gal 3,14). Denn in Abraham „sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde“ (Gen 12,3).

Es wäre viel zu einfach, wollte man die beiden Testamente (die man durch Umbenennung des Alten doch nur aufs neue trennt) wieder den bekannten Schubladen zuweisen: Gesetz und Evangelium, d.h. hier: Fluch und Segen. Die Textbelege widersprechen dem. Das *anathema* (griech.: „verflucht“) des Paulus steht dem *arur* (hebr.: „verflucht“) des Alten Testaments in nichts nach, sowohl in bezug auf seine Konkretheit als auch in bezug auf seine Allgemeinheit. Wer das Evangelium predigt „anders, denn das wir euch gepredigt haben, der sei verflucht!“ (Gal 1,8f; vgl. Ps 119,21: „Verflucht sind, die von seinen Geboten abirren!“). Oder wenn jemand „den Herrn nicht lieb hat, der sei verflucht!“ (1Kor 16,22; vgl. Jer 17,5: „Verflucht der Mann, der sich auf Menschen verläßt!“). Andererseits steht das *baruk* (hebr.: „gesegnet“) im Alten Testament in einem viel umfassenderen Kontext als dies für *eulogetos* (griech.: „gesegnet“) im Neuen Testament der Fall ist. Ja, der Segen wurde im jahwistischen Geschichtswerk (von Abraham bis Bileam) sogar zum „Deutewort der Geschichte Israels“ (H. W. Wolff). Beide Themen, Fluch und Segen, sind demnach gesamtbiblisch.

Die Vokabel

Daß Fluch und Segen zusammengehören wie zwei Seiten einer Münze, zeigt der euphemistische Gebrauch der hebräischen Vokabel *brk* (segnen) für das besonders geahndete (Ex 22,27) „Verfluchen“ Gottes in Ps 10,3 (sonst nur noch: 1Kön 21,10.13; Ijob 1,5.11; 2,5.9; nach F. Delitzsch besser mit „ab-sagen“ zu übersetzen). Die übrigen Belege für die Vokabel „fluchen“ stehen im Psalter vor allem in der Feindklage: sein Mund ist voll Fluch (Ps 10,7), er redet Fluch und Trug (Ps 53,13), er liebt den Fluch und kleidet sich sogar darin „wie in sein Gewand“ (Ps 109,17f). Im antithetischen Parallelismus Membro- rum werden Segen und Fluch einander gegenüber- gestellt: die Feinde des Beters segnen mit ihrem Mund und fluchen in ihrem Innern (Ps 62,5). Gott aber ist die einzige Instanz, die letztlich das Sagen hat: Segen oder Fluch. In Vertrauensaussage und Bekenntnis wird dies deutlich: Er kann segnen, wenn die Feinde fluchen (Ps 109,28; vgl. Dtn 23,6 und Num 22-24), und von ihm Gesegnete erben das Land, während die von ihm Verfluchten ausgerottet werden (Ps 37,22; vgl. Gen 27,29b). Das entspricht dem Tenor der klassischen Rezitation von Fluch und Segen auf den Bergen Ebal und Garizim nach der Verkündigung des Gottesrechts (Dtn 27f). Auch der Psalter hat Anteil an der Rolle des Fluches im Alten Testament: er ist ein „Rechtsbehelf zur Sicherung und Verwirklichung von Rechtsansprüchen und Eiden“¹ und gehört zur Vorstellungswelt vom Gottesgericht (vgl. Num 5,11 - 31).²

Der Psalter

Die Psalmen sind von ihrer lyrischen Struktur her ein geeignetes Medium, die „Grundgegebenheit alles Lebens“ in einer „spannungsgeladene(n) Polarität“³ zu erfassen. Das Ganze läßt sich am besten in zwei Extremen ausdrücken (vgl. Sir 33,7 - 16). Diese Lebenswirklichkeit ist in der Psalm-

lyrik eingefangen im Aspekt einer Textwelt⁴, deren „situativer Kontext“ sich ordnet in die Gegensatz- paare „Jammern und Jubeln“, „Fluchen und Seg- nen“. In bezug auf die große Ein-Bildungskraft der Poesie (Vergleiche, metaphorische Vergleiche und Metaphern) zeigt sich ein interessantes Phänomen: Die Bevorzugung der verschiedenen Kontexte läßt sich an den einzelnen Psaltersammlungen festma- chen.⁵ Die älteste Sammlung I (= Ps 42 - 84) bevor- zugt — neben den archaischen Tiervergleichen — das „Fluchen“, die Sammlung II (= Ps 2 - 41; 85 - 89) das „Jammern“, die Sammlung III (= Ps 1; 90 - 119) das „Jubeln“ und die letzte Sammlung IV (= Ps 120 - 150) das „Segnen“.

Der Fluch als Bitte

Um das Textmaterial für unsere Fragestellung sinnvoll zu begrenzen, werden nur solche Psalm- verse berücksichtigt, die eindeutig imperativischen Charakter haben: durch Imperativ- und Jussivfor- men des Verbs oder durch Wunschpartikel. Da sich im Hebräischen die Jussivformen von Imperfektfor- men nicht immer unterscheiden, werden solche Fälle hier nicht mit einbezogen. Auch dort nicht, wo sich als Fortsetzung von Imperativen des vorausge- henden Verses die Jussiv-Bedeutung nahelegt und wo meistens, aber eben nicht immer, mit der Wunschform übersetzt wird (wie in Ps 35,4.26; 40,15; 70,3; 71,13; 83,18; 97,7; 119,78; 129,5). Der weitere Grund für diese Abgrenzung ist ein formge- schichtlicher: Während der Jussiv zur Formulierung einer Bitte oder eines Wunsches dient („Ach daß müßten zu Schanden werden und zurückkehren alle, die Zion gram sind!“ — Ps 129,5 nach Lutherbibel 1912), dient das Imperfekt zur Formulierung der Vertrauensaussage („Zuschanden werden und rück- wärts weichen alle, die Zion hassen“ — Ps 129,5 übersetzt von H.-J. Kraus). Die Bezeichnung „Fluch“ ist aber nur dort angemessen, wo dem Af- fekt gemäß auch eine konkrete Bitte geäußert wird.

Davon werden noch diejenigen Bitten ausgenom- men, die der Beter nicht direkt an Gott richtet (wie Ps 137,8f), und diejenigen, deren erklärtes Ziel der Beter selbst ist, d.h. die Selbstverfluchung im Kon- text eines Reinigungseides (Ps 7,6) und eines Be- kenntnisses zum Zion (Ps 137,5f). Die verbleiben- den Textstellen sind nun von gleicher Struktur: Der Beter wendet sich an seinen Gott mit der Bitte (Im- perativ) oder dem Wunsch (Jussiv bzw. Wunschpar- tikel), dieser möge aktiv eingreifen in seine von Feinden verursachte Passion. Damit ist eine der Fra- gen bereits beantwortet: Im Kontext des einzelnen Psalms ist der Fluch als Bitte zu verstehen, dem klas- sischen Element der Klage.

Solche eindeutigen „Flüche“ verteilen sich auf die Psaltereinteilung von I bis IV wie folgt: 20, 11, 6 und 4 Verse. Dasselbe Phänomen ist zu beobachten, wie es der situative Kontext für Fluchen in der Bild- sprache ergeben hat: das größte Interesse am Thema Fluch hatten die ältesten Psalmsammler. Eine weite- re Entdeckung läßt vermuten, daß der Fluch im Ge- bet bereits zur Zeit der Endredaktoren einer besonderen Sanktion bedurfte: 34 der 41 Fluchver- se werden dem heldenhaften König David zuge- schrieben, dem gleichermaßen ehrenvollen wie „feindreichen“ Psalmdichter! Und ein Letztes wird deutlich: von Fluch-Psalmen kann schlechterdings nicht die Rede sein, wenn nur 41 von 2527 Psalm- versen (vgl. die Schlußmasora nach Ps 150) eine ein- deutige Fluchbitte enthalten. Es bietet sich deshalb an, von Fluchbitten innerhalb der Klagepsalmen zu sprechen. Denn 34 Verse von 41 stammen aus Kla- gepsalmen des Einzelnen (5; 7; 17; 28; 35; 54; 55; 59; 69; 109; 139; 140) und des Volkes (12; 79; 83; 137). Das aber korrigiert unsere Fragestellung und präzisiert unser Thema.

„Die Fluchbitten der Klagepsalmen mitbeten?“

Die so formulierte Frage enthält bereits wichtige Antworten: Der solchermaßen Fluchende ist ein Bittsteller, und der solchermaßen Gebetene ist der Hörer und Erhörer des Klagenden. Das heißt, der

Fluch gehört als Bitte allein in jenen Raum des „coram deo“, der ihm auch ganz klare Grenzen setzt. Und wir müssen uns — mitsamt unseren gottes- dienstlich tabuisierten Fluchgedanken — ebenfalls in diesen Raum begeben, wenn wir die konkreten Fluchbitten des Psalmisten recht verstehen wol- len.

Das Textmaterial

Die folgende Übersetzung will die rhythmische Struktur⁶ der hebräischen Dichtung verdeutlichen, indem die betonten Wörter groß geschrieben wer- den. Der einzelne Fluchvers gewinnt sein Aussage- profil nur durch die Einordnung ins Textgefälle des ganzen Psalms. Deshalb muß auch der Kontext zur Sprache kommen. Die Anordnung der Fluchverse orientiert sich an der Frage nach den vom Fluch Be- troffenen, ihre Reihenfolge an der Häufigkeit des Vorkommens innerhalb der Psaltersammlungen.

1) „Feinde Gottes“

Psaltersammlung I:

Psalm 83 (VI0.12.14.17):

Gottes Feinde sind das Ziel (V3) der vier Fluchbitten im Klage lied des Volkes, das in der ältesten Psaltersam- mung dem Asaph zugeschrieben wurde. Ihre Klage? Sie, die Gott hassen, erheben sich, um das Volk Israel auszu- rotten (V3 - 5)! Sie haben einen Bund miteinander und wi- der Gott (!) gemacht, die feindlichen Nachbarvölker (V6 - 9). Deshalb wird nun der Bundesgott Israels, der sich in allen geschichtlichen Epochen (Gen 12,3a; Sach 2,12) zur Parteilichkeit verpflichtet hat, angerufen. Das bereits erfahrene Heilshandeln Gottes für sein Volk dient zum Exempel für das hier erbetene.

83,10: TU ihnen wie MIDIAN, / wie SISERA, wie JA- BIN / am BACHE KISCHON!

83,12: Mache SIE, ihre EDLEN, wie OREB und SEEB, / wie SEBACH und ZALMUNA ihre FÜRSTEN all!

83,14: MACHE sie, mein GOTT, wie ein STENGELGE- WIRBEL, / wie einen STROHHALM vor dem WIND!

83,17: ERFÜLLE ihr ANTLITZ mit SCHMACH, / daß sie SUCHEN den NAMEN dein, JHWH!

Den Psalm beschließt das erklärte Ziel der Fluchbitten: die Gotteserkenntnis der Völker, das „soli deo gloria“ (V19).

Stuttgart 1991, S. 16f.

¹ W. Schottroff, *Der altisraelitische Fluchspruch*, WMANT 30, Neukirchen-Vluyn 1969, S.211ff.

² H. Schmidt, *Das Gebet des Angeklagten im Alten Testament*, WdF 192, Darmstadt 1970, S.156 - 167.

³ G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, 6. Aufl. München 1969, S. 285.

⁴ Vgl. H. Jauss, *Tor der Hoffnung. Vergleichsformen und ihre Funktion in der Sprache der Psalmen*, Europ. Hochschulschriften: Reihe 23 Bd 412, Frankfurt am Main 1991, S. 73f.

⁵ Vgl. H. Gese, *Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters*, in: ders., *Vom Sinai zum Zion*, BEVTh 64, München 1974, 159 - 167. Dazu: H. Jauss, aaO, S. 5 Anm. 19; S. 112 Anm. 132.

⁶ Vgl. *Die Melodie des Glaubens, Bibelauslegung für die Praxis 9*, bearb. H. Jauss, hrsg. v. Deutsche Bibelgesellschaft und Katholisches Bibelwerk,

2) „Meine Feinde“

Sie werden ausschließlich dem König David zugestanden. Damit haben die Redaktoren bereits einen entscheidenden Hinweis zur Identifizierung der Adressaten gegeben: sie sind Gegner des von Gott über sein Volk erwählten und gesalbten Königs. Ein Horizont, in dem private Rachsucht keinen Ort hat.

Psaltersammlung I:

Psalm 54 (V7):

Die Situation des königlichen Beters wird von den Redaktoren gekennzeichnet (V2) als die eines Verratenen, der sich auf der Flucht gerade nicht selbst Recht verschafft hat (vgl. 1Sam 23,19-28; 26,1-25, bes. V23). Nun bittet er, Gott möge ihm Recht verschaffen (V3) angesichts von Gegnern, die Gott nicht vor Augen haben (V5). Seine Fluchbitte ist noch gefärbt von den Vertrauensbekundungen, die ihr vorausseilen (V6.7a), und vom Lobgelübde, das unmittelbar folgt (V8).

54,7: *Er läßt ZURÜCKKEHREN das BÖSE zu meinen FEINDEN. / In deiner TREUE VERTILGE sie!*

Psalm 59 (V12.14):

Wieder haben die Redaktoren eine konkrete Situation im Leben des Königs vorgeschlagen: den Tötungsbefehl Sauls und die Rettung Davids durch die Saultochter Michal (1Sam 19, bes. V11). Eine Bedrohung, die durchsichtig wird, hin zur Bedrohung durch feindliche Völker (V1-10; s. u. zu V6). Beide „Feindarten“ werden zusammengefaßt im Refrain (V7.15): „ABENDS keh'r'n sie ZURÜCK, HEULEN wie der HUND (heult) und UMKREISEN die STADT!“ Die so Blutgierigen sollen nun als von Gott Überwältigte zum lebendigen Zeugnis seiner Macht werden.

59,12: *Töte sie NICHT, daß es mein VOLK ja nicht VERGESSE! / SICHTe sie durch dein HEER und stürz' sie HINAB, / du HERR, unser SCHILD!*

59,14: *VOLLENDE mit ZORNGLUT, VOLLENDE, / daß sie ZUNICHTE sind und ERKENNEN, / daß GOTT ist der HERRSCHER in JAKOB / bis an die ENDEN der ERDE! / SELA.*

Erkenntnis der Herrschaft Gottes — so wird die Vollendung des Gerichts und das Ziel beschrieben, das der Beter vor Augen hat. Sein Lobgelübde (V17f) preist die „Stärke“ (s. u. zu Ps 28,7f) seines Gottes.

Psalm 69 (V23.26.28f):

Der grundlos verhaßte und angefeindete (V5, vgl. Joh 15,25), sich seiner Schuld vor Gott aber bewußte (V6f) königliche Beter, seinem eigenen Haus durch seinen Eifer um Gottes Haus (V10, vgl. Joh 2,17) entfremdet und zum Spott der Leute geworden (V13), wendet sich hilfesu-

chend an seinen Gott (V17.14-19) um seiner Feinde willen (V19), die ihn mit Gift nähren und mit Essig tränken (V22, vgl. Mk 15,36; Mt 27,34.48; Lk 23,36).

69,23: *Ihr TISCH werd' vor IHNEN zur FALLE / und den SORGLOSEN zum FALLSTRICK!*

69,24: *Ihre AUGEN seien FINSTER, fern vom SEHEN, / ihre HÜFTEN laß IMMERDAR WANKEN!*

69,25: *Auf sie gieß' AUS deinen GRIMM, / daß die GLUT deines ZORNS sie ERREICHE!*

69,26: *Ihre UMZÄUNUNG werde VERWÜSTET, / in ihren ZELTEN sei KEIN BEWOHNER!*

Weil sie ihn, den von Gott bereits Geschlagenen (V27), treffen, bittet er:

69,28: *Lege SCHULD auf ihre SCHULD, / zu deiner GERECHTIGKEIT sie NIMMER kommen!*

69,29: *Sie seien GELÖSCHT aus dem BUCHE des LEBENS / und ZUSAMMEN mit GERECHTEN nimmer EINGESCHRIEBEN!*

Der Beter provoziert damit den Richter aller Welt (vgl. Gen 19,25; Mal 3,18) und evoziert Gottes Gerechtigkeit. Seines eigenen Elends und seiner Schmerzen bewußt, schreit er noch einmal nach Gottes schützender Hilfe (V30), bevor er sein Lobgelübde ausklingen läßt im Zionsjubel: Gott selbst wird helfen und bauen, und die seinen Namen lieben, werden darin wohnen (V36f).

Psaltersammlung II:

Psalm 7 (V7):

Die Redaktoren verweisen hier auf die Flucht Davids vor seinem Sohn Absalom (2Sam 16,5-14), als er selbst zum Verfluchten wurde und den Flucher Simei auch noch verteidigte: „Laßt ihn fluchen, denn der Herr hat's ihn geheißt. Vielleicht wird der Herr mein Elend ansehen und mir mit Gutem vergelten sein heutiges Fluchen“ (V11b.12). Im Psalmgebet unterstreicht ein Vergleich die Bitte um Rettung vor dem Feind: „Damit er die SEELE mein nicht RAUBE wie ein LÖWE, / sie REISST, und kein RETTER ist DA!“ (V3). Erst nach einem Unschuldsbekenntnis in Form eines Reinigungseides (V4-6) folgt die Fluchbitte:

7,7: *Steh AUF, JHWH, mit deinem ZORN, / gegen das WÜTEN meiner GEGNER dich ERHEBE / und ERWACHE zu MIR, / der du GEBOTEN das GERICHT!*

Mit Vokabeln des Heiligen Krieges (vgl. den Ladespruch in Num 10,35f) ruft der königliche Beter die Aufrichtung des Rechts herbei durch den „gerechten Richter“ (V12) der Völker (V9, s. u. zu V10).

Psalm 35 (V3.6):

Der Auftakt des Psalms erinnert an das Bundesverhältnis Israels mit seinem Gott (V1: „BESTREITE, JHWH,

meine BESTREITER, / BEKRIEGE meine BEKRIEGER!“) und unterstreicht, „dass sie füreinander haften“⁷.

35,3: *Zieh HERVOR den SPEER und sperr' AB / GEGENÜBER meinen VERFOLGERN! / SAG meiner SEELE: / >Deine HILFE bin ICH!<*

Die dem Beter nach dem Leben trachten (V4), sollen es mit dem zu tun bekommen, der seine Boten zu Winden macht (V5, vgl. Ps 104,4):

35,6: *Ihr WEG werde FINSTER und SCHLÜPFRIEG, / da JHWHs ENGEL sie JAGT!*

Die Feinde werden sich selbst ins Netz gehen und zuschanden werden (V8.26), während sich der Beter freut über JHWH und seine Hilfe (V9). Ziel aller Klagen und Fluchbitten ist das Gotteslob (V27f).

Psalm 5 (V11):

Die letzte an „meine Feinde“ gerichtete Fluchbitte verbindet nun ganz explizit diese Adressaten nach hinten mit den „Feinden Gottes“ und nach vorne mit den „Frevlern“, den Antipoden der Gerechten und damit auch Gottes Antipoden. Der königliche Beter als der „vicarius dei“ ruft zum wahren König Israels (V3) und stellt sich auf dessen Seite (V8) gegen die Frevler (V5). Um der Feinde willen erbittet er Weggeleit (V9), um ihrer boshaften, heuchlerischen Rede willen (V10) wünscht er:

5,11: *Laß sie BÜSSEN, o GOTT, / ENTFALLEN ihren PLÄNEN! / Wegen der MENGE ihrer FREVEL VERSTOSSE sie, / die DIR WIDERSTREBEN!*

Unmißverständlich sind die Feinde des Beters als Gottes eigene Gegner ausgemacht. Kein Wunder, wenn der Fluchbitte die entsprechende Segensbitte folgt (V12b: „BESCHIRME SIE, daß JAUCHZEN über DICH, die deinen NAMEN LIEBEN!“), die ausklingt im vertrauensvollen Gotteslob (V13).

3) „Frevler“

Sie sind die meist Betroffenen (15 Belege) und werden wieder ausnahmslos dem König David gegenübergestellt, jedoch ohne redaktionelle Situationsbestimmung. Die Schilderung des Frevlers der Frevler genügt offenbar zur Begründung der Fluchbitten.

Psaltersammlung III:

Psalm 109 (V6.12-15.19):

Gottes Schweigen (V1) und das frevlerische Lügenmaul (V2) reimen sich für den Beter nicht zusammen. Seine Feindklage verrät mehr: ihm widerfährt Böses für

Gutes und Haß für Liebe (V5) — das Kennzeichen des Widersachers (hebr. SATAN) schlechthin. Und so erbittet er für ihn einen „ebenbürtigen“ Gegner. Die Bitten geraten zum Widerschein der Anklagen:

109,6: *BESTELL' über IHN einen FREVELER, / und ein WIDERSACHER STEHE zu seiner RECHTEN!*

109,12: *KEINER BEWAHRE ihm LIEBE, / seiner WAISEN ERBARME sich KEINER!*

109,13: *Sein NACHWUCHS werde AUSGEROTTET, / GETILGT ihr NAME / im NÄCHSTEN GESCHLECHT!*

109,14: *Es werde GEDACHT der SCHULD seiner VÄTER vor JHWH, / und die SÜNDE seiner MUTTER nicht GETILGT!*

109,15: *Sie SEIEN vor JHWH für IMMER, / und er TILGE von der ERDE ihr GEDÄCHTNIS!*

Der Frevler wird entlarvt als mörderischer Verfolger der Elenden und Armen (V16), als einer, der das Fluchen dem Segnen vorzog (V17f).

109,19: *Er (sc. der Fluch) WERDE ihm wie ein KLEID, in das er sich HÜLLT, / und zu einem GÜRTEL, mit dem er ALLEZEIT sich UMGÜRTE!*

Nach erneuter Klage des verfolgten Beters (V22), verbunden mit der Bitte um Rettung — damit die Frevler Gottes Hand erkennen (V27) und dessen Verfügungsgewalt über Segen und Fluch (V28) —, folgt das Lob des Gottes, der dem Armen zur Rechten steht (V31).

Psaltersammlung II:

Psalm 7 (V10):

Nach der Anrufung des Gottes der Bundeslade zum Gericht (s. u. zu V7) macht der Fluchwunsch in V10 deutlich, worum es bei den Frevlern tatsächlich geht: um die frevlerische Tat! Franz Delitzsch sieht in diesem Psalmvers den „Schlüssel zu allen wider Feinde betenden Psalmen“⁸.

7,10: *Mög' doch der FREVELER FREVEL ENDEN, / mögest du AUFRICHTEN den GERECHTEN, / du PRÜFER der HERZEN und NIEREN, / GERECHTER GOTT!*

Jetzt muß das Lob dieses Richters erklingen (V11), bevor der Beter sein Gottvertrauen als Gewißheit zur Sprache bringt — der Frevler wird in die selbst gegrabene Grube fallen (V16)! — und mit seinem Lobgelübde (V18) besiegelt.

Psalm 10 (V15):

Das große Thema der Theodizee eröffnet den Psalm: Warum (V1) ist es so, wie es ist: der Frevler rühmt sich und lästert Gott (V3), meint, Gott frage nichts danach, ja leug-

⁷ so H. A. Brongers, *Die Rache- und Fluchpsalmen im Alten Testament, OTS XIII, 1963, 21-42, hier: S. 33.*

⁸ F. Delitzsch, *Die Psalmen, 5. Aufl. Leipzig 1894, Nachdruck Gießen-Basel 1984, S. 104.*

net ihn sogar: „Es ist kein Gott!“ (V4). Entsprechend verhält er sich auch: sein Mund ist voller Fluchen (V7), er lauert dem Elenden auf „wie ein Löwe“ (V9) und sagt sich: „Gott wird's nimmer sehen!“ (V11). Jetzt muß dieser Gott selbst für seine Sache streiten, wie es der Eröffnungsruf des Ladespruches (Num 10,35) anzeigt: „Steh auf!“ (V12). Seine Ehre steht auf dem Spiel: „Du bist doch der Waisen Helfer!“ (V14, vgl. Dtn 10,18). Oder nicht?

10,15: ZERBRICH den ARM des FREVLERS! / Und der BÖSE — ahnde seinen FREVEL, find' ihn NIMMER-MEHR!

Der Lobpreis der Königsherrschaft Gottes (V16) ist das große Thema, das den Psalm beschließt. Keine Frage! Er ist ein König, der Recht schafft den Armen (V18, vgl. Jes 11,4)!

Psalm 12 (V4):

Feindklagen umrahmen die Fluchbitte. Weil die Frommen am Ende sind, und Gläubige rar (V2), haben Lug und Trug überhand genommen (V3).

12,4: JHWH, rotte AUS ALLE glatten LIPPEN, / die ZUNGE, die GROSSES REDET!

Ihr Reden gipfelt im Ausruf: „Wer ist unser Herr?“ (V5). Dem widerspricht das dem Ladespruch entsprechende JHWH-Zitat: „Jetzt werd' ich aufstehen!“ (V6). Nach dem Preis des Gotteswortes (V7) folgt noch einmal die Bitte um Bewahrung (V8) angesichts der Gemeinheit unter den Menschen (V9).

Psalm 17 (13):

Hier geht der Bitte um Bewahrung („wie einen Augapfel“ V8, vgl. Sach 2,12) das Unschuldsbekenntnis (V1-5) voraus, und dem Schrei zum streitbaren Ladegott die Klage über das Verhalten des Frevlers („wie ein Löwe“ V12).

17,13: Steh' AUF, JHWH, / TRITT' ihm ENTGEGEN, BEZWINGE ihn! / ERRETTE meine SEELE / vor dem FREVLER durch dein SCHWERT!

Die Übersättigung der anderen (V14) inspiriert den Beter zu seiner Schlußbitte: er dagegen will sich am Bilde Gottes sättigen, „wenn er erwacht“ (V15).

Psalm 28 (V4):

Das Schweigen Gottes wäre das Ende des Beters, deshalb soll dieses Schweigen enden (V1). Damit er nicht umkomme mit den Frevlern, die Frieden sagen und Böses meinen (V3), ruft er:

28,4: Gib IHNEN nach ihrem WERK / und nach der BOSHEIT ihrer TATEN, / nach dem TUN ihrer HÄNDE VERGELTE es IHNEN! / Laß UMKEHR'N auf SIE ihr VOLLBRACHTES!

Denn auf Gottes Werke und seiner Hände Tun (V5) achten sie nicht. Deshalb ist sich der Beter der Erhörung gewiß (V6) und stimmt das Lob des Gottes an (V7f), der

seine „Stärke“ (gleichsam ein Geheimcode für das alte Kriegspaladium, die Bundeslade) für die Rettung der Seinen einsetzt. Abschließend erklingt die Segensbitte für das ganze Gottesvolk (V9).

Psaltersammlung I:

Psalm 55 (V10):

Der Beter ruft zu Gott (V2f) aus Bedrängnis durch Frevler (V4), aus Todesfurcht und Grauen (V5), sich sehnd nach Flügeln „wie die der Taube“ (V7), nach einem Fluchweg (V8f):

55,10: VERDIRB, o HERR, SPALTE ihre ZUNGE, / denn ich SCHAUTE GEWALT'AT und STREIT in der STADT!

Die größte Anfechtung besteht darin, daß diese Frevler Vertraute des Beters, Gottesdienstbesucher waren (V15). Nein, wer Hand anlegt an seinen Freund (V21), wessen „Herz Krieg ist“ (V22), der wird sein Leben nicht zur Hälfte bringen (V24)! Vertrauensaussagen besiegeln die Fluchbitte.

Psalm 58 (V7):

Der Psalm richtet sich an die Mächtigen. Anstatt Rechtspruch ist Rechtsbruch im Lande (V2f, vgl. Jes 5,7). Der Frevler der Frevler wird als ihr „Geburtsfehler“ gebrandmarkt: von Geburt an sind sie abtrünnig (V4), ihr Gift ist Schlangengift (V6).

58,7: GOTT, zerbrich ihre ZÄHNE in ihrem MUND, / das GEBISS der LÖWEN, schlag's AUS, o JHWH!

Nein, sie haben keinen Bestand: wie Wasser verrinnt (V8) und Wachs zerfließt (V9), so werden sie vergehen. Wenn dann des Gerechten Fuß „badet im Blut der Frevler“ (V11), so ist das eine Vertrauensaussage, und ihr Ziel das Zeugnis: „Es gibt noch eine Gottheit, die richtet auf Erden!“ (V12).

Psaltersammlung IV:

Psalm 139 (V19):

Nach dem Lobpreis des allwissenden (V1-6) und allgegenwärtigen (V7-12) Schöpfergottes und dem ihm schuldigen Dank (V13-16) staunt der Beter über die Unsumme göttlicher Gedanken (V17f) — jäh unterbrochen von seinen eigenen:

139,19: Ach, GOTT, daß du doch TÖTETEST den FREVLER! / Und ihr MÄNNER der BLUTSCHULD, WEICHET VON mir!

Gleichsam auf unser Befremden reagierend, folgt in V21: „Sollt ich denn, JHWH, deine HASSER nicht auch HASSEN?“ Eine rhetorische Frage, die der Beter mit Ja beantwortet. Die Frevler sind als Gottes Feinde (V20) nun auch die seinen (V22) geworden. Die selbstkritische Bitte gibt seiner Aussage theologisches Gewicht: Gott möge doch ihn, seine Beweggründe (V23) und seine Wege prüfen (V24).

Psalm 140 (V9):

Noch einmal hat es der königliche Beter mit Gewalttätigen zu tun, mit Zungen wie Schlangen (V4), mit Nachstellungen aller Art (V6), und ruft deshalb den Bundesgott (V7), den „starken“ Gott der Bundes-Lade (V8) zu Hilfe:

140,9: GEWÄHRE nicht, JHWH, des FREVLERS BEGIERDEN, / und seinen ANSCHLAG laß nicht GELINGEN, sie ÜBERHEBEN sich sonst! / SELA.

Wieder ist der Übergang von der Bitte zur Gewißheit fließend: sie werden nicht mehr aufstehen (V11), ihr böses Maul wird keinen Bestand haben (V12). JHWH wird den Armen Recht verschaffen (V13), und die Gerechten werden ihn dafür preisen (V14).

4) „Völker“

Psaltersammlung I:

Psalm 56 (V8):

Der redaktionelle Vorspann (V1) zeichnet Davids Flucht vor Saul und seine verzweifelte Zuflucht bei den Philistern in Gath (1Sam 21,11-16). Nun flüchtet er vor seiner eigenen Furcht ins Gottvertrauen (V2-5). Während die Feinde ihm auflauern und nach seinem Leben trachten (V6f), ruft er:

56,8: Sollten sie ENTRINNEN, bei aller TÄUSCHUNG? / Im ZORN, o GOTT, stürze VÖLKER HINAB!

Er wirft zum Gewicht seiner Bitte die Zahl seiner Fluchtwege und seiner Tränen in die Waagschale (V9). Die Umkehr seiner Feinde wird ihm zum Zeichen werden, daß er einen Gott hat (V10). Er nimmt sein altes (V5) Vertrauenslied wieder auf (V11) und beschließt den Psalm mit einem Lobgelübde zu dem Gott, der vom Tode errettet (V13f).

Psalm 59 (V6):

Die Todesgefahr durch Saul (s.o. zu V12.14) ist für die Redaktoren lediglich ein Vorgeschmack dessen, was dem König Israels durch die heidnischen Völker bevorsteht.

59,6: DU aber bist JHWH-Gott der HEERSCHAREN, / ISRAELS GOTT! / ERWACHE, um ALLE Völker HEIMZUSUCHEN, / sei nicht GNÄDIG all den FREVLERISCH HEIMTÜCKISCHEN! / SELA.

Psalm 68 (V31):

Das Siegeslied im Mund des Königs David intoniert eindeutig: Gott steht auf wider seine Feinde und Hasser (V2). Genau so, wie der Ladespruch es vorgibt: „Steh AUF, JHWH, daß ZERSTIEBEN deine FEINDE, daß ENTFLIEHEN deine HASSER vor deinem ANTLITZ!“ (Num 10,35). Wie Rauch, wie Wachs werden sie vergehen (V3) vor dem Gott, dessen Geschichte mit Israel Gegenstand des Lob-

preises ist (V5ff), und dessen Herrschaft vom Zion ausgeht (V25ff), den er nun bitte selbst verteidigen möge:

68,31: BEDROHE das TIER im SCHILF — / die HORDE der STIERE unter den KÄLBERN der VÖLKER! / — daß es sich NIEDERWIRFT mit SILBERBARREN! / ZERSTREUT hat er VÖLKER, / die SCHLACHTEN LIEBEN!

Das Lob über Israels Gott gipfelt in der Aussage der Völkerwallfahrt zum Zion (V30f, vgl. Jes 2; Mi 4): selbst die Bestie, das feindliche Volk, wird sich niederwerfen mit Geschenken vor dem Gott, der seinem Volk „Stärke“ gibt (V36, s.o. zu Ps 28).

Psalm 79 (V6.12):

Der dem Sänger Asaph zugeschriebene Volksklagepsalm über die Zerstörung Jerusalems stellt die Völker dar als solche, die den Tempel Gottes verunreinigt (V1) und das Volk Gottes „den Tieren zum Fraß“ (V2) vorgeworfen haben.

Die Klage (V5) will den Gotteszorn, den sein Volk erfuhr, nun auf die Werkzeuge dieses Zorns ablenken:

79,6: Gieß' AUS deinen ZORN auf die HEIDEN, / SOLCHE die dich NICHT erkennen, / UND über KÖNIGREICHE, / SOLCHE, die den NAMEN dein / NIEMALS GERUFEN!

Und der Grund für solche Fluchbitte: sie haben „Jakob aufgefressen“ (V7).

Bis heute gehören diese Verse zur Liturgie des Sederabends als Wort über dem Becher „nach dem Mahl“ (vgl. 1 Kor 11,25; Lk 22,20). Jenen Becher, den Jesus in seiner letzten Passahnacht umdeutet zum Segenskelch, zum „Kelch des neuen Bundes durch sein Blut, vergossen für die vielen“, bevor er sich in Gethsemane anschickt, den Kelch des Zornes Gottes ganz alleine auszutrinken (vgl. Mk 14,36).

Auch im Psalm folgt nun das Thema der Sündenvergebung (V8f). Danach wird anlässlich eines Völkerzitats — „Wo ist nun ihr Gott?“ (V10) — die Rache dem anheimgestellt (V11), um dessen Ehre (V9) es schließlich geht:

79,12: Laß ZURÜCKKEHR'N unsern NACHBARN in ihren BUSEN SIEBENFACH / ihre SCHMÄHUNG, mit DER sie dich SCHMÄHTEN, o HERR!

Dies stellt klar: was die Nachbarn Israel antun, trifft zuerst den Gott Israels. Er wird das „Blut seiner Knechte“ (V10) rächen, damit sein Volk — nicht Schlachtschafe, sondern „Schafe seiner Weide“ — ihm danke (V13).

Psaltersammlung II:

Psalm 9 (V20f):

Zunächst erklingt (V2-13) in dem David zugeschriebenen akrostichischen Danklied das Lob des Gottes, der „zu Zion wohnt“ (V12), der die Völker recht richtet (V9) und ein „Ahnder der Blutschulden“ (V13) ist. Der an-

schließenden Feindklage (V14) folgt die Vertrauensaussage, daß der Fall der Heiden die Erkenntnis des göttlichen Richteramtes bewirken wird (V15-19), und die ihr entsprechende Bitte — eingeleitet mit dem Ruf nach dem Gott der Bundes-Lade:

9,20: *Steh AUF, JHWH, nicht TROTZE das MENSCHLEIN, / die HEIDEN sollen GERICHTET werden vor DIR!*
9,21: *WEISE, JHWH, IHNEN FURCHT zu, / die HEIDEN sollen's MERKEN: SIE sind MENSCHLEIN! / SELA.*

Psaltersammlung IV:

Psalm 137 (V7):

Das späte Lied der in Babel Gefangenen beklagt die Unmöglichkeit, auf Bitten ihrer „Fänger“ (V3 nach Buber), doch den Zion (!) zu besingen (V3), nun tatsächlich ein JHWH(!)-Lied anzustimmen. Nein, nicht im fremden Land (V4)! Gegen das „Vergessen Jerusalems“ wird eine Selbstverfluchung ausgesprochen (V5f), bevor der Fluchwunsch auf jene Völker abzielt, die Jerusalem auf dem Gewissen haben:

137: *GEDENKE, JHWH, den SÖHNEN EDOMS / DEN TAG JERUSALEMS, / die SPRACHEN: „ENTBLÖSST sie, ENTBLÖSST sie, BIS auf den GRUND (sc. Grundstein, vgl. Jes 28,16) in IHR!“*

Zum Schluß wird die Hauptgegnerin der Tochter Zion, die Tochter Babel, direkt angesprochen. Und selig gesprochen werden, die an ihr (der personifizierten Terror-Herrschaft) und ihren Kindern (dem personifizierten Terror-Nachwuchs) Vergeltung üben. Es ist die politische Dimension, die solche Psalmverse nicht erträglicher, aber verstehbar macht. Ganz unerträglich ist dagegen eine christliche Empörung über diesen „alttestamentarischen“ Rache-psalm angesichts der tatsächlich von uns Christen an Juden verübten Kindermorde in diesem Jahrhundert. Das wissenschaftlich geforderte „sine ira et studio“ zerschellt an diesem Felsen von Ps 137,9.

Psalm 144 (V6):

Der dem Kriegsherrn David zugeschriebene Königspsalm preist den „rechten Kriegsmann“ (Ex 15,3) JHWH, der seinem Stellvertreter das Handwerk lehrt (V1f). Dem Menschsein des Menschen (V3f) wird das Gottsein Gottes (V5) gegenübergestellt. Er möge die Himmel neigen (V5, vgl. Jes 63,19: zerreißen) und herabfahren zur Rettung der Seinen aus der Hand der „Kinder der Fremde“ (V7,11):

144,6: *BLITZE BLITZSTRAHL und ZERSTREU' sie! / SCHICKE deine PFEILE und VERWIRRE sie!*

Gottes Schöpfermacht macht des Beters Bitte kreativ und läßt ihn anschließend ein Lied singen dem, der „den Königen Sieg gibt“ (V10) und David erlöst — zur Wohlfahrt seines ganzen Volkes (V12-14). Dessen Seligpreisung beschließt den Psalm (V15) — als Nachdruck der allen Fluchbitten innewohnenden „Theozentrik“⁹: „Wohl dem Volk, des Gott der Herr ist!“

Die Antwort der Exegese

„Was tat der Beter im alten Israel, wenn er diese Psalmen betete?“ Die Redaktoren haben zum Verständnis des Beters Wesentliches beigetragen. Deshalb wurde hier die oft so hilfreiche literar- und redaktionskritische Schere beiseitegelegt. Die Endgestalt der Texte hat die Antwort zu leisten.

1) *Gott steht mit seinem Volk im Bunde.*

Gottes Feinde (Ps 83,10.12.14.17) sind auch die des Gottesvolkes. Allein die Gotteserkenntnis wird sie als Feinde endgültig „beseitigen“.

2) *David steht mit dem König aller Welt im Bunde.*

Die Feinde des Beters der Klagepsalmen (5,11; 7,7: 35,3,6; 59,12.14; 69,23-26.28f), von den Redaktoren ganz bewußt dem David zugeordnet, sind Feinde des proklamierten Sohnes Gottes (Ps 2; 110; 2Sam7) und damit auch Gottes Feinde. Gottes Zorn macht sie zu Zeugen der Gottesmacht. Das diese Psalmen beschließende Lobgelübde unterstreicht die Funktion der Fluchbitten. Sie intensivieren das Gottvertrauen: die Vollendung seines Zorns ist die „Vernichtung“ seiner Feinde durch deren Anerkennung seiner Königsherrschaft.

3) *David steht mit dem Richter aller Welt im Bunde.*

Die Frevler (Ps 7,10; 10,15; 12,4; 17,12; 28,4; 55,10; 58,7; 109,6.12-15.19; 139,19; 140,9) sind die Feinde der Elenden und Armen und von deren Anwalt (JHWH und sein König auf dem Zion). Gottes aufrichtender Gerechtigkeit gilt der alte Lade-Ruf: „Steh auf!“ (Ps 7; 10; 12; 17), und seiner „Stärke“, einst im Heiligen Krieg bewährt, gilt das Lob (Ps 28; 140). Es erinnert den Bundesgott an seine Verpflichtung, Recht zu schaffen den Armen. Erst die Vernichtung des Frevlers wird den Frevler zunichte machen.

4) *Das Volk steht mit seinem Gott im Bunde.*

Die Völker (Ps 9,20f; 56,8; 59,6; 68,31; 79,6.12; 137,7; 144,6) haben es mit dem Gott der Heerschaaren, mit dem Zionsgott zu tun. Die Israel bedrohen, sind auch Gottes Feinde. Ihr Fall wird die Erkenntnis des göttlichen Richteramtes bewirken, ihre Umkehr Zeugnis ablegen von der Existenz des Gottes Israels. Ihre Wallfahrt zum Zion wird das Gotteslob aller offenbaren, und ihr Bekenntnis jeglicher Feindschaft ein Ende setzen: „Wohl dem Volk, des Gott der Herr ist!“ (144,15).

Die Antwort der Seelsorge

Noch zwei der Fragen sind offen. „Was tun wir, wenn wir die Fluchbitten der Klagepsalmen mitbeten?“ Wir sind peinlich berührt und in unserer Friedensliebe angefochten. Wir erinnern uns an Jesu Wort am Kreuz: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“ (Lk 23,34). Sollten wir deshalb verstummen? Nein, wir sollten wissen, was wir tun. Wir lassen uns mit den Angefochtenen des Alten Bundes auf die Wirklichkeit einer gottfeindlichen Welt ein, wir „fluchen“ sie in Gottes Ohr: „Mach End, o Herr, mach Ende mit aller unserer Not!“ (P. Gerhardt). Auch mit der Ursache unserer Not. Ganz dicht an Gottes Ohr und Mund, dort, wo die alten Beter ihren Gegnern gegenüberstanden und sie damit Gott aussetzten, ist auch unser Standort. Nur von da aus treffen die Aggressionen und Verwünschungen unseres Herzens zuerst Gottes Herz. Ein Umweg, der sich als einzig legitimer Weg erweist. Und wie nach der Fluchgeschichte der Menschheit (Gen 1-11) Gott den Gesegneten herausführt (Gen 12) in ein Land, das er ihm zeigen wird, mögen auch wir neuen Boden gewinnen, gelassenen Schrittes. „Der Weg wird nicht anders aussehen als das Ziel“ (M. Buber): die Basileia, die Königsherrschaft Gottes!

„Was hat die Fluchbitte der Klage bewirkt?“ Die Vertiefung unserer Gottesbeziehung! In seiner Nähe allein wird uns letztendlich auch der Feinde Antwort zu Ohren kommen: „Ihr gedachtet es böse zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen!“ (Gen 50,20).

Die Antwort der Liturgie

Die bereits präzierte Frage bedarf einer weiteren Klärung. „Was tun wir, wenn wir die Fluchbitten der Klagepsalmen mitbeten?“ Der Schwerpunkt liegt jetzt auf dem Mit-Beten. Beten wir mit den Psalmisten, also vorwiegend mit dem von den Redaktoren gekürnten Psalmdichter David? Ihn, so lehrte der Kontext, finden wir eindeutig auf Gottes Seite, dessen die Rache ist (Dtn 35,32), das Reich (Ps 22,29), die Kraft und die Herrlichkeit (1Chr 29,11). Seine Gottesnähe ist es, die den Beter bewahrt auf der „schmalen Grenze zwischen Racheanmaßung und Racheverzicht“¹⁰. Können wir da mithalten? Nein. Die Gewißheit, daß unsere Feinde auch Gottes Feinde seien, geht uns ab. Im Gegenteil. Zweifel melden sich. Stehen wir etwa selbst auf der Gegnerliste? Treffen die Verwünschungen nicht uns selbst? Was ist z.B. mit den Psalmgebeten, die aus den Konzentrationslagern aufstiegen gen Himmel: gegen uns und unser Land? Muten uns manche der Fluchbitten nicht gerade wegen unserer Feind-Vergangenheit so beschämend neuzeitlich an?

Nein, mit dem schon zu Davids Zeiten angefochtenen Gottesvolk können wir uns nicht einsmachen, nicht mitbeten, nicht unmittelbar. Es bedarf jenes Mittlers, der sich in höchster Not einsmachte mit den Psalmbetern, der seine letzten Klagen mit ihren Worten klagte. Seither ist das Psalmgebet der Christen ein Mitbeten mit Jesus Christus.¹¹ Und wie die jüdischen Redaktoren ein Mit-David-Beten signalisierten durch die Verfasserangabe, so die christlichen ein Mit-Christus-Beten durch das abschließende „gloria patri et filio et spiritui sancti“. In der so artikulierten Gebetsgemeinschaft mit Christus aber sind wir — „simul iustus et peccator“ — mit beiden eins: mit dem gerechten Psalmbeter und mit dem frevlerischen Feind. Und die auf Beendigung des Frevlers und der Gottesfeindschaft zielende Fluchbitte ist dann nichts anderes als eine Modifikation der Vaterunser-Bitte: Dein Reich komme!

¹⁰ B. Janowski, *Dem Löwen gleich, gierig nach Raub. Zum Feindbild in den Psalmen*, in: *EvTh* 55, 1995, 155-173, hier: S. 173.

¹¹ Vgl. D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, 14. Aufl. München 1973, S. 35-39.

⁹ vgl. E.Zenger, *Ein Gott der Rache?*, Freiburg-Basel-Wien 1994, S. 111.

Die Klage einer Frau. Zu sprechen gegen das Schweigen

Eine feministisch-sozialgeschichtliche Auslegung von Psalm 55

- 1 Dem Chormeister, mit Saitenspiel, ein Weisheitslied von David.
- 2 Vernimm, Gott, mein Gebet und verbirg dich nicht vor meinem Flehen.
- 3 Merke auf mich und antworte mir:
Ich irre umher in meiner Verzweiflung und bin verwirrt
- 4 wegen des Geschreis des Feindes, wegen der Bedrängnis seitens des Frevlers. Sie lassen Unheil herabfallen auf mich, und im Zorn beschuldigen sie mich.
- 5 Mein Herz bebte in meiner Mitte, und Todesschrecken fielen auf mich.
- 6 Furcht und Zittern kommen zu mir, und mich bedecken Schrecken.
- 7 So sprach ich:
hätte ich Flügel gleich der Taube – fliegen wollte ich und mich niederlassen.
- 8 Siehe,
ich möchte in die Ferne flüchten, in der Wüste übernachten,
- 9 zu meinem Zufluchtsort eilen fort vom reißenden Wind, vom Sturm.
- 10 Verwirre, mein Herr, spalte ihre Zunge.
Ja, ich sehe Gewalttat und Streit in der Stadt.
- 11 Sie umkreisen sie tags und nachts auf ihren Mauern,
und Unheil und Mühsal wohnt in ihrer Mitte.
- 12 Verderben wohnt in ihrer Mitte, und von ihrem Markt weichen Bedrückung und Trug nicht.
- 13 Ja, wenn ein Feind mich schmähte, so wollte ich's tragen.
Wenn mein Hasser über mich groß getan hätte, so wollte ich mich verbergen vor ihm.
- 14 Du aber: ein Mensch meinesgleichen, mein Vertrauter, mein Bekannter,
- 15 die wir miteinander süße Gemeinschaft pflegten, im Hause Gottes wandelten in der Menge.
- 16 Der Tod soll über sie herfallen, sie sollen lebendig zur Scheol hinabfahren, denn wo sie wohnen, ist Bosheit in ihrer Mitte.
- 17 Ich, zu Gott rufe ich, und GOTT wird mich retten.
- 18 Abends und morgens und mittags klage und stöhne ich,
und er wird meine Stimme hören.
- 19 Er wird retten zum Heil meine Leben aus dem Streit wider mich,
denn zu Vielen sind sie um mich.
- 20 Gott wird hören und sie demütigen, er, der thront seit der Urzeit,
denn sie kennen keine Verpflichtung und fürchten Gott nicht.
- 21 Er erhebt seine Hände gegen seinen Wohlgesinnten,
er entweiht seinen Bund;
- 22 glatter als Butter schmeichelt sein Mund, aber Streit liegt ihm am Herzen;
weicher als Öl fließen seine Worte, aber sie sind Dolche (gezückte Schwerter).
- 23 Wirf auf GOTT dein Begehren,
und er, er wird dich aufrecht halten, er läßt es auf ewig nicht zu, daß der Gerechte wankt.
- 24 Du aber, Gott,
möchtest du sie fahren lassen in die tiefste Grube,
die Männer des Blutes und des Truges mögen nicht erreichen die Hälfte ihrer Tage.
Ich aber, ich vertraue auf dich.

(Übersetzung U. Bail)

Der erste Vers des Psalms, der während der Rezeption des Psalms und der Komposition des gesamten Psalters vor unserer Zeitrechnung hinzugefügt wurde, nennt David als Subjekt des Gebetes. Diese redaktionelle Notiz aber ist nicht historisch zu verstehen, sondern als eine Verknüpfung mit der Biographie Davids, die zur Identifikation einladen soll. Allerdings wird der Psalm damit auch eingegrenzt auf einen „männlichen“ Kontext. Und so schreibt Kurt Marti in seinen Annäherungen an die Psalmen: „Das Ich der Psalmen ist stets ein männliches.“ Ist damit gesagt, daß das befreiende Potential der Klagepsalmen von Frauen nicht in Anspruch genommen werden kann? Lassen sich die speziellen Gewalterfahrungen von Frauen wie Vergewaltigung in den Klagepsalmen nicht verorten? Es sind auch andere Verknüpfungen möglich, nämlich Verknüpfungen mit Erzählungen des Ersten Testaments über Gewalt

gegen Frauen. Ps 55 kann als Frauenstimme verstanden werden, allerdings nicht im Sinne einer historischen Rekonstruktion der Verfasserschaft.

Die Gewalt und der Schrecken, die die Beterin erlebt, wird mit einer Stadt verglichen, deren Mauern von der Gewalt besetzt sind und in der die Gewalt bis in das Zentrum, den Marktplatz vorgezogen ist (vgl. V. 10-12). Dabei ist die Stadt nicht nur Ort, sondern auch Objekt der Gewalt. Zwischen der Stadt (V. 10-11) und der Gewalt, wie sie die Beterin erlebt (V. 3-6), sind Stichwortverbindungen zu finden (vgl. „Unheil“ in V. 4.11; „in der Mitte“ in V. 5.11-12). Es besteht also eine Verbindung zwischen dem Ich des Psalms, das seine Gewalterfahrung verbalisiert, und der eroberten und besetzten Stadt. Sowohl die Stadt, als auch das Ich sind Objekte der Gewalt, der sie ohnmächtig ausgeliefert sind. Nimmt man die Verben, mit denen das Ich seine Erfahrung in V. 4b-6 ausdrückt, zum Stadtbild hinzu, wird die totale Beherrschung des Raumes durch die Gewalt deutlich. Während im Stadtbild die bedrängenden Bewegungen horizontal verlaufen („umgeben“, „nicht weichen“), bewegt sich das Unheil, dem das Ich ausgesetzt ist, in vertikaler Linie („regnen auf“, „fallen auf“, „bedecken“). Die Topographie der Gewalt beherrscht den Raum, aus dem es kein Entrinnen gibt.

Eine Klage über Vergewaltigung

Können nun der Schrecken und die Gewalt, wie sie in Ps 55 im topographischen Bild der Stadt ins Wort gebracht werden, auch als Klage über Vergewaltigung gelesen werden? Es gibt mehrere Hinweise darauf, daß dies möglich ist. So hat Stadt im Hebräischen feminines Genus und wird häufig als Frau personifiziert. „Tochter Zion“, „Jungfrau Jerusalem“, „Hure Babylon“ sind nur einige Beispiele für die Verbindung von Frau und Stadt. Die Berührungspunkte zwischen Stadt und Beterin in Ps 55 und andererseits die zwischen Stadt und Frau deuten darauf hin, daß an ein weibliches Subjekt in Ps 55 gedacht werden kann. Den zweiten Hinweis birgt das Verb „umkreisen“ (V. 11). In den Klagepsalmen bringt dieses Wort die Bedrohlichkeit der Gewalt, ihr erschreckendes Ausmaß und die Ohnmacht der

Beterin zur Sprache (vgl. z.B. Ps 17,11). Häufig impliziert das Verb äußersten Schrecken (vgl. z.B. Jeremia 6,25; Ps 31,14). In der Bedeutung „feindlich umgeben“ steht es in kriegerischen, militärischen Kontexten, d.h. im Kontext der Belagerung und Eroberung einer Stadt (vgl. z.B. Jeremia 4,17; 50,14f). In Ps 55 ist das Verb „umkreisen umgeben“ mit „Stadt“ und „Marktplatz“ verbunden.

Diese Verbindung verweist auf zwei Erzählungen im Ersten Testament, nämlich auf Richter 19 und Genesis 19. In beiden ist der Ort der Gewalt das Innere einer Stadt, der Marktplatz. Die Gewalt nimmt ihren Anfang bei dem Verb „umgeben“, das eine Vergewaltigung bzw. eine drohende Vergewaltigung zur Folge hat. In Richter 19 wird eine Frau von Männern, die das Haus umringen, die ganze Nacht vergewaltigt. Sie stirbt am frühen Morgen. Verknüpfen wir nun Richter 19 und Ps 55 und lesen sie gewissermaßen gleichzeitig, dann entsteht eine Parallele zwischen der Stadt und dem Körper der Frau. Die Gewalt, der in Ps 55 die Stadt ausgesetzt ist, entspricht der Gewalt, die in Richter 19 den Körper der Frau zerstört. Richter 19 und „umkreisen“ als Terminus der Belagerung und Eroberung einer Stadt mitgelesen, ermöglicht es, Ps 55 als Klage über Vergewaltigung zu lesen. Die Beterin spricht aus, daß ihr eigener Raum, ihr eigener Körper, gleich der eroberten Stadt seiner Integrität und Unversehrtheit beraubt wurde. Die Verfügbarkeit des Ortes entspricht der Verfügbarkeit des weiblichen Körpers. Die Grenzen der Stadt wie die Grenzen des Körpers werden nicht respektiert. Der Körper einer Frau kann wie eine Stadt erobert, eingenommen, geplündert und zerstört werden. Die Eroberung der Stadt entspricht der Vergewaltigung der Frau.

Dazu kommt die Schilderung des/der Täters als vertraut und nahe (V. 14f). Die Gewalt vollzieht sich in einem geographisch und emotional bekannten Raum. Aus gegenwärtiger Perspektive kann auch hier ein Bezug zu Vergewaltigung gesehen werden, da diese Topographie der Nähe bei den meisten Vergewaltigungen zu finden ist. Etwa die Hälfte aller Vergewaltigungen wird von Männern verübt, die die Frau vor der Tat schon kennt. Frauen drohen die größten Gefahren durch bekannte Täter in einer vertrauten Umgebung.

Doch der Psalm spricht den Schrecken nicht nur aus, er entwirft Gegenräume, Räume gegen die Gewalt. Schon dadurch, daß der Psalm ein Aussprechen der Gewalterfahrung und ein Benennen der Täter ermöglicht, löst sich das Leid aus seiner subjektiven Vereinzelung und Isolation. Die Klage ermöglicht den Opfern, den Schrecken und die Gewalt zu benennen, und dadurch kann die Mauer des Schweigens, die die Sieger um ihre Opfer ziehen, aufgebrochen werden.

Die Texte der Klage sind immer auf der Seite der Opfer, auch auf der Seite der Opfer sexueller Gewalt. Sie decken die Gewalt auf, machen sie benennbar und hörbar und entlarven den Täter der Gewalttat und die Strukturen der Gewalt. Auch die Passagen, die das Ende der Täter fordern (V. 16.20.24), spiegeln den Versuch wieder, die Gewalt der Täter zu beenden. In einer Situation absoluter Ohnmacht scheint nur der Tod der Täter ein Ende der Gewalt zu bringen. Doch der Tod der Täter hat nicht das letzte Wort. Im Vertrauen auf Gott wird ein Gegendiskurs entworfen, der dem ohnmächtigen Objekt der Gewalt seine Subjekthaftigkeit und Identität wieder ermöglicht. Dies geschieht im Raum der Wüste, der als Gegenraum zur Stadt entworfen wird (V. 7-9). In diesen Versen wird zwar die Rettung als nicht realisierbare Wirklichkeit dargestellt, doch sie spiegeln auch eine Überlebensstrategie wieder, nämlich die der Dissoziation. Das Bild der Taube, die in die Wüste als ihrem Zufluchtsort flieht, ist durch keine Stichwortverbindungen in den übrigen Psalm eingebunden, sondern steht isoliert. Das Taube-Wüsten-Bild ist gewissermaßen dissoziiert. Dissoziation bedeutet, daß die Gefühle abgespalten werden und der Körper vom Ich getrennt wird, um in ausweglosen Situationen körperlicher und seelischer Bedrängnis zwischen dem Ich und einem nicht auszuhaltenden Schmerz eine Grenze zu ziehen. Die imaginierte Flucht der Taube in die Wüste hat demnach auch die Funktion, nicht bis in die letzte Tiefe des Ichs zerstört zu werden. Mit Hilfe dieses Bildes gelingt es dem Ich, die alles überwältigende Gewalterfahrung zu überstehen, ohne sich zu verlieren.

Die Kraft, in der Situation absoluter Ohnmacht neue Bilder zu sprechen und neue Räume zu ent-

werfen, korrespondiert mit dem „Ich aber, ich vertraue auf dich“ am Ende des Psalms. Was in V. 7-9 nur angedeutet wird, nämlich einen Zufluchtsort zu finden, gewinnt durch das korrespondierende „Ich aber, ich vertraue auf dich“ Gewißheit: Gott steht auf der Seite der Beterin. Und indem die Beterin Gott als ihre Anwältin gegen die Gewalt einfordert, wird auch Gott eingeknüpft in die alltäglichen und allnächtlichen Erfahrungen der Gewalt gegen Frauen. Auf diese Klage zu verzichten, hieße, Gott mit dem Schrecken und der Gewalt zu identifizieren. Die laute und öffentliche Klage könnte der Taube einen wirklichen Zufluchtsort schaffen, einen Ort, an dem nicht nur Überleben, sondern Leben ohne Bedrohung möglich ist, an jedem Tag und in jeder Nacht. Klagen im Namen der Taube könnte Beginn einer Befreiung sein. Und so könnte die Überschrift von Ps 55 lauten: Die Klage einer Frau. Zu sprechen gegen das Schweigen.

Mit freundlicher Genehmigung der Autorin übernommen aus: Junge Kirche 3/1996, S. 154-157.

Eine ausführliche Auslegung des Psalms durch die Autorin siehe Ulrike Bail, Vernimm, GOTT, mein Gebet. Psalm 55 und Gewalt gegen Frauen; in: Hedwig Jahnow u. a., Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen, Stuttgart-Berlin-Köln 1994, 67-84.

Der „brutale“ Jesus

Gewaltsames in Wirken und Verkündigung Jesu

Das Problem

Die Gewaltsamkeiten im Wirken Jesu häufen sich anlässlich seines Kontaktes mit Jerusalem. Hier verflucht er den Feigenbaum zur Unfruchtbarkeit, hier stößt er die Tische der Wechsler im Tempel um. In Jerusalem gestattet er auch den Jüngern, daß sie insgesamt zwei Schwerter mit sich führen.

In seiner Verkündigung läßt Jesus Gewaltsamkeit erkennen, wo er mit der Feuerhölle droht, so beim Ärgernisgeben (Mk 9,42-48) und für den untauglichen Sklaven (Mt 25,30), oder wo er von ewiger Strafe redet, so etwa beim unbarmherzigen Knecht, der die Gabe der Vergebung, die er empfing, nicht auch seinem Mitknecht selbst zugute kommen ließ. Um Gerichtsansagen geht es auch, wenn Jesus den Einsturz eines Turmes oder den Mord an Volksgenossen durch die Obrigkeit zur Vorlage für die Rede vom Gericht übernimmt (Lk 13,1-5). Allen Angeredeten wird es so ergehen, es sei denn, sie veränderten ihr Verhalten grundlegend und „kehrten um“. Nimmt Jesus den Mund nicht allzu voll, wenn er in dem — in der Echtheit schon in der frühesten Überlieferung umstrittenen — Wort erklärt, er werde den Tempel zerstören (Mk 14,58; Apg 6,14; ThomasEv 71)?

Schließlich spricht Jesus im Gleichnis des Thomas-Evangeliums (Log. 98) vom Attentäter, der den entscheidenden Stoß zuvor an der Wand seines Hauses übt. Daß sich dieser Gewalttäter vor seiner entscheidenden Tat prüft, ist ein Gleichnis für die notwendige Selbstprüfung, bevor man sich auf das Reich Gottes einläßt.

Nicht besonders freundlich — für unsere Vorstellungen — geht Jesus mit Dämonen um, die er austreibt, und auch Petrus, der ihn vom Leiden abhalten will, schnauzt er regelrecht an, indem er ihn „Satan“ nennt (Mk 8,33).

Das Problem entsteht in allen diesen Fällen dadurch, daß sowohl Jesu Worte wie seine Taten der eigenen Botschaft vom radikalen Pazifismus zu widerstreiten scheinen. Jesus hätte demnach die bedingungslose Liebe und Vergebungsbereitschaft, den absoluten Gewaltverzicht und die Aufforderung zum Friedensschaffen weder selbst eingehalten noch von Gott erwartet noch auch, wie das Schwer-

terwort zeigt, am Ende in Weisungen für die Jünger durchhalten wollen. Das Problem liegt daher in der Widersprüchlichkeit der Jesusüberlieferungen. Um dieses Problem zu lösen, gibt es übliche und weniger übliche Methoden oder, wenn man so will, schäbigere und ehrbarere.

Die üblichste Methode ist die schäbigere: Man erklärt kurzerhand die Jesustraditionen, die der Bergpredigt zu widersprechen scheinen, für unecht. Um Argumente zu finden, bietet sich die Literarkritik willfährig an. Kann man nicht Aussagen über Gericht und Hölle leicht für redaktionelle Zusätze erklären, indem man vorschlägt, den Text ohne diese Verse zu lesen? Und siehe da, es klappt. Ist es nicht ganz leicht, Jesu Auftreten gegen die Händler im Tempel für eine Legende zu erklären, die das rätselhafte aggressive Jesuswort „Ich werde den Tempel zerstören...“ (Mk 14,58 par) illustrieren sollte? Und die Verfluchung des Feigenbaums hat man schon längst als Legende der frühen Gemeinde bezeichnet, durch die ein auffälliger verdorrter Feigenbaum an einem Weg, den Jesus gegangen war, im Sinne einer Lokalsage durch Jesu Tun und seine Begegnung mit ihm „erklärt“ werden konnte.

Ich erlaube es mir, diese Lösungen als schäbig zu bezeichnen, weil sie doch insgesamt nur Produkte unserer eigenen modernen hermeneutischen Verlegenheiten sind. Sie sind deshalb massiv angreifbar, weil sie von gänzlich unbewiesenen Voraussetzungen ausgehen. Diese sind: *Erstens* soll die Botschaft Jesu einheitlich im Sinne unserer heutigen Vorstellungen von systematischer Ethik sein. Einwand: Die Wahrscheinlichkeit, daß man auf diese Weise dem historischen Phänomen Jesus näher kommen könnte, ist extrem gering. Denn noch nie gab es in der jüdischen Geschichte einen theologischen Systematiker im Sinne der „Summen“ des Mittelalters oder im Sinne der Lehrentwürfe des 19. oder 20. Jahrhunderts. Es ist von daher ausgeschlossen, mit dem Widerspruchsprinzip in der Hand den dichten Wald der Jesus-Überlieferungen lichten oder sichten zu wollen.

Zweitens ist es gar nicht ausgemacht, es wäre vielmehr erst zu beweisen, daß Jesus ein prinzipieller Pazifist gewesen sein soll oder Gewaltlosigkeit zum Grundprinzip seiner Ethik gemacht haben

müßte. Es ist also nicht nur (im Sinne von *Erstens*) zu fragen, ob Jesus überhaupt so etwas wie klare Prinzipien gehabt hat, mit deren Hilfe man ihn zu fassen bekommen könnte, es ist vielmehr auch zu fragen, ob, selbst wenn die erste Frage positiv entschieden wäre, es gerade diese Prinzipien gewesen sein müssen. Es klingt schon etwas verdächtig, wenn es ausgerechnet die ethischen Prinzipien des neuzeitlichen Pazifismus gewesen sein sollen. Es hapert immer an der Begründung. Warum sollte Jesus gerade dieses zum Hauptprinzip gemacht haben? Findet sich nur der Hauch einer Idee von Gewaltlosigkeit um ihrer selbst willen? Was sollen all die Aussagen über Gottes Reich, wenn es nur um das Prinzip einer pazifistischen Humanität geht? Ist Religion inklusive Rede von Gott dann nicht nur überflüssiger Überbau? Ähnelt ein solcher Entwurf nicht allzu sehr der überwiegenden gegenwärtigen Praxis von Diakonie im Rahmen einer Volkskirche, bei der der Anschein entsteht, als sei Religion bestenfalls Ideologie zur Motivierung einfältiger Mitarbeiter?

Ergebnis: Es ist aus methodischen Gründen unmöglich, die „gewaltbereiten“ Aussagen und Handlungen Jesu aus der Jesusüberlieferung auszuscheiden. Wenn man überhaupt einen inneren, d.h. inhaltlichen Ausgleich mit den übrigen Jesusüberlieferungen sucht, dann sollte man dieses nicht zu unseren Bedingungen, sondern zu den antik-palästinensischen des Neuen Testaments tun.

Dann werden freilich, und das ist zunächst ein Nachteil dieser Betrachtungsweise, die Aussagen der Evangelien für uns zunächst fremd. Denn wir müssen und können sie nicht auf der Basis unserer Vorstellungen von Moral rechtfertigen oder ablehnen. Wir müssen und können sie so vielmehr ausschließlich zu den Bedingungen der damaligen Zeit auf dem Wege der Rekonstruktion zu verstehen versuchen. Was dann „übrig“ bleibt im Sinne dessen, was auch heute noch gilt, werden wir am Ende unseres Weges ermitteln können, nicht jedoch zu dessen Beginn. Wir rechnen damit, daß es sich um kritische Korrekturen gegenüber allzu gängigen arrivierten Meinungen der Publikumsbeliebte handeln könnte.

Mithin: Die Logik der damaligen Texte ist nicht unsere. Daher sind unsere Maßstäbe der Sachkritik

von den Texten fernzuhalten. Andererseits ist das, was wir heute verkündigen, so zu sagen, daß es heute verstanden wird und seinen Zweck erreichen kann. Zwischen Exegese und Applikation gibt es daher aus meiner Sicht nicht nur elementare Unterschiede und eine große Distanz, sondern es besteht auch die Möglichkeit, kritische Anregungen aufzunehmen. So ist es die Aufgabe des Exegeten, den jeweils in einer Zeit zu kurz gekommenen Seiten der Schrift wieder Geltung zu verschaffen, um den Monolog, der zur reinen Bestätigung zu werden pflegt, zu vermeiden.

Jesus wird den Tempel zerstören

Nach Mk 14,58 hat Jesus gesagt: „Ich werde abreißen dieses mit Händen gemachte Heiligtum und binnen drei Tagen ein anderes, nicht mit Händen gemachtes erbauen“. Im Thomas-Evangelium ist nur die negative Fassung erhalten: „Jesus sprach: Ich werde (dieses) Haus zerstören, und niemand wird es (wieder) aufbauen“ (Logion 71). Auch die Apostelgeschichte setzt ein in Ich-Form gesprochenes Wort Jesu voraus: „Jesus der Nazoräer wird diesen Ort zerstören...“ (6,14). Nur die Fassung, die Markus bietet, wird als Falschzeugnis bezeichnet. Nur diese Fassung hat auch einen positiven Teil.

Man kann versuchen, von der positiven Weissagung her das Wort aufzuschlüsseln: Daß der Messias einen neuen Tempel erbauen wird, ist den apokalyptischen Hoffnungen nicht fremd. Wenn er es so schnell tun wird, nämlich in drei Tagen, dann kann er es nur mit Hilfe von Geistern tun (daher: nicht von Händen gemacht), und das entspräche dann apokryphen Salomo-Traditionen, wie sie im „Testament des Salomo“ bewahrt worden sind (Salomo hat Macht über die Geister, die er zum Tempelbau zwingt), — oder er bringt Gott selbst dazu, ein Heiligtum vom Himmel her zu senden. Ähnlich dem himmlischen Jerusalem nach der Anschauung der Offb würde es vom Himmel herabsteigen.

Da mit dem Tempel stets das Geschick Israels im ganzen auf dem Spiel steht und gemeint ist und da jedes Gericht vom Tempel her seinen Anfang zu nehmen pflegt (1 Petr 4,17), bedeutet die Abfolge von Tempelzerstörung und Wiederaufbau zugleich

auch die Ansage einer Abfolge von Heils- und Unheilszeit.

Aber was bedeutet es dann, daß Jesus den bestehenden Tempel „eigenhändig“ zerstören wird? Ich kann dieses rätselhafte Wort nur erklären auf dem Hintergrund der — allerdings nicht ganz seltenen — „Fluchworte gegen den Tempel und die Stadt“. Derartige Worte werden jeweils von einer prophetischen Figur gesprochen, und sie werden — wie Fluch oder Segen — als in sich und aus sich selbst wirksam verstanden. Insofern ist der Prophet, der solche Worte äußert, „ursächlich“ am Untergang der Stadt beteiligt. In Jeremia 26 gibt es eine ganze Kollektion derartiger Fluchorakel über die Stadt (Jeremia, Micha, Uria). Ein jeder dieser Propheten hat mit seinem Orakel gegen die Stadt sein Leben riskiert. Denn er ruft aus charismatischer Vollmacht und daher wirksam Gottes Strafgericht auf die Stadt herab. Verweigert aber das Volk dem, der so spricht, die Anerkennung als Prophet Gottes, so kann es den Fluch beseitigen, indem es den Vernichtungsfurch auf den pseudo-prophetischen Sprecher selbst zurücklenkt und ihn umbringt. Da man weiß, daß diese Tradition auch im Frühjudentum lebendig ist (etwa in der „Himmelfahrt des Jesaja“ und nach Josephus), kann man annehmen, daß sie auch den Verständnishintergrund für Mk 14,58 und Entsprechungen bietet. Vor allem wird so auch die Rolle dieses Wortes innerhalb eines Vorgehens gegen Jesus deutlich, das seinen Tod bezwecken soll.

Wir halten fest: Jesus bedroht mit dem Wort über die Tempelzerstörung (nimmt man die negative Hälfte für sich) die ungehorsamen Juden. Er macht dabei auf seine eigene prophetische Wirkmacht aufmerksam. — In der doppelteiligen Fassung mit positivem Ausgang dagegen liegt der Ton auf dem Ersetzen des gegenwärtigen Heiligtums durch ein anderes, himmlisches und damit unvergleichlich herrlicheres. Das Markus-Evangelium möchte dieses Wort Jesus absprechen, weil es jede Verwicklung Jesu in das als bedrohlich negativ sich abzeichnende politische Geschick Israels ablehnen möchte — auch um den Preis, daß man dann auch kein herrlicheres Heiligtum erwarten kann.

Jesus vertreibt die Händler aus dem Tempel

Auch die zweite der hier zu erörternden Jesus-traditionen betrifft den Tempel. Während es bei der ersten Überlieferung um Zerstörung ging, handelt es sich hier, wenn auch in verschiedener Ausprägung je nach Evangelium, um eine gewaltsame Reform, die Jesus zumindest ansatzweise durchführt.

In beiden Fällen ruft das Heiligste, das es in Israel gibt, aggressive Handlungen Jesu hervor. Jesus hat, so könnte man sagen, demnach zumindest einen ausgeprägten Sinn für die Wirkung von provozierenden, skandalösen Worten oder Zeichen. Und wenn gerade das Heiligtum, das es üblicherweise mit heiliger Scheu zu verehren gilt und das wie alle Heiligtümer davon lebt, daß alles so bleibt, wie es immer war, Gegenstand eines massiv verändernden Handelns Jesu wird, dann besagt das zumindest etwas über Jesu Anspruch auf Vollmacht. Wer radikal ändert, wo Bleiben und Beharren angesagt ist, kündigt nicht nur eine neue Zeit an, sondern verhält sich wie der Herr des Geschehens und kommt — so akzeptieren es die Jesus-Jünger — aus dem Heiligen selbst.

Die Vollmacht Jesu ist in beiden Fällen prophetisch-charismatischer Art im weitesten Sinne des Wortes. Doch die Ausrichtung des prophetischen Handelns bei der „Tempelreinigung“ liegt nicht einfach auf der Linie klassischer Kultkritik. Sie ist extravaganter und massiver zugleich. In Joh 2,13-22 sind übrigens beide Überlieferungen miteinander verbunden — vielleicht nicht ohne historischen Grund oder Anlaß.

An dieser Stelle sind die verschiedenen Fassungen der Evangelien über die Vertreibung der Händler ernst zu nehmen. Nach Johannes 2,14-17 ist die Aktion Jesu recht umfassend: „Im Tempelhof fand er die Verkäufer von Rindern, Schafen, Tauben, ferner die Geldwechsler, die da saßen. Er machte eine Geißel aus Stricken und trieb alle aus dem Tempelhof hinaus, die Schafe und die Rinder, und die Münzen der Wechsler schüttete er aus und stieß ihre Tische um. Und zu den Taubenverkäufern sagte er: Schafft das weg von hier, macht das Haus meines Vaters nicht zu einer Markthalle. Seine Jünger erinnerten sich an das Schriftwort: Der Eifer für dein Haus wird mich aufzehren.“

Für Johannes ist entscheidend: Dem *Sohn* ist nicht gleichgültig, was im Haus seines *Vaters* geschieht. Der Eifer für das Haus des Vaters erweist ihn geradezu als den Sohn. Nicht als Markthalle darf das Haus des Vaters dienen, das ist Zweckentfremdung, sondern es darf nur das Haus des Vaters sein, in dem der Vater wohnt und das der Sohn aus diesem Grund aufsucht, ähnlich wie es bei Lukas heißt, daß der Sohn im Haus seines Vaters sein muß (Lk 2,49). Nur Johannes berichtet von der Anfertigung einer Geißel aus Stricken. Und daß der Eifer um Gottes Haus Jesus aufzehren wird, kann man in der Tat als Hinweis auf sein Leiden und Sterben ansehen. Denn die Juden stellen sofort die Frage nach der Vollmacht (2,18b), die Jesus beglaubigen könnte.

Die zentrale Frage ist freilich: Warum äußert sich die Vollmacht Jesu über das Haus seines Vaters gerade in einer Aktion gegen die Händler und Käufer insgesamt? Ohne Zweifel steht Sach 14,21b im Hintergrund, denn dort heißt es über die Heiligkeit Jerusalems und aller Dinge darin am kommenden Tag des Herrn: „*Und es wird im Hause des Herrn der Heerscharen keine Kaufleute mehr geben an jenem Tag*“. Jesus stellt mit seiner Aktion diesen Tag her. Der Tag des Herrn ist jetzt da, ist mit seinem Tun angebrochen, und Jesus hat das am entscheidenden Ort, dem Tempel, signalisiert. Die Herstellung der Heiligkeit des Tempels ist von daher nicht Selbstzweck, sondern eher Mittel zum Zweck: Sie erweist den eschatologischen Zeitpunkt und zugleich die Würde des Sohnes.

Anders bei Markus: Nach Mk 11,15 - 19 steht eine ganz andere Schriftstelle im Hintergrund, nämlich Jesaja 56,7: „*Mein Haus wird Gebetshaus genannt werden für alle Völker*“. Ähnlich wie bei Johannes angedeutet, suchen auch hier die jüdischen Autoritäten daraufhin, „wie sie ihn vernichten könnten“ (11,18). Aber anders als Johannes erinnert Markus daran, daß sich die Aktion Jesu im Vorhof der Heiden abspielte; dort war der Platz der Wechsler, die römische Münzen in die besondere Tempelwährung einwechselten. Dort konnte man die Opfertiere erstehen. Indem Jesus den Vorhof der Heiden von dieser Zweckentfremdung befreit, macht er deutlich: Der Vorhof der Heiden soll ab jetzt entsprechend der Erwartung des Jesaja heilig sein, denn er

muß der Anbetung Gottes durch die Heiden dienen. Damit ist Jesu Tat eine Ankündigung der unmittelbar bevorstehenden Hinwendung der Heiden zum Gott Israels. Der Evangelist Markus jedenfalls konnte diese Ankündigung in der christlichen Heidenmission verwirklicht sehen. Und da man an der Veränderung des Tempels immer die Veränderung der heilsgeschichtlichen Situation ablesen kann, gilt das auch jetzt: Jesus kündigt mit seiner Aktion die — wie auch immer geartete — Epoche der Hinzunahme der Heidenvölker an. Anders als bei Johannes steht damit nicht die christologische und innerisraelitische Thematik im Vordergrund, sondern die missionarische Situation.

In den Versionen bei Matthäus (21,12-17) und Lukas (19,45-48) fehlt der markinische Bezug auf die Heiden. Jesus betont lediglich den Kontrast zwischen Gebetshaus und Räuberhöhle. Denn Gott spricht laut Schrift von „meinem“ Haus, das Gebetshaus sein sollte, die Angeredeten dagegen hätten es zur „Räuberhöhle“ gemacht. Hier liegt die Betonung ganz auf dem Kontrast zwischen Gottes Anspruch und dem Handeln der jüdischen Hohenpriester und Schriftgelehrten. Von daher wird ihre Reaktion um so verständlicher, daß sie Jesus töten wollen.

Bemerkenswert ist, daß Matthäus die negative Aktion Jesu nicht nur auch auf die Käufer im Tempel ausweitet (dies mit Markus) — auch sie treibt er hinaus —, sondern daß er Blinde und Lahme im Tempel heilt und sie damit „heiligt“, so daß sie nicht aus der Heilsgemeinde ausgeschlossen bleiben; denn nach zeitgenössischem Verständnis war die Liste derer, die laut Deuteronomium 23 vom vollen sakralen Bürgerrecht ausgeschlossen blieben, um die Blinden und Lahmen erweitert worden. Wenn Jesus gerade sie im Tempel heilt, dann hat das Heiligtum dank seiner den Charakter einer offensiven Heiligkeit zurückerhalten. Oder anders gesagt: Jesus vertreibt aus dem Heiligtum, die nicht hineingehören, aber er nimmt hinzu diejenigen, die als Israeliten hineingehören könnten und sollten, indem er sie dazu — kultisch gesehen — in die Lage versetzt. Heilungstaten Jesu werden auf das Heiligtum bezogen. Entsprechend wirkt Jesus und wirken seine Jünger oft in Synagogen Heilungswunder. Der Tempel erscheint hier als die Mutter aller Synagogen und in diesem Sinne als Gebetshaus.

Wer dagegen im Gebetshaus Handel und Geldverdienen betreibt, der hat seinen Zweck umgedreht. Denn, wie Jesus am Scherlein der Witwe deutlich machen wird (Mk 12,41 - 44): In diesem Haus sollen Menschen geben und schenken, nicht aber rafften und haben wollen. So ist bei den Synoptikern Jesu Handeln in seine Reichtumskritik einzu beziehen. Zugleich wird erkennbar, wo Jesu Reichtumskritik ihr theologisches Zentrum hat, nämlich beim Ersten Gebot. Wer Gott ehrt, kann nicht auf Geldverdienen um jeden Preis aus sein. Der Tempel macht es offenbar. Denn nicht nur hier, sondern auch sonst gilt: Nicht rafften macht selig, sondern schenken. Denn dieses allein ist Nachahmen Gottes.

Wir halten fest: Jesu gewaltsame Aktion im Tempel wird von den synoptischen Evangelien offenbar als „prophetische Zeichenhandlung“ aufgefaßt. Bei Matthäus stellt sie die Erstellung des wahren Gottesvolkes dar (Heilung der zuvor nicht Zugelassenen/Ausschluß der Habgierigen). Bei Markus kündigt sie die bevorstehende Zeit der Heidenbekehrung an. Wie in alttestamentlichen Handlungen ähnlicher Art ist die Kritik an Israel ausgeprägt. Jesus übt mit seiner gewaltsamen Aktion eine Art Notwehr gegen Räuber (ähnlich wie Lk 22,36, s. unten).

Jesus verflucht den Feigenbaum

Wie in den beiden vorangehenden Fällen, so handelt es sich auch hier um Aktionen Jesu, die aus dem Besitzverhältnis des Eigentümers und „Herrn“ einer Sache gegenüber dem Eigentum herrühren. Denn Jesus darf über den Tempel verfügen als dessen Herr, er darf in den Tempelbetrieb eingreifen als dessen Hausherr, und ähnlich darf er auch mit einem beliebigen Feigenbaum machen, was er will, da ihm offenbar die Rechte des Schöpfers zustehen. So kann er den Feigenbaum behandeln wie einen Hoflieferanten, der nicht Tag und Nacht bereit stand, um den König zu beliefern. Ist doch Jesu Verhalten gegenüber dem Feigenbaum vergleichbar einem Menschen, der im Februar in seinen Garten geht und sich beklagt, daß der Kirschbaum nichts bietet, um seinen Hunger zu stillen. Die Kirschen sind dann abgeerntet. Es ist nicht die Zeit der Kirschen. Und der

Besitzer des Gartens würde den Baum so bestrafen, daß er in Zukunft niemals mehr Kirschen würde tragen können. Jesus verhält sich so gegenüber dem Feigenbaum. Er findet keine Feigen zu einer Zeit, da es keine Feigen geben konnte, und er verflucht den Baum zur „Erinnerung“ daran, daß er Hoflieferant hätte sein können. Denn Jesus ist der Besitzer.

Ähnlich führt sich Jesus übrigens auch nach Mk 11,2 als Eigentümer von Dingen auf, die ihm nicht gehören: Er fordert zwei seiner Jünger zum Diebstahl, vorsichtig gesagt: zur Enteignung, auf. Denn sie sollen zwei angebundene Esel losbinden und ihm für seinen Einzug nach Jerusalem zuführen. An bürgerlichen Maßstäben gemessen ist dieses zwar keine Gewaltaktion, aber doch eindeutig Diebstahl.

Daher entsteht die Frage: Wie kann Jesus sich so selbstverständlich über Regeln hinwegsetzen, die nach den Zehn Geboten doch für alle anderen Menschen zu gelten haben? Die Antwort kann nur darin liegen: Als Sohn und Repräsentant des Schöpfers übt Jesus nichts anderes als Besitzerrechte gegenüber beliebigen Stücken seiner Schöpfung aus.

Es geht in der Erzählung vom Feigenbaum (Mk 11,12 - 14. 20 - 26) sicher nicht um eine symbolische Verfluchung Israels, obwohl fast alle Kommentare dieses meinen. Davon ist nicht die Rede. Erkennbar wird die Intention dieser Erzählung wie in der durch sie gerahmten Geschichte über die Vertreibung der Händler aus dem Tempel an einem gemeinsamen Stichwort. Dieses heißt: vollmächtige Rede. Man vergleiche dazu 11,14 (Fluch „Niemand in Ewigkeit...“); 11,17 (Gebet); 11,21 („verflucht“); 11,23 („sprechen“ und nicht zweifeln); 11,24 („beten“); 11,25 („beten“). Es ist ganz deutlich, daß dieses Stichwort das Kompositionsprinzip dieser Rede ist.

Das aber bedeutet: Jesu Gewalt gegen den (unschuldigen!) Feigenbaum hat wiederum die Funktion einer Zeichenhandlung. Auf extreme Weise demonstriert er, daß er der Herr ist. Und sein Besitzrecht dokumentiert er evident dadurch, daß er mit seiner Schöpfungsvoollmacht den Feigenbaum leicht zur Ruine machen kann. Jesus ist mithin nicht nur oder nicht primär Repräsentant des „lieben“ Vaters, sondern zuerst Gesandter des Schöpfers. Und das bedeutet zuerst: Der Schöpfer hat unbegrenzte und

vor niemanden zu rechtfertigende Verfügungsgewalt über seine Kreaturen. Ähnlich auch bei den zwei Eseln.

Der Fortgang des Textes (11,20-26) zeigt: Die Jüngerinnen und Jünger Jesu können sogar Anteil gewinnen an dieser Vollmacht. Denn wer „nicht zweifelt, sondern glaubt“ (11,23) oder wer „glaubt, daß er empfangen hat, worum er bittet“ (11,24) oder wer vor dem Gebet dem Nächsten „vergißt“ (11,25), dessen Worte haben denselben staunenswerten Erfolg wie die Worte Jesu. Was Jesus mit seinem Fluchen bewirkt, können Jüngerinnen und Jünger mithin unter bestimmten Bedingungen auch erreichen. Dabei steht „glauben“ für das Einssein mit Gott; es ersetzt gewissermaßen die Sohnesqualifikation Jesu. Und nach dem Zwischenstück über den Tempel (11,15-19) werden ab jetzt auch Heiden diese Vollmacht des Gebetes erlangen können. Die Heiligkeit des Vorhofes der Heiden zeigt dieses symbolisch an. Wie die Vernichtung des Tempels, so weist daher auch die „Reinigung“ des Vorhofes der Heiden als Symbol auf eine neue Epoche im ganzen hin. — Nicht zufällig wird dann ab 11,27f die Frage der Vollmacht Jesu diskutiert.

Die Verfluchung des Feigenbaums läßt daher dringlich die Frage nach der Vollmacht Jesu entstehen. Ist es wirklich die Schöpfervollmacht Gottes, die sich hier äußert?

Aber ist diese Geschichte nicht unsinnig? Sollte nicht der Exeget wenigstens versuchen, die Erzählung für unecht zu erklären, um ihre unüberwindliche Anstößigkeit zu beseitigen? Man hat dieses reichlich versucht, wie die Forschungsgeschichte zeigt. Doch mir scheint dieses nicht die Aufgabe der Exegese zu sein. Im Gegenteil. Der Exeget sollte allen Versuchen, dieses zu erwirken, einen Riegel vorschieben. Vielmehr scheint mir dieses der gute Sinn der Erzählung von Jesu Gewaltanwendung gegenüber dem Feigenbaum zu sein: Gottes Macht ist zunächst einmal schrecklich und gebietet Ehrfurcht. Erst wenn man eine Ahnung von Gottes Majestät und von seiner Verfügungsgewalt erhalten hat, kann man auch seine gnadenvolle und heilsame Zuwendung in den Heilungswundern würdigen. Nur wenn Gott der Herr ist, kann man auch begreifen, daß seine Zuwendung ein Wunder über alle Wun-

der ist. Daher ist Jesu Verfluchung des Feigenbaumes wie der erste Satz eines Katechismus: Wer oder was überhaupt Gott sei, von dem Jesus kommt.

Jesus erlaubt seinen Jüngern Gewalt

Wir erinnern uns: In der Passionsgeschichte heißt es in Mk 14,47, „einer der Dabeistehenden“ habe mit dem Schwert dem Knecht des Hohenpriesters das Ohr abgeschlagen. Markus beläßt es bei dieser Notiz. Bei Matthäus ist es „einer derer mit Jesus“ (Mt 26,51), und Jesus ermahnt ihn, „*Stecke dein Schwert zurück an seinen Ort*“. Bei Lukas wird die Erzählung noch weiter ausgebaut: „*Da aber die um ihn* (sc. die Zwölf, vgl. V.47) *sahen, was geschehen sollte, sagten sie: Herr, sollen wir mit dem Schwert zuschlagen? Und es schlug einer von ihnen den Knecht des Hohenpriesters und hieb ihm das rechte Ohr ab. Jesus aber antwortete und sprach: Laßt ab! Bis hier! Und er berührte das Ohr und machte es gesund*“ (Lk 22,49-51). Nach Johannes ist es Simon Petrus, der Malchus das rechte Ohr abschlägt (18,10). Jesus weist ihn zurecht: „*Stecke dein Schwert in die Scheide! Den Becher, den mir der Vater gegeben hat, soll ich ihn nicht trinken?*“ Nach Matthäus und Johannes weist Jesus die Gewaltanwendung zurück. Nach Lukas beendet er sie („Bis hierher und nicht weiter“) und schafft durch ein Heilungswunder einen Ausweg aus der Verlegenheit (nicht unähnlich dem Wunder mit dem Stater im Fischmaul nach Mt 17,27).

Bleiben wir bei der Lk-Fassung, so ist interessant, daß Jesus den Jüngern kurz zuvor den Gebrauch von Schwertern gestattet hatte. Denn nach 22,36 hatte Jesus den Jüngern gesagt: „*Wer einen Geldbeutel hat, der trage ihn. Und ebenso mit einer Tasche. Wer kein Schwert hat, der verkaufe sein Gewand und kaufe ein Schwert*“. Die Jünger zeigen ihm zwei Schwerter, und Jesus sagt: „*Es ist genug*“, bzw.: „*Das reicht*“. Der Hauptspruch ist nach klassischem weisheitlichem Dreierschema aufgebaut, so daß man sagen muß: Der Ton liegt auf dem letzten Glied. Nur hier geht es ja auch darum, etwas zu erwerben, und zwar nachdem ein anderes wichtiges Gut, das Gewand, verkauft worden ist.

Das Wort steht in deutlichem Gegensatz zu den sog. Aussendungsregeln (Mk 6,8f; Lk 9,3; Mt 10,10;

Lk 10,4) bei denen nach Lk 10,3 auch ausdrücklich auf die Wehrlosigkeit der Jünger hingewiesen wird („Siehe, ich sende euch wie Schafe in die Mitte der Wölfe“). Es entsteht daher die Frage der Vereinbarkeit. Soll etwa eine Zeit der Sorglosigkeit abgegrenzt werden von einer anderen, in der wieder viel stärker die Bedingungen dieser Weltzeit gelten? Dann bestünde Verwandtschaft mit Mk 2,18-20: Die fröhliche Zeit des Bräutigams wird abgesetzt von der anderen, kommenden, in der wieder Fasten unter Jüngern gelten soll.

Im Kontext von Lk 22 erklärt 22,36 zumindest, wie es dazu kommen konnte, daß Jesu Jünger überhaupt Schwerter besaßen (22,49). Nur so konnten sie auch fragen: „Herr, sollen wir mit dem Schwert zuschlagen?“ Auffällig ist: Jesus verhindert dies nicht von vornherein. Er sorgt nur für Heilung, wenn anderen Leid geschah.

Liegt hier etwa ein Rest von frühchristlichem Zelotismus vor? Dagegen spricht, daß die Ausrüstung mit einem längeren Messer zur Grundausstattung eines Wanderers gehört (wie etwa heute die Taschenlampe) und daß man damit nicht römische Legionen im Angriffskrieg aus dem Land vertreiben oder gar ein Gottesreich errichten konnte. Von daher ist jede politische Motivierung ausgeschlossen. Auch wenn einer der Jünger Jesu „Simon der Zelot“ gewesen ist (Lk 6,15; Apg 1,13), so war dies jedenfalls nur sein Beinamen im Unterschied zu allen anderen, und es ist auch nicht deutlich, ob sich der Beinamen auf seine etwaige zelotische Vergangenheit oder vielmehr auf seine Mentalität bezog. Jedenfalls heißt in jugendlichen Gruppen jemand „der Professor“, nicht weil er wirklich einer ist, sondern zum Beispiel weil er eine Brille trägt und Nichtschwimmer ist.

Es ist auch möglich, daß Jesu Wort nach 22,36 im ganzen symbolische Bedeutung hat und einfach auf veränderte Zeiten hinweisen soll. Ähnlich wenn ein Oppositionspolitiker der Gegenseite zuruft: „Zieht euch warm an!“ Auch hier steht Bekleidungs- bzw. Ausrüstungsmetaphorik für den gesamten Status.

Wenn man aber mit dem für den Exegeten „unangenehmsten“ Fall rechnet und in dem Wort Lk 22,36 eine Revision einer älteren Aussendungsregel erblickt, dann kann es sich um ein Wort handeln,

das Jünger Jesu nicht einfach der Gewalt von beliebigen Straßenräubern aussetzen will. Dabei hat völlig offen zu bleiben, ob es sich um ein Wort Jesu handelt oder um eines, das man ihm nur zugeschrieben hat. Dafür, daß es sich jedenfalls um eine frühe Reflexion über die älteren Aussendungsreden angesichts von Jesu Geschick handelt, spricht Lk 22,37. Dieses Wort markiert, daß die Maßstäbe der unmittelbaren Umwelt Jesu durcheinander geraten sind und auf dem Kopf stehen. Denn wenn man Jesus, den Gerechten, für einen Gesetzlosen (nach Mk 15,28 laut Koine-Text: Räuber) hält, dann gilt Gewaltlosigkeit geradezu als Merkmal der Revolution. So wird man gut daran tun, als Jünger Jesu ganz normal daherzukommen, um nicht auch als Räuber eingestuft zu werden. Das Wort wäre dann von ironischer Bitterkeit geprägt: Wenn man den total Unbewaffneten und Wehrlosen für einen Gewalttäter hält, dann muß man ganz normal und also auch mit einer Defensivwaffe ausgerüstet sein, um als friedlich gelten zu können. Der historische Ort wäre dann: Jesus wird für einen Räuber gehalten. Der Gerechte gilt als gemeiner Gewalttäter. Wenn es so weit gekommen ist, dann hilft nichts, als das Image des Pazifisten abzulegen und sich schlechthin unauffällig zu verhalten. Der primäre Sinn des Wortes wäre dann christologischer Art: Soweit ist es gekommen, daß man Jesus für einen Gewalttäter hielt. Wenn das Pazifisten widerfährt, dann hilft nur noch eine kreuznormale Ausstattung.

Für unser Thema ist festzuhalten: Das schwierige Wort Lk 22,36 ist kein Bruch mit der Bergpredigt, sondern bescheinigt Jesus gerade das Gegenteil: Er war der Gerechte. Das Wort reflektiert vielleicht über die Rezeptionsbedingungen für christliche Signale und will möglicherweise sagen: Diese Signale werden mißverstanden und zuungunsten ihrer Aussender ausgelegt. In jedem Falle will Lk 22,36 neue Märtyrer vermeiden helfen, sei es auf der Ebene der Einschätzung (Wer sich nicht als friedfertig ausgibt, kann auch nicht als Gewalttäter angesehen werden), sei es auf der Ebene der praktischen Befolgung (Christen sind im Besitz von Messern nicht einfach Opfer von jedermann).

Gerichtsaussagen

Die Aussagen Jesu über das Gericht sind oft von brutaler Härte. Da soll jemand mit einem Mühlstein um den Hals im Meer versenkt werden (Mk 9,42) oder in das unauslöschliche Feuer der Hölle kommen (Mk 9,43), wo „der Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt“ (Mk 9,48). Wer keine Barmherzigkeit übte, ist verflucht für ewiges Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist (Mt 25,41), oder er kommt in ewige Bestrafung (Mt 25,46). Wer sich mit dem Bruder nicht versöhnt, wird ins Gefängnis geworfen und wird dort bleiben, bis er den letzten Pfennig seiner Schuld bezahlt hat (Mt 5,25). Wer nicht rechtzeitig sich von verführbaren Körpergliedern trennt, wird mit dem ganzen Leib in die Hölle geworfen (Mt 5,29f). Nach Mt 18,34 wird der unbarmherzige Knecht den Peinigern übergeben, bis er all seine Schuld bezahlen kann — was er nie können wird. Der unbrauchbare, nicht investitionsfreundliche Knecht wird dorthin geworfen, wo Heulen und Zähneklappern ist, nämlich in die „Finsternis draußen“ (Mt 25,30).

Eine besondere Gruppe bilden die bildlichen Aussagen, daß der Herr (oder der Tag des Herrn) kommen wird „wie ein Dieb“ (1 Thess 5,2; Offb 3,3; 16,15). Ein Dieb ist nicht gerade eine sympathische Figur. Er kommt im Dunkeln, ist unberechenbar und ungreifbar. Weil das Kommen Gottes so ist, wird strikte Wachsamkeit empfohlen. Wenn Gott so kommt oder Jesus so wiederkommt, dann hat das, so könnte man meinen, etwas Hinterhältiges und Tückisches an sich. Hier kann man nicht harmonisieren: Der Dieb ist tückisch und gemein. Es handelt sich daher zumindest um Gewalt gegen die psychisch-nervliche Seite des Menschen. Und man kann fragen: Warum ist Gott so unfair?

Dem Exegeten, der diese Stellen nüchtern aufzählt, wird vorgeworfen, er (!) mache aus der Frohbotschaft eine Drohbotschaft und er (!) solle möglichst schnell diese Texte für unjesuanisch erklären, die Mittel dazu habe er doch. In der Tat hat er dazu die Mittel, und die ideologieabhängige Verwendung historisch-kritischer Argumente ist ein besonders interessantes Kapitel der Forschungsgeschichte. In Wahrheit besteht weder eine vernünftige

Chance, diese Worte Jesus abzusprechen noch eine Möglichkeit, sie als seine zeitbedingten Entgleisungen zu betrachten. Vielmehr muß die Echtheit offen bleiben und darf nicht etwa deshalb als zeitbedingt relativiert werden, weil es heute als anstößig oder als unangenehm gilt.

Die Gerichtsworte sollen nicht etwas über die Willkür und Grausamkeit Gottes oder entsprechender Rachephantasien Jesu sagen. Sie schildern vielmehr nur, wie es ist, wenn Menschen sich selbst verfehlen, wenn sie weiter wie bisher die Sorge um ihre Psyche oder ihr Selbst schludern lassen. Der Mensch kann sich leicht verfehlen. An die Hölle muß man nicht erst glauben, ein Blick auf unglückliche oder verunglückte Menschen macht jede Schilderung von Feuerqualen überflüssig. Jesus ist wie ein Arzt, der die Menschen auf ihren Zustand aufmerksam macht. Die Bibel schildert Strafen nach dem Endgericht deshalb, damit sie nicht kommen oder eintreffen. Nicht Jesus ist brutal, sondern er weist darauf hin, daß der Tod viele Gesichter hat oder haben könnte, wenn der Mensch sich selbst verfehlt. Positiv ausgedrückt: Um sich selbst zu gewinnen, sollte man lernen, in selbstloser Liebe oder selbstloser Begeisterung von sich selbst abzusehen. Dann kann man sich finden (Mk 8,35).

Die biblischen Strafen werden deshalb als „ewig“ geschildert, um dem gegenwärtigen Augenblick nichts von seiner Bedeutung und von seinem unersetzlichen Wert zu nehmen. Wer die Folgen der Taten relativiert, macht die Gegenwart wertlos und verführt nur zum Vertagen notwendiger Änderungen oder Entscheidungen. Daher liegt der Ton nicht auf dem Ausmalen schrecklicher Strafen in der Zukunft, sondern immer auf dem Drängen, das Notwendige jetzt zu ändern und nicht später.

Ergebnisse

Die gewonnenen Einsichten lassen sich thesenartig zusammenfassen:

1. Es ist nicht möglich, Aussagen über Gewaltgebrauch aus den Erzählungen über Jesus oder aus seinen Worten zu tilgen. Gewalt meint: Einwirken auf den anderen nicht mit kommunikativen Worten allein, sondern durch physische Bedrängnis.

2. Man sollte sich hüten, von der Bibel prinzipiellen Gewaltverzicht zu fordern oder zu erwarten. Die Bibel selbst macht aus Gewaltverzicht keine Ideologie. Jesus übt daher bisweilen Gewalt und spricht auch davon nicht nur im Sinne des um jeden Preis zu Vermeidenden.

3. Jesu Exorzismen sind Gewaltanwendung gegen Geistmächte, und in diesem Sinne wird auch Petrus mit harten Worten („Satan“) zurückgewiesen, als er Jesus versuchen will.

4. Jesus übt de facto Gewalt gegen Personen (Händler, Käufer, Wechsler im Tempel) und gegen Sachen (Feigenbaum; Auftrag zur Entwendung des Esels), oder er verheißt solches (Zerstörung des Tempels durch Fluchwort) im Sinne prophetischer Zeichenhandlungen oder real-symbolischer Worte. Er gestattet den Jüngern Gewalt gegen Personen (Straßenräuber).

5. Die Gewalt gegen Personen und Sachen, die Jesus übt, rührt in jedem Falle aus *Besitzansprüchen*, die Jesus als Repräsentant des Schöpfers oder des Hausherrn des Tempels auf Erden wahrnimmt. Diese Besitzansprüche werden nicht fortwährend, sondern nur in einzelnen Handlungen und Worten angemeldet. Es fällt auf, daß diese jedenfalls nach dem Bericht der synoptischen Evangelien insgesamt in die Schlußphase des Wirkens Jesu fallen.

6. Feindesliebe und Gewaltverzicht werden den Menschen in der Bergpredigt und anderswo anempfohlen. Daß Jesus dennoch zu Gewaltanwendung kein prinzipiell negatives Verhältnis hat, rührt daher, daß er — angesichts des biblischen Verständnisses von Leiblichkeit — die paradoxe Intervention (der Prophet greift durch Aufzeigen einer Wirklichkeit in den Alltag ein, damit diese Wirklichkeit nicht eintritt) eben auch leiblich vollziehen kann.

7. Auf einer ganz anderen Ebene liegen Aussagen über die brutalen Strafen des Gerichts oder über die Heimtücke, wonach der Tag des Herrn unerwartet kommen wird. Denn hier geht es im Grunde um das grausame Ergehen, das derjenige sich selbst wählt, der sich gegenüber der angebotenen Gnade wie ein Suppenkasper verhält. Außerhalb des Gartens des Lebens gibt es nur die Wüste des Todes. Die Bibel hält an diesem Dualismus fest, da der Mensch sehr gefährdet ist.

8. Bei näherem Hinsehen erweist es sich, daß unsere Themenstellung eingespannt ist in eine akute gegenwärtige Fragestellung: Geht es beim Christentum um einen prinzipiellen Moralismus — oder um mehr? Ist Gewaltverzicht um jeden Preis ein Wert, der isoliert als Block im Raum steht, der Letztwert und Höchstwert, der in der „Toleranz“ als der verbliebenen aufklärerischen Form von Religion seine Entsprechung hat? Und der im übrigen auch in der gewaltfreien Kommunikationsgemeinschaft als dem Fernziel der Frankfurter Schule seine Parallele besitzt?

Oder aber ist Religion noch mehr und etwas anderes als reine Moral, so daß Moral in sie eingebettet ist und von ihr her ihre Maßstäbe empfängt? Dann können Zeichenhandlungen sinnvoll werden, die für sich betrachtet und rein moralisch gesehen „gemein“ sind, die aber als Störung der Normalität auf den hinweisen, vor dem alle irdische Normalität nur zerbrechliches tönernes Gefäß in der Hand des Töpfers ist. Wenn man ihn vergißt, muß diese Brüchigkeit deutlich werden. Er ist der Herr, und nicht wir sind unsere Herren — aber das Herrsein Gottes ist nicht autokratischer Selbstzweck, sondern eine Verbindlichkeit, die ausschließlich unserer Gesundheit dient.

Gewalt ist eine drastische Form der Verkündigung, die darauf hinweist: In dieser Religion geht es nicht allein und nicht isoliert um eine Veränderung des Bewußtseins oder des Selbstverständnisses. Sondern es geht um den Leib. Er ist verbindlich gefordert, ihm gilt die Verheißung der Auferstehung. Es ist daher ganz selbstverständlich, daß Risse in der Scheinsicherheit abgedichteter Alltäglichkeit leibhaftig greifbar werden.

Ähnlich wie die Erzeugung psychischer Angst als Resultat apokalyptischer Reden nur dazu dient, vor Schlimmerem zu bewahren, so sind auch die leiblichen, gewaltsamen Eingriffe Jesu Teil seiner Verkündigung, die wie homöopathische Impfungen vor Schlimmerem retten sollen, wenn denn die Adressaten im Sinne der Immunabwehr reagieren.

Und genau darauf weist Jesus auch, wenn er von der Pein des Gerichtes spricht. Die Barmherzigkeit Gottes besteht darin, daß er uns nicht nur rechtzeitig warnt, sondern auch die Alternative mit Jesus aufzeigt, dessen Joch leicht und dessen Bürde sanft ist.

Rachephantasie, infantiles Weltbild, psychischer Konflikt?

Gewalt in der Offenbarung des Johannes

Kein Buch der Bibel ist so oft schändlich mißbraucht worden wie die Johannesapokalypse. Obwohl sich im Gefolge der Erforschung der frühjüdischen Apokalyptik¹ eine intensive Neuinterpretation dieser christlichen Apokalypse entfaltet,² versuchen jetzt — knapp vor der Jahrtausendwende — wiederum zahllose Schwarmgeister eine Tor-schlußpanik zu erzeugen: Dort, wo das kirchliche Leben spießförmig verbürgerlicht und geistlich unternährt vor sich hin vegetiert, mobilisieren apokalyptisch orientierte Sekten bei alt und jung „neue religiöse Bewegungen“, die größtenteils als Opfer falscher Endzeitspekulationen betrachtet werden müssen. Das grenzenlose Unheil, das durch religiöse Fanatiker entsteht, wenn sie irrationale neurotische Ängste schüren, können wir tagtäglich in der Pastoral und in den psychiatrischen Kliniken erleben.

Es kann aber weder dem kirchlichen Lehramt,³ noch der Bemühung um die Vermittlung exegetischer Erkenntnisse⁴ vorgeworfen werden, die hohe Verantwortung zu wenig wahrgenommen zu haben, alle zum Bibelverständnis notwendigen Informationen an die interessierte Leser- oder Hörerschaft weitergegeben zu haben. Die Päpstliche Bibelkommission verweist darauf, daß „die biblische Exegese in der Kirche und in der Welt eine *unersetzliche Aufgabe* erfüllt“.⁵ Auch die homiletische Sachkompetenz⁶ muß sich ohne jeden Zweifel aus zwei Quellen ernähren: aus dem methodisch richtig ausgelegten biblischen *Wort* und aus der möglichst recht verstandenen *Welt*-Situation, in der sich die Verkündigung vollzieht. Umso dringlicher scheint ein Blick auf die leitenden Sinnstrukturen der Johannesapokalypse zu sein, da sich dadurch die Fehlerquellen einer Textinterpretation von vornherein verringern.

Nicht Rache, sondern begründete Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit

Der himmelschreiende Ruf „Wie lange (soll es noch dauern), Herr, Heiliger und Wahrhaftiger, daß du nicht richtest und rächst unser Blut an den Bewohnern der Erde?“ (Offb 6,10) ist uns aus den Klagegliedern in großer Bedrängnis bekannt (typisch: Ps 13,2f: „Wie lange noch darf mein Feind über mich triumphieren?“; 79,5; 80,5 heißt es sogar: „Wie lange noch zürnst du gegen das Gebot deines Volkes?“; 85,6). Hier in der fünften Siegel-Vision (Offb 6,9-11) blickt Johannes auf die ständig zunehmende Verfolgungsgeschichte der jungen Kirche. Es handelt sich keinesfalls um eine Rachegier der Verfolgten noch um eine Angst vor dem möglichen Märtyrertod; vielmehr kommt an dieser Stelle der Hunger nach Gerechtigkeit und nach dem Sieg der Wahrheit zum Ausdruck. Denn es steht Gottes Autorität auf dem Spiel: Wird sich der endzeitliche Heilsplan Gottes durchsetzen?

Wie sieht nun dieses Modell des göttlichen Heilshandelns aus, das die gesamte dynamische Struktur des Textes der Johannesoffenbarung zum Ausdruck bringt?⁷ Wie jede Apokalypse ist auch die Offenbarung des Johannes ein „Krisentext“; das heißt: Die Lage der Menschen wird aktuell überaus dramatisch dargestellt. Die Weltgeschichte rast in einem wilden Tempo in eine Sackgasse hinein; es wird (wie in einem sich konisch verengenden Tubus) ständig enger und folglich beängstigender. Denn die qualvollen Leiden der geknechteten und todkranken Menschen nehmen erbarmungsloses Ausmaß an. Unter der satanischen Macht aller „Drangsale“ (Kriege, Seuchen, kosmische Irritationen...) haben besonders die Frommen zu leiden, da sie sich in ungerechter Weise der Geschichtsmächti-

keit des Bösen ausgeliefert fühlen. Der Zeiger auf der Weltenuhr rückt immer näher an die Stunde des völligen Zusammenbruchs. „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“ (Hölderlin). Die „Apokalypse“ (wörtlich: Enthüllung, Offenbarung) „entdeckt“ die „Wende“ zum Heil! „Krisis“ bedeutet „Wendepunkt“ (Entscheidung, Scheidung). Das Wichtigste ist aber nun, daß dieses anbrechende Heil nicht vom weiteren Verlauf der eigenen Geschichte in dieser Welt erwartet werden kann. Der innerweltliche Geschichtsverlauf hat seine Heilsbedeutung verloren. Heil ist ausschließlich vom zukünftigen Handeln Gottes abhängig. Gott wird sich — so versichern die in der jüdisch-palästinensischen Tradition stehenden Apokalypsen⁸ — unwiderruflich als Retter offenbaren! Das typische Merkmal des apokalyptischen Geschichtsbildes besteht in der Beziehungslosigkeit zwischen der irdischen Geschichte und der durch Gottes Eingreifen radikal „neuen“ Situation der Erlösung (Rettung).

Was wir bisher bedacht haben, gehört zur Charakteristik der jüdischen Apokalyptik. Wir müssen aber das vorhin aufgezeigte Paradigma für die Johannesapokalypse im „christlichen“ Kontext sehen.⁹ Und hier stellen wir fest, daß dieses letzte Buch des Neuen Testaments auf Schritt und Tritt vom „Christusereignis“ (speziell von Tod und Auferstehung Jesu, also vom „mysterium paschale“) geprägt wird. Durch den Tod und die Auferweckung Jesu ist die „Wende“ zur Heilszeit bereits unwiderruflich angebrochen (Offb 1,5f; 5,1-14). Der erhöhte Herr — er wird in der Johannesapokalypse an 28 Stellen als das „Lamm“ bezeichnet — hat durch seinen Opfer- und durch seine Erhöhung die Weltherrschaft (Offb 11,15: „Er wird in alle Ewigkeit herrschen“) „schon jetzt“ angetreten. Aber der endzeitliche Geschichtsplan Gottes, zu dessen Realisierung das „Lamm“ (Christus) in Aktionseinheit mit Gott beauftragt wurde (vgl. Offb 5,1-14: Das versiegelte Buch und das Lamm), ist „noch nicht“ zur Vollendung gelangt (Offb 21,1-22,5). Die dialektische Spannung zwischen dem „Schon jetzt“ und dem

„Noch nicht“ wirkt sich im gesamten Leben der christlichen Gemeinde aus (Offb 5,9f; 7,9: das Fenster zur Transzendenz wird geöffnet, wodurch der Blick auf die Schar der Vollendeten vor Gottes Thron möglich wird): Auf der einen Seite wird die Kirche in dieser Welt von den Widersachern Gottes hart verfolgt (Offb 6,9-11; 12,13-17); auf der anderen Seite weiß die angefochtene Gemeinde mit absoluter Gewißheit, daß der verführerische Kampf, den sie als Gottesvolk mit der Weltmacht zu führen hat (Offb 12,1-14,20) grundsätzlich für sie siegreich entschieden ist. Und darin beruht die „begründete“ Hoffnung, daß sich Gottes Gerechtigkeit durchsetzen wird. Alle bittere Angst kann nur dann überwunden werden, wenn diese Äonenwende (der Anbruch der „neuen“ total andersartigen Existenzweise) für die irdische Heilsgemeinde erfahrbar wird.

Es ist ein gewaltiger Unterschied feststellbar zwischen dem primitiven Racheschrei und dem hoffnungsvollen Gotteslob: Die Apokalypse des Johannes fordert keinesfalls einen gewaltsamen Ausgleich zwischen widerstreitenden (und sich auf eine metaphysisch verstandene Gerechtigkeit berufenden) Machtpositionen; das würde man unter Rache verstehen. Im Gegenteil: Wenn die Heilsgemeinde aufblickt und zum Himmel „schreit“, dann stimmt sie trotz aller Bedrängnisse ein siegesgewisses Loblied an (Offb 4,8,11; 5,9f.12f; 7,10-12; 11,15-18; 12,10-12). Wenn Christus als Weltenrichter erscheinen wird, dann wird es — wie die Vision vom weißen (also eine himmlische Farbe tragenden) Pferd verkündet — zu seiner herrscherlichen Aufgabe gehören, daß er „gerecht richtet“ (Offb 19,11) und alle diejenigen vernichtet, welche sich als Widersacher Gottes entlarvt haben. Die Vollstreckung des Geschichtsplanes Gottes hat überhaupt nichts zu tun mit einem Racheakt oder einer Vergeltungsmaßnahme; vielmehr wird die Heilsvollendung der getreuen Christen als endgültige Durchsetzung der göttlichen Gerechtigkeit bildhaft dargestellt (Offb 19,11-22,5).

¹ Eine wertvolle Übersicht bietet K. Müller, *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 11), Stuttgart 1991.

² Die wichtigsten Informationen, die für das Textverständnis unverzichtbar sind, finden sich in folgenden Kommentaren: U. B. Müller (ÖTK 19), H. Ritt (NEB 21), J. Roloff (ZBK NT 18), H. Giesen (SKK NT 18). Spannend geschrieben: A. Vögtle, *Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet*, Freiburg-Basel-Wien 1981; J. P. Charlier, *Comprendre l'Apocalypse (Lire la Bible 89/90)*, Paris 1991.

³ Vgl. das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ vom 15. April 1993 (hrsg. in deutscher Übersetzung v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993).

⁴ Ein vorzügliches Musterbeispiel: Th. Söding, *Mehr als ein Buch. Die*

Bibel begreifen, Freiburg-Basel-Wien 1995.

⁵ „Die Interpretation...“ (Anm. 3), S. 114.

⁶ Vgl. K. Müller, *Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten*, Regensburg 1994.

⁷ Ch. Smith, *The Structure of the Book of Revelation in Light of Apocalyptic Literary Conventions*, in: NT 36 (1994) 373-399. Die gesamte progressive Dramatik des literarischen Werkes kann optimal nicht in einer Textbeschreibung oder in der Bildbetrachtung (z.B. durch die Wandteppiche von Angers) zum Ausdruck gebracht werden; eher gelingt es der musikalischen Deutung der Johannesoffenbarung, wie sie am besten im grandiosen Oratorium „Das Buch mit den sieben Siegeln“ von Franz Schmidt (1874-1939) erfaßt werden kann.

⁸ Vgl. D. S. Russel, *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*, London 1992. Die Vertrautheit mit dem äthiopischen Henochbuch (1 Hen), der Esraapokalypse (4. Buch Esra), der syrischen Baruchapokalypse (2 Bar) und dem Testament des Mose (AssMos) ist

auch für die Exegese der Johannesapokalypse unentbehrlich.

⁹ Dieser Problembereich, der sehr differenziert zu beurteilen ist, wird von K. Müller, Art. Apokalyptik, in LThK I (1993) 814-817 mit der Ausgabe der einschlägigen Literatur dargestellt.

Kein infantiles Weltbild, sondern realistischer Appell zur Leidensbewältigung

Wenn sich die Bibel im wahrsten Sinn des Wortes als Lebensschule erweist, dann muß es ihr gelingen, den vom Leid gequälten Menschen zu ermutigen. Daß Gott die christliche Gemeinde nicht am Leiden vorbeiführt, sondern sie hindurchführt und stärkt, kann man beispielsweise ganz deutlich an der Vision von der Besiegelung der Gläubigen (Offb 7,1-17) zeigen: Sie sind zwar als „Eigentum Gottes“ deklariert, indem sie mit dem Tau (letzter Buchstabe des hebräischen Alphabets) besiegelt wurden (vgl. Ez 9,4-6). Wer zu Christus gehört (Offb 14,1), steht auch unter seinem Schutz. Er trägt das Zeichen Christi auf der Stirn. Denn das Siegel ist ein Eigentums- und Schutzzeichen.¹⁰ Aber sie werden nicht vom Leid verschont: Gott nimmt nicht die Last, sondern er stärkt nur die Schultern. Deshalb läßt Johannes in dieser Doppelversion zunächst das von Gott „neu“ gesammelte Zwölf-Stämme-Volk (die „144.000“) auftreten (Offb 7,1-8); und darauf steht dann die Heilsgemeinde als unzählige große Schar (Offb 7,9-17) vor Gottes Thron. Der Blick wird zwar von der krisengeschüttelten Welt abgelenkt und zum göttlichen Thronsaal orientiert. Damit wird der leidgeprüfte Mensch nicht auf ein paradiesisches Jenseits vertröstet, sondern ermutigt, im Diesseits tapfer durchzuhalten. Die Heilsgemeinde ist auch in allen irdischen Nöten mit dem weißen Kleid angezogen: Es handelt sich um ein Symbol der Christus- und Gottesgemeinschaft (vgl. Offb 3,4f.18; 4,4; 19,14; 22,14). Der imposante Siegesruf über das Leid (Offb 7,12) hat nicht den geringsten Anklang an eine kindliche Bitte, sich vor Bewährungsproben in den schwierigen Lebensphasen drücken zu können. Johannes will durch die Deutung (Offb 7,13-17) der Vision sagen: Die Sieger, die vor Gottes Thron erscheinen, haben sich in den physischen und psychischen Bedrohungen beispielhaft be-

währt. Sie haben in der großen Versuchung der endzeitlichen Drangsal (Offb 3,10: „Ich werde dich vor der Stunde der Versuchung bewahren“) Durchhaltevermögen gezeigt, weil sie am einmaligen stellvertretenden Heilstod Jesu Christi einen bleibenden Anteil haben (Offb 1,5; 22,14). Ihr endzeitlicher Sieg (im Bild: die weißen Gewänder) begründet sich in der Heilstat Jesu (im Bild: im Blut des Lammes).

Historisch ist stets an die kritische Lage der Christen in den Regierungsjahren von Domitian (81-96 n. Chr.) zu denken: In der senatorischen Provinz „Asien“ standen die jungen christlichen Gemeinden dem totalitären Anspruch des Kaiserkultes gegenüber. Die Kolossalstatue, die sich Domitian im Tempel von Ephesus errichten ließ, mußte eine ekel-erregende Abscheu unter den Christen hervorrufen. Zweifellos waren die lokalen römischen Oberpriester, die in der Provinz „Asien“ den Kaiserkult propagandistisch durchsetzen mußten, die geheimen Drahtzieher für Diskriminierungen von Christen. Der Blutzeuge Antipas in Pergamon (Offb 2,13) war ein Einzelbeispiel für die unerschütterliche Treue der Christen zu ihrem Glauben.¹¹

Wenn die Christen aufgerufen werden, in jeglicher Leidens-, Verfolgungs- und Krisenzeit dem Leidensdruck der Gegenwart gewachsen zu sein, dann müssen sie zu einem heldenhaften Christusbekenntnis herangeführt werden. Dies ist wiederum nur möglich, wenn sie in einer unzerstörbaren Lebensgemeinschaft mit Gott verwurzelt sind. Wo erfährt die Gemeinde dies am deutlichsten? Im Gottesdienst!¹² Hier darf sie das „mysterium paschale“ gegenwärtigsetzen und sich immer neu bewußtwerden, daß der „kommende“ Herr (vgl. Offb 22,20: marana tha = „Unser Herr, komm!“) der schon „gegenwärtige“ ist. Das ist ein Hinweis darauf, daß wir es mit Menschen zu tun haben, die in einer langen Glaubenserfahrung gewachsen sind. Wer hier vermutet, daß es sich um ein Weltbild handle, das auf einer kindlichen Stufe stehengeblieben sei,

hätte die ganze Johannesapokalypse gründlich mißverstanden. Vielmehr wird die symbolische und metaphorische Ausdrucksweise in den Dienst der Christologie und vor allem der Soteriologie dieses Buches gestellt: „Wie die ganze Bibel macht die Offenbarung des Johannes deutlich, daß man über Gott und geistliche Wirklichkeiten angemessen nur in Bildern sprechen kann, die über sich selbst hinausweisen. Bildhafte Sprache ist dagegen gefeit, Gott und geistliche Wirklichkeiten so in den Griff bekommen zu wollen, daß sie verfügbar sind. Sie weist indes darauf hin, daß sich Gott und seine Welt letztlich menschlicher Sprache entzieht. Auf diese Weise bleibt das Geheimnis Gottes gewahrt.“¹³

Keine psychischen Konflikte, sondern Visionen einer gerechten Welt¹⁴

Es besteht zwar kein Zweifel, daß die bildsprachliche Dimension der mythischen Rede in der Johannesapokalypse dem Interpreten/der Interpretin eine umfassende Kenntnis des Dialogs zwischen Psychologie und Theologie abverlangt, wie sie bereits zum Rüstzeug der Exegese geworden ist.¹⁵ „Interdisziplinäre Forschung, die von Exegeten und Psychologen oder Psychoanalytikern gemeinsam durchgeführt wird, bringt deshalb echte Vorteile mit sich, die objektiv begründet sind und sich in der Pastoral bewähren.“¹⁶ Es geht hier aber nicht um die unbestreitbar notwendigen psychologischen Zugänge zu Einzelthemen der Johannesapokalypse, wie etwa zur Farben- und Zahlensymbolik.¹⁷ Überall, wo Raum und Zeit eine mystisch-religiöse Bedeutung haben, müssen alle Versuche einer rationalen Weltdeutung die Gesichtspunkte der ganzheitlichen (also Emotionalität und Irrationalität mitumfassenden) Weltbetrachtung mitberücksichtigt werden. Aber bevor man die vielfältigen Gewalttaten der Johannesoffenbarung als psychische

Konflikte (z.B. die apokalyptischen Plagen als Symbole der fehlenden Gottesbeziehung) betrachtet, muß man sich einerseits über das gesamte Strukturprinzip der Offenbarung des Johannes klarwerden, und andererseits ist eine Besinnung auf den Aussagegehalt der mythischen Rede insgesamt notwendig.

Der poetische Bilderzyklus vermag durch die sich ständig potenzierende Handlungsreihe eine dynamische Progression im Kampf zwischen Weltmacht und Gottesvolk aufzuzeigen. Diese Dramatik des Endzeitgeschehens — die gesamten Visionsreihen sind auf Offb 21,1-22,5 (Visionen von der „neuen“ Welt Gottes) hin orientiert — ist im Kompositionsgefüge des Gesamtwerkes begründet.¹⁸ Die erzählten Symbolkomplexe haben kraft ihres mythischen Aussagewillens eine „evokative“ Absicht: Gott soll auf der einen Seite immer gebeten werden, treu auf der Seite der Seinen zu stehen; und die von Drangsalen geknechtete Heilsgemeinde soll auf der anderen Seite aufgefordert werden, mit Mut und Tapferkeit in allen Widerwärtigkeiten standzuhalten. Die aufeinanderfolgenden Bilder sind als kreativer Prozeß zu verstehen, in den die Leser/Leserinnen aktiv eintreten müssen. In der Johannesapokalypse werden nicht mythologische Kampfszenen kopiert, sondern es soll auf dem Hintergrund der oftmals schrecklichen Tragik (besonders Offb 12,1-14,20) der unüberhörbare Appell an die Adressaten/Adressatinnen gerichtet werden: Laßt euch nicht verwirren! Blickt nach „oben“ und in die „Zukunft“, wo bereits die Fülle des unzerstörbaren Heiles endgültig bereitliegt! Ihr müßt — so will der Text in seiner bildlich-narrativen Aussageform sagen — noch im realen Lebenskampf die Bewährungsprobe bestehen, aber der Sieg ist euch gewiß! Hier werden folglich keine psychischen Konflikte konstruiert, sondern ein kreativer Prozeß generiert, der die Leserschaft/Hörerschaft solcher strukturierter

¹⁰ Die antiken Schutzzeichen (Skiaventätowierungen, Brandmarkung von Tieren, Merkmale einer Zugehörigkeit zu Kulturen) sind nicht zu verwechseln mit magischen Abwehrmitteln gegen ein Unheil oder mit numinösen Heilmitteln, deren Wohlwollen der Besitzer vermutet. Zum gesamten Thema: J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, 2. Aufl. New York 1982. Auch die der Welt Verfallenen tragen — negativ dargestellt — auf Stirn oder Hand die Namenszüge und das Bild des Tieres (Offb 13,16; 14,9; 20,4).

¹¹ Vgl. H. E. Lona, „Treu bis zum Tod“: Zum Ethos des Martyriums in der Offenbarung des Johannes, in: H. Merklein (Hrsg.), *Neues Testament und Ethik (FS für R. Schnackenburg)* Freiburg-Basel-Wien 1989, 442-461; L. L. Thompson, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, New York 1990.

¹² Vgl. U. Vanni, *Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation*, in: *NTS* 37 (1991) 348-372.

¹³ H. Giesen, *Symbole und mythische Aussagen in der Johannesapokalypse und ihre theologische Bedeutung*, in: K. Kertelge (Hrsg.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (QD 126)*, 277 (ganzer Aufsatz: 255-277).

¹⁴ Eine sehr aufschlußreiche Arbeit wird von E. Schüssler Fiorenza in ihrem Kommentar zur *Offb* geleistet, wo sie zwar nur einige exemplarische Texte untersucht, um auf die polyvalenten Bilder hinzuweisen, die auf alle Fälle die rhetorische Visionswelt mit unserem eigenen Kampf für Gerechtigkeit und Befreiung konfrontieren müssen: Das

Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt, Stuttgart-Berlin-Köln 1994.

¹⁵ Beispielsweise an einigen Beispielen diskutiert von A. A. Bucher, *Bibel-Psychologie. Psychologische Zugänge zu biblischen Texten*, Stuttgart-Berlin-Köln 1992.

¹⁶ Päpstliches Dokument „Die Interpretation der Bibel...“ (Anm. 3) 54.

¹⁷ Vgl. H. Corbin, *Die smaragdene Vision*, Köln 1989.

¹⁸ Vgl. H. Ritt, *Offenbarung des Johannes (NEB 21)* 2. Aufl. Würzburg 1988, 3-13 (besonders das Strukturmodell auf S. 12).

Visionen und Auditionen „mitnehmen“ will; wir haben es ja mit performativen Texteinheiten zu tun, die an die religiöse Sensibilität derjenigen Menschen appellieren, die sich in ihren (vorwiegend politischen) Konfliktsituationen zukunftsweisende Existenzsicherung erhoffen müssen. Daß ihnen in der mythischen Rede eine Fülle von gespeicherten Lebenserfahrungen ehemaliger Generationen begegnet, hat einen hohen Wert für die notwendige Ermutigung, die aus den Texten geschöpft werden kann (muß)! Das ganze Buch der Offenbarung des Johannes „stiftet“ eine Lebenswelt, die durch das Christusereignis und den Bestand der sich in Gott geborgen fühlenden Heilsgemeinde auf Erden (Kirche) garantiert ist.

In der Johannesoffenbarung haben wir *eines* der markanten Modelle neutestamentlicher Überlieferung vor uns, das uns lehrt, im ständigen Blick auf die endzeitliche Vollendung in dieser Welt ein hundertprozentiges Engagement zu vollbringen! Wir können geradewegs von einer „proleptischen“ Sinngebung aller Prüfungen und Bewährungsphasen im irdischen Alltag sprechen; denn wer sich „schon“ zum Leben im radikal „neuen“ Äon berufen weiß, wird sich so sehr in Gott geborgen wissen, daß sogar der härteste Lebenskampf zu meistern ist. Die Vision einer gerechten Welt (der hoffnungsvolle Blick auf den Sieg in der Endzeit) motiviert Christen/Christinnen zu einer Einsatzbereitschaft im Hier und Heute, daß man zu jeder Zeit spürt: die christliche Gemeinde setzt sich im Kampf für Gerechtigkeit und Befreiung so massiv ein, daß sie sich nicht einschüchtern läßt. Sie hat eine Pionierleistung zu vollbringen. Die prophetische Autorität des Johannes bestärkt die Leserschaft/Hörerschaft, daß der ewige Gott zugleich der geschichtlich kommende Gott ist (Offb 4,1 - 5,14: Thronsaalvision); und zusätzlich wird die Gemeinde darauf verwiesen, daß „die neue Welt Gottes“ (Offb 21,1 - 22,5) keine Utopie ist, sondern die reale (von Christus bereits unwiderruflich initiierte) Heilzukunft derer, die Christus und seiner Kirche die Treue bewahrt haben.

Religionspädagogische Materialien

Mit dem Problem eines gewalthaltigen Gottesbildes haben sich auch zwei religionspädagogische Zeitschriften beschäftigt:

„Katechetische Blätter“ 119, 1994, fragt „Gott – gewalttätig?“ Unter dieser Überschrift behandelt Silvia Schroer das Thema „Frauen und die Gewaltfrage im Ersten Testament“ (676-686). Erich Zenger beantwortet die Frage „Der Gott der Bibel – ein gewalttätiger Gott?“ (687-696). Raymund Schwager schreibt zunächst eine „Replik zu E. Zengers Beitrag“ (697) und behandelt dann „Biblische Texte als ‚Mischtexte‘“, in denen zwischen der Projektion menschlicher Aggression auf Gott und der Auffassung von Gott als Beistand der Opfer zu unterscheiden sei (698-703). Vor aktuellem politischen Hintergrund schreibt Thomas Nauerth über „Hebron – oder das Ärgernis eines friedlichen Gottesbildes“ (704f). Das Heft spitzt sein Thema dann noch auf den Bereich „Kreuz und Erlösung“ zu. Klaus Berger erläutert „Sühnetod und Höllenfeuer. Zwei unverstandene Aspekte des neutestamentlichen Gottesbildes“ (710-714). Unter der Überschrift „Trauerarbeit und Gewaltanschauung“ steuert Gotthard Fuchs „Eine theologische Notiz zum Wort vom Kreuz“ bei (715-720).

„rhs. Religionsunterricht an höheren Schulen“ stellt sich in Nr. 2/1994 die Frage „Die Bibel – ein gewalttätiges Buch?“ Über „Das Erste Testament und die Gewalt“ wird von Klaus Kiesow „Ein Orientierungsversuch in fünf Schritten“ angeboten (73-76). Zur Grundfrage des Heftes „Die Bibel – ein gewalttätig-inhumanes Buch?“ macht Rainer Dillmann „Anmerkungen zu Franz Buggles Buch ‚Denn sie wissen nicht, was sie glauben‘“ (77-87). Unter der Überschrift „Gewalt und Passion“ hält Gotthard Fuchs ein „Plädoyer für mehr Dramatik in Theologie und Kirche“ (88-93). Zu der Frage „Was soll man von einer Religion halten, deren Symbol ein Folterwerkzeug ist?“ werden vier Kreuzigungsdarstellungen aus der modernen Kunst vorgestellt (94-99), und Karl-Werner Peitzmann macht den Vorschlag, wie man „Alfred Hrdlickas ‚Kreuzigung‘ als Unterrichtsmedium in einem Christologiekurs“ einsetzen kann (100-106).

Wurden in Jerusalem die Särge Jesu und seiner Familie gefunden?

Das ZDF war etwas spät dran, als es am 10. Mai 1996 in seiner Kultursendung „Aspekte“ in Voraussicht auf den Himmelfahrtstag die Neuigkeit verkündete, in Jerusalem seien vielleicht die Särge Jesu und seiner Familie gefunden worden. Schon am Ostersonntag hatten Millionen Fernsehzuschauer in Großbritannien zur besten Sendezeit der BBC die angeblichen Särge gesehen. Eine Woche zuvor war der sensationelle Fund in der bedeutendsten englischen Wochenzeitung, der „Sunday Times“, auf der Frontseite angekündigt worden.¹ Am Anfang der Story steht der Journalist Chris Mann. Bei Arbeiten zu einem Fernsehfilm über das Thema Ostern stieß er auf ein neues Verzeichnis, das Personennamen enthält, die sich auf jüdischen Gebeinkästen der neutestamentlichen Zeit befinden.² Mann entdeckte darin auch den Namen „Jesus, Sohn des Josef“ (vgl. Lk 3,23) und hatte den Stoff für seine Sendung gefunden. Allerdings wurde schnell klar, wieweit die archäologischen Tatsachen reichen und wo das journalistische Wunschdenken beginnt.

Ein pharisäischer Bestattungsbrauch

Vor allem im 1. Jahrhundert v. Chr. und im 1. Jahrhundert n. Chr. bezeugten pharisäische Juden ihren festen Glauben an die zukünftige leibliche Auferstehung der Toten (Apg 23,8) auf eine besondere Weise.³ Nach etwa einem Jahr wurden die Gräber noch einmal geöffnet, die Gebeine der Verstorbenen gesammelt und in kleinen Kalksteinsärgen, sogenannten Ossuarien, ein zweites Mal bestattet. Die Kalksteinsärge von in der Regel weniger als einem Meter Länge tragen neben verschiedenen geometrischen Verzierungen oft auch die Namen der Bestatteten. Rund tausend Ossuarien mit Inschriften sind bisher im Heiligen Land gefunden worden. Ihr Onomasti-

kon liefert uns wichtige Aufschlüsse über Religion und Kultur der neutestamentlichen Zeit.⁴ So sind erstaunlicherweise ca. 70% der Sarginschriften in Jerusalem auf Griechisch abgefaßt. Das illustriert die Aussage der Apostelgeschichte (6,1; 9,29), daß zur Zeit Jesu und der Apostel in der Heiligen Stadt Juden (*Hellenistai*) wohnten, die vorwiegend oder sogar ausschließlich Griechisch sprachen.⁵ Sie besaßen mindestens ein Synagogengebäude, das durch die berühmte, 1914 entdeckte Theodosios-Inschrift (CIJ Nr. 1404) archäologisch bezeugt⁶ ist und vielleicht sogar in der Apostelgeschichte als „Synagoge der Libertiner“ (Apg 6,9) literarisch erwähnt wird.⁷

1980 entdeckte der israelische Archäologe Josef Gath im südlichen Jerusalemer Vorort Talpioth ein Grab mit insgesamt neun Ossuarien. Es war in früherer Zeit schon einmal geöffnet und ausgeraubt worden, aber auf sechs Kalksteinsärgen konnte man noch die Namen der Beigesetzten lesen. Fünf Namen sind in hebräischen Buchstaben geschrieben: Josef – Maria – Matthäus – (nicht völlig deutlich) Jesus, Sohn des Josef – Judas, Sohn des Jesus, dazu noch als sechster Name auf Griechisch ein zweites Mal Maria. Da der Ausgräber bald darauf starb, wurde der Fund nur kurz angezeigt,⁸ und die Ossuarien kamen in ein Magazin im Jerusalemer Stadtteil Romema.⁹ Dieses Außenmagazin gehört zum Rockefeller-Museum in Ost-Jerusalem, wo die israelische Altertümer-Behörde ihren Sitz hat. Soweit reichen die Tatsachen und es besteht keinerlei Grund, eine Fälschung anzunehmen. Die Interpretation des Fundes schien den BBC-Journalisten sonnenklar: Hier lagen die leiblichen Eltern Jesu und er selbst begraben. Den zweiten griechischen Namen Maria verband man mit Maria Magdalena und sah darin den Hinweis auf ein nicht nur spirituelles Verhältnis, wie es in jedem schlechteren Jesus-Buch thematisiert wird.¹⁰ Vollends be-

¹ R. Woods – R. Sval, *Mystery tomb may reveal the secrets of the death of Jesus*, *The Sunday Times* 8 (31.3.1996) 1-2.

² L.Y. Rahmani, *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel, Jerusalem* 1994.

³ Vgl. R. Riesner, *Begräbnis- und Trauerstätten*, in: H. Burkhardt u.a., *Das Große Bibellexikon I, Wuppertal – Gießen* 1990, 173-178.

⁴ Vgl. P. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs. An introductory survey of a millennium of Jewish funerary epigraphy (300 BCE - 700 CE)*, Kampen 1991.

⁵ Vgl. M. Hengel, *The „Hellenization“ of Judaea in the First Century after Christ*, London - Philadelphia 1989.

⁶ C. K. Barrett – C. J. Thornton, *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments (UTB 1591)*, Tübingen 1991, 61-62.

⁷ Vgl. R. Riesner, *Synagogues in Jerusalem*, in: R. Bauckham, *The Book of Acts in Its Palestinian Setting, Grand Rapids – Leicester* 1995, 179-211.

⁸ *Hadashot Arkheologyot* 76 (1981) 24-25 [Neuhebräisch].

⁹ L. Y. Rahmani, *A Catalogue of Jewish Ossuaries (Ann. 2)*, Nr. 701-709 (222-224 und Plate 101).

¹⁰ So zuletzt B. E. Thiering, *Jesus von Qumran. Sein Leben – neu geschrieben*, Gütersloh 1993. Vgl. dagegen O. Betz – R. Riesner, *Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen*, Gießen – Freiburg 1995, 121-138.

wiesen schien diese Annahme durch den Namen „Judas, Sohn des Jesus“. Nichts wäre es also mit den christlichen Überzeugungen von Jungfrauengeburt, Ehelosigkeit oder leiblicher Auferstehung Jesu.

Am wenigsten beeindruckt zeigten sich jene israelischen Archäologen, die nach ihrer Stellungnahme befragt wurden. Kaum jemand hat so viel für die Erforschung der jüdischen Ossuarien geleistet wie der aus Deutschland stammende Forscher Levi Yitzhak Rahmani.¹¹ Er nannte alle zu Jesus hergestellten Verbindungen des Fundes „absurd“, es handele sich einfach um die Grabstätte einer „netten jüdischen Familie“. Für Rahmani ist alles eine Frage der Statistik. Maria war damals der mit Abstand häufigste Frauenname, und so ist es auch kein Wunder, daß schon im Neuen Testament die Exegeten Mühe haben, die verschiedenen Trägerinnen des Namens auseinanderzuhalten.¹³ Josef war in neutestamentlicher Zeit nach Sim(e)on der zweithäufigste Männername. Es mag Christen erstaunen, aber auch Jesus (griechisch *iesous*, aramäisch *ieschu*) gehörte zu den gebräuchlichsten Namen. Von daher ist eine Kombination wie „Jesus, Sohn des Josef“ statistisch überhaupt nicht ungewöhnlich und in der Tat auch nicht zum ersten Mal in Jerusalem aufgetaucht. Im Januar 1931 hielt der jüdische Forscher Eliezer L. Sukenik, Vater des noch berühmteren Archäologen Yigael Yadin, einen Vortrag vor der Deutschen Archäologischen Gesellschaft zu Berlin.¹⁴ Darin besprach er auch ein Ossuar, das er um 1926 im Magazin des Rockefeller-Museums gefunden hatte, und das den Namen „Jesus, Sohn des Josef“ trug.¹⁵ Ein christlicher Spötter könnte sagen: Mit den Funden von Sukenik und Gath besitzen wir endlich den unwiderleglichen Beweis, daß Jesus gelebt hat, zweimal sogar! Wir können auch damit rechnen, noch

weitere Ossuarien mit dieser sozusagen alltäglichen Namenskombination zu finden.

In der Diskussion um die BBC-Sendung gab eine Kollegin von Rahmani ein interessantes Beispiel für die mögliche Gleichsetzung eines neutestamentlichen Namens mit dem einer Ossuarinschrift.¹⁶ 1942 fand Eliezer L. Sukenik im Kidrontal nicht weit von Gethsemane entfernt ein Ossuar mit der Inschrift „Alexander, Sohn des Simon von Kyrene“, das dann zwanzig Jahre später von Nahman Avigad veröffentlicht wurde.¹⁷ Wie wir gesehen haben, war Simon der häufigste jüdische Männername. Da die Zyrenaike eine große jüdische Diaspora besaß¹⁸ und zyrenische Juden offenbar in größeren Zahlen in Jerusalem ansässig waren (Apg 6,9), erlaubt die Namenskombination „Simon von Kyrene“ für sich genommen noch keine Identifizierung mit der neutestamentlichen Person. Aber das Markus-Evangelium, das hier die römische Gemeinde vor 70 im Blick haben dürfte (vgl. Röm 16,13),¹⁹ nennt „Simon von Kyrene, den Vater des Alexander und Rufus“ (Mk 15,21). Der bei Juden nicht sehr häufige Name Alexander in Verbindung mit dem näher bezeichneten Vatersnamen macht eine Verbindung des Ossuars mit dem urchristlichen Träger des Namens mindestens möglich.²⁰ Wie es scheint, ist das Kidrontal auch sonst ein Begräbnisort der frühen judenchristlichen Gemeinde von Jerusalem gewesen.²¹

Archäologische Sensationsmeldungen von vorgestern und heute

Die Sensationsmeldung der BBC löste ein weltweites Medienecho aus, wobei sich von Land zu Land interessante kulturelle Unterschiede beobachten ließen.²² In der englischen Presse kamen Anhänger

wie Kritiker des Christentums ausführlich zu Wort, wie es dem dortigen Sinn für fairplay entspricht. Die drei größten amerikanischen Nachrichtenmagazine behandelten in ihren Osternummern Jesus und seine Auferstehung als Hauptthema. „US News and Worldreport“ wie auch „Newsweek“ berichteten umfassend und ausgewogen, „Time Magazine“ sogar mit gewisser Sympathie für den traditionellen christlichen Glauben. Unter den deutschen Wochenzeitungen machte nur „Die Woche“ aus Hamburg die BBC-Meldung zur Titelgeschichte. „Ein christliches Dogma wankt. Mythos Auferstehung“ verkündete die Überschrift. Die Redakteurin Marion Rollin übernahm völlig kritiklos die Behauptungen ihrer BBC-Kollegen.²³ Nicht einmal die Bedenken, die im ersten Artikel der „Sunday Times“ geäußert worden waren, fanden auch nur die geringste Erwähnung. Nirgends konnte man das Bemühen spüren, sich auf eine seriöse Diskussion über die archäologischen Fragen einzulassen. Deutlich war nur die triumphierende Erleichterung, daß nach Entlarfung des zentralen christlichen Glaubenssatzes als Mythos sich nun auch niemand mehr um die ethischen Anschauungen des Vatikans scheeren müsse.

Dabei könnte die Presse im Blick auf voreilige archäologische Sensationsmeldungen gewarnt sein. Ohne Schuld von Professor Sukenik wurde sein Vortrag von 1931 zum Beweis hochstilisiert, daß der Sarg Jesu entdeckt worden sei. Schon bei der Diskussion des Referates hatte Adolf Deißmann, ein Bahnbrecher der neutestamentlichen Epigraphie,²⁴ auf die statistische Normalität der Namensverbindung „Jesus, Sohn des Josef“ hingewiesen.²⁵ Sukenik selbst hatte ausdrücklich betont: „Für irgendeine Identifikation fehlen uns jegliche Beweise“.²⁶ Es nützte alles nichts, viele Presseorgane wollten

einfach ihre Sensationsmeldung.²⁷ 1945 stand ein weiterer Fund von Sukenik im Blickpunkt der Weltpresse, diesmal nicht ohne sein Zutun. Sukenik hatte unter anderem eine ebenfalls in Talpioth aufgefundene Ossuarinschrift *Iesous Iou* als Anrufung Jesu und damit älteste archäologische Spur des Christentums gedeutet.²⁸ Bald wiesen aber andere Forscher darauf hin, daß es sich hier nur um eine verstümmelte Namensangabe handelt, nämlich *Iesous Iou[dou]* „Jesus, Sohn des Judas“.²⁹ Selbst wenn gelegentlich noch in populären Darstellungen die Annahme von Sukenik wiederholt wird,³⁰ hat sich die nichtchristliche Deutung in der Forschung durchgesetzt.³¹ Auch dieses Beispiel eines „Jesus, Sohn des Judas“ zeigt, wie sehr man die Namensstatistik in Rechnung stellen muß, bevor man gewagte Schlüsse zieht.

Ein paar Monate vor der BBC-Sensationsmeldung publizierte sogar die archäologisch sonst seriöse „Jerusalem Post“ eine voreilige Schlußfolgerung. 1995 fiel das jüdische Chanukka-Fest, das einige interessante Parallelen zu Weihnachten aufweist, fast mit dem christlichen Fest zusammen. Kurz vor Chanukka, bei dem man der Wiedereinweihung des Tempels unter Simon dem Makkabäer (2 Makk 1,18-2,18 vgl. Joh 10,22-23) gedenkt, elektrisierte eine Meldung die israelische Öffentlichkeit. Nahe ihrem Heimatort Modein (1 Makk 2,1), auf halbem Weg zwischen Tel Aviv und Jerusalem gelegen, sei die Grabstätte der Makkabäer-Brüder (1 Makk 13,25-30) ausgegraben worden.³² Auf einem Ossuar meinte man nämlich, ihren alten Familiennamen „Hasmon“ gefunden zu haben, den Josephus bezeugt (Ant XII 265). Die Wogen nationaler Begeisterung schlugen ebenso hoch wie die Erbitterung ultraorthodoxer Gruppen über eine angeblich erneute Entweihung jüdischer Gräber. Schon bald

¹¹ Mein herzlicher Dank gilt Dr. L. Yitzhak Rahmani dafür, daß ich während seiner Zeit als Kurator des Rockefeller-Museums auch Ossuarien in den Magazinen sehen durfte.
¹² Zitiert bei A. Rabinovich, *Bones of Jesus found? Perhaps, Jerusalem Post* [Home Edition] 4.4.1996, 5.
¹³ Vgl. M. Tautmann, *Maria*, in: M. Görg — B. Lang, *Neues Bibel-Lexikon*, Lfg. 10, Solothurn — Düsseldorf 1995, 713-718.
¹⁴ Jüdische Gräber Jerusalems um Christi Geburt, Jerusalem 1931. Vgl. auch den zusammenfassenden Bericht in: *Archäologischer Anzeiger* 46 (1931) 309-316.
¹⁵ J. A. Fitzmyer, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts*, Rom 1978, Nr. 106 (176, 233-34); L. Y. Rahmani, *A Catalogue of Jewish Ossuaries* (Anm. 2), Nr. 9 (77 und Plate 2).

¹⁶ *Tal Ham* (wohl Druckfehler für *Tal Ilan*) zitiert bei J. Bakewell, *The tomb that dare not speak its name*, *The Sunday Times* 8/Section 3 (31.3.1996) 3.
¹⁷ *A Depository of Inscribed Ossuaries in the Kidron Valley, Israel Exploration Journal* 12 (1962) 1-12.
¹⁸ Vgl. G. Lüderitz, *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika*, Wiesbaden 1983.
¹⁹ Vgl. M. Limbeck, *Markusevangelium*, in: M. Görg — B. Lang, *Neues Bibellexikon* (Anm. 13), 719-723.
²⁰ Vgl. auch G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, Stuttgart 1990, 358 (Abbildung).
²¹ Vgl. B. Bagatti — M. Piccirillo — A. Prodomo, *New Discoveries at the Tomb of Virgin Mary*, Jerusalem 1975.
²² Vgl. R. Riesner, *Jesus — Osterthema der Welt*, *Idea Spektrum* 15 (10.4.1996) 20-21.

²³ *Mythos Auferstehung*, *Die Woche* 15 (5.4.1996) 1.

²⁴ Bis heute unersetzlich ist A. Deißmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1923.

²⁵ *Archäologischer Anzeiger* 46 (1931) 316-317. Vgl. auch A. Deißmann, *Der Name Jesus*, in: G. K. A. Bell — A. Deißmann, *Mysterium Christi. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen*, Berlin 1931, 12-41.

²⁶ *Jüdische Gräber Jerusalems um Christi Geburt* (Anm. 14), 20.

²⁷ Die damalige Diskussion ist dokumentiert bei L. H. Vincent, *Épigraphie prétendue de N. S. Jésus-Christ*, *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Serie III, Rendiconti* 7 (1932) 215-239.

²⁸ *The Earliest Records of Christianity*, *American Journal of Archaeology* 51 (1947) 351-365.

²⁹ Vgl. I. Mancini, *L'archéologie judéo-chrétienne, Jerusalem 1977*, 17-22.
³⁰ So M. Green, *Es komme mir keiner mit Tatsachen*, *Neuhausen/Stuttgart* 1974, 29-30.

³¹ Vgl. J. P. Kane, *By no means „The earliest records of Christianity“ — with an emended reading of the Talpioth inscription Iesous Iou*, *Palestine Exploration Quarterly* 103 (1971) 103-108.

³² H. Shapiro, *First archaeological evidence of Maccabees*, *Jerusalem Post* [International Edition] 25.11.1995, 1.5.

wurde allerdings auf die Anomalie hingewiesen, daß die den Pharisäern ablehnend gegenüberstehenden Hasmonäer ausgerechnet einen neuen Bestattungsbrauch ihrer Gegner übernommen haben sollten.³³ In der Tat erwies sich die behauptete hebräische Lesung „Hasmon“ auf einem der Ossuarien bei näherer Prüfung als unhaltbar.³⁴

Archäologische Erkenntnisse und Probleme beim Begräbnis Jesu

Es ist keineswegs so, daß die Archäologie zu den Fragen um Kreuzigung und Auferstehung Jesu überhaupt nichts beizutragen hätte.³⁵ Die berühmte Nazareth-Inschrift, ein kaiserliches Edikt (des Claudius?) gegen Grabraub,³⁶ läßt sich zwar kaum direkt mit den Ereignissen um Jesu Grablegung verbinden.³⁷ Der Erlaß mit dem darin angedrohten Kapitalgerichtsverfahren wegen Störung der Totenruhe ist aber ein zeitgenössischer Hinweis darauf, welcher Gefahr sich die Nachfolger Jesu mit irgendwelchen Manipulationen an seinem Grab ausgesetzt hätten (vgl. Mt 27,62ff; 28,11ff). Ein Grab unbefugt zu leeren, konnte im schlimmsten Fall tödlich sein: „Wenn aber (einer) nicht (dementsprechend handelt), der soll nach meinem Willen wegen Grabschändung als Kapitalverbrecher abgeurteilt werden“. Leider findet die Nazareth-Inschrift, die in einer wenig repräsentativen Dachkammer der Französischen Nationalbibliothek ein Schattendasein fristet, gegenwärtig weniger in der seriösen Forschung Interesse³⁸ als in abstrusen Veröffentlichungen.³⁹

³³ Vgl. R. Riesner, *Neue archäologische Entdeckungen in Israel*, *Idea Spektrum* 48 (29.11.1995) 31.

³⁴ Modi'in Tomb not Hasmonae, *Jerusalem Post* [International Edition] 9.12.1995, 4.

³⁵ Neben dem Buch von G. Kroll (Anm. 20) vgl. auch W. Bühlmann, *Wie Jesus lebte, Luzern* – Stuttgart² 1989 und W. Bösen, *Der letzte Tag des Jesus von Nazareth. Was wirklich geschah?*, Freiburg 1994.

³⁶ C. K. Barrett – C. J. Thornton, *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments* (Anm. 6), 15–16.

³⁷ So u.a. S. Lösch, *Diatagma Kaisaros. Die Inschrift von Nazareth und das Neue Testament*, Freiburg 1936; E. Stauffer, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern 1957, III. Vgl. R. Riesner, *Nazareth-Inschrift*, in: H. Burkhardt u.a., *Das Große Bibellexikon II*, Wuppertal – Gießen² 1990, 1037.

³⁸ Vgl. R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*, Tübingen 1994, 92.

³⁹ G. Pfirrmann, *Die Nazareth-Tafel. Das letzte Geheimnis der Jünger*

Mit Recht große Aufmerksamkeit erweckte 1968 die Entdeckung von Skelettresten eines Gekreuzigten im nördlichen Jerusalemer Vorort Giv'at Hamivtar, die in einem Ossuar bestattet waren.⁴⁰ Manches archäologische und medizinische Detail der ersten Veröffentlichungen mußte berichtigt werden.⁴¹ Aber der durchnagelte Fersenknochen von Jochanan Ben Galgola führt uns besonders erschreckend die Torturen der Kreuzigung vor Augen,⁴² die Cicero die „grausamste und scheußlichste Todesstrafe“ nannte (In Verrem II 5,156). Dieser Fund zeigt auch, daß man zum Kreuz Verurteilte keineswegs automatisch in einem Massengrab verscharrt hat. Ein ehrenvolles jüdisches Begräbnis, wie es durch Josef von Arimatäa für Jesus erwirkt wurde (Mk 15,42–47), gewinnt von daher an Plausibilität. Man hätte später gewiß auch die Gebeine Jesu pietätvoll behandelt, wenn denn dazu noch Anlaß bestanden hätte.

Manchmal läßt sich die Presse dagegen Meldungen aus dem biblisch-archäologischen Bereich entgegen, bei denen sie im Interesse einer breiteren Öffentlichkeit nachhaken sollte. Im Auftrag des griechisch-orthodoxen Patriarchates untersuchten Georgios Lavas und Theodoros Mitropoulos den griechischen Teil des Golgatha-Felsens. Unter einer künstlichen, dem übrigen Felsen in der Farbe angepaßten Kalkschicht fanden sie eine Vertiefung und einen dazu passenden Steinring. Während andere den Fund mit dem von Kaisermutter Helena auf dem Golgatha-Felsen aufgestellten Votivkreuz verbinden,⁴³ stellten die griechischen Forscher einen direkten Bezug zur Kreuzigung Jesu her.⁴⁴ Das war

Jesu, München 1994.

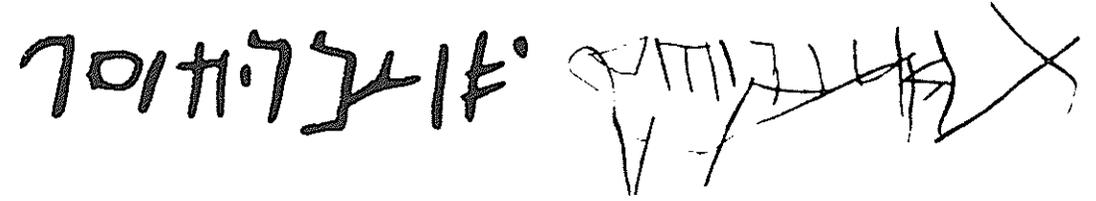
⁴⁰ V. Isaferis, *Jewish Tombs at and near Giv'at ha-Mivtar, Jerusalem, Israel Exploration Journal* 20 (1970) 18–32.

⁴¹ Vgl. H. W. Kühn, *Der Gekreuzigte von Giv'at ha-Mivtar. Bilanz einer Entdeckung*, in: C. Andresen – G. Klein, *Theologia crucis – signum crucis* (Festschrift für Erich Dinkler), Tübingen 1979, 303–334 und Tafeln 14–17 sowie auch E. Dinkler – von Schubert, *CTAYROC: Vom „Wort vom Kreuz“* (I Kor 1,18) zum Kreuz-Symbol, in: C. Moss – K. Kieffer, *Byzantine East, Latin West. Art-Historical Studies in Honour of Kurt Weitzmann*, Princeton 1995, 29–40.

⁴² Vgl. G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu* (Anm. 20), 360.

⁴³ E. Allata, *Nota, Terra Santa* 1/1993, 10.

⁴⁴ K. H. Fleckenstein, *Wurde die Stelle der Kreuzigung auf dem Golgatha gefunden?* [Interview mit dem Architekten Theodoros Mitropoulos], *Betendes Gottesvoik* 105 (1991) 3–5. Vgl. R. Riesner, *Neue Funde in Israel*, *BiKi* 46 (1991) 181–183; D. Pili, „Proprio qui“ *Lo crocifissero?*, *Terra Santa* 1/1993, 14–17.



Inschrift „Jeschua, Sohn des Josef“ auf einem Ossuar unbekannter Herkunft, das Eliezer L. Stukenik 1931 veröffentlichte (Abb. nach L. Y. Rahmani).

Schwer leserliche Inschrift „Jeschua, Sohn des Josef“, die 1980 im Jerusalemer Vorort Ost-Talpioth gefunden wurde (Abb. nach L. Y. Rahmani).

genauso sensationell wie ihre Behauptung, bei dem unter dem Golgatha-Felsen in der Adams-Kapelle sichtbaren Felsriß handele es sich tatsächlich um einen Erdbebenspalt (vgl. Mt 27,51–52).⁴⁵ Da Lavas und Mitropoulos ihr für den XII. Internationalen Kongreß für Christliche Archäologie in Bonn 1991 angekündigtes Referat nicht hielten und auch andere Veröffentlichungen bisher fehlen, ist eine endgültige Beurteilung ihrer Behauptungen leider nicht möglich.

Man kann nur hoffen, daß die neuen photographischen Untersuchungen des traditionellen Grabes Jesu unter der mächtigen, jetzt renovierten Kuppel der Jerusalemer Grabeskirche, das öffentliche Interesse erhalten, welches sie verdienen.⁴⁶ Die Forschungen von Professor Martin Biddle⁴⁷ aus Oxford könnten den Indizien für Alter und Echtheit der unter der Grabeskirche verehrten Stätten weitere hinzufügen.⁴⁸ Vielleicht würde dann auch ein bekanntes deutsches Nachrichtenmagazin nicht mehr so undifferenziert schreiben: Die Christen „verehren in Trier einen Rock, den Jesus nie trug, in Turin ein Grabtuch, in das er nie eingehüllt war, auf der Via Appia in Rom einen Fußabdruck jenes Jesus,

der Palästina nie verlassen hat, und in Jerusalem ein Grab, in dem er nie gelegen hat“.⁴⁹

Mancher wird kritisch fragen, ob man im Zusammenhang mit der neutestamentlichen Botschaft von der Auferstehung Jesu überhaupt historische und gar auch noch archäologische Fragen diskutieren soll. Es gibt aber zu denken, daß die meisten theologischen Interpretationen die Öffentlichkeit kalt lassen, während das leere Grab Jesu weiterhin die Gemüter erhitzt. Im Blick auf die angeblich in Jerusalem gefundenen Särge Jesu und seiner Familie kann man jedenfalls das Schlußwort getrost dem Archäologie-Korrespondenten von Israels international angesehenster Tageszeitung, der „Jerusalem Post“, überlassen. Abraham Rabinovich schrieb: „Was Jesus anbelangt, so haben Christen trotz der BBC keinen Grund, nicht fest bei ihrem Glauben zu bleiben, daß sein Begräbnis nur von begrenzter Dauer war“.⁵⁰

Dr. theol. habil. Rainer Riesner lehrt Neues Testament an der Evangelisch-theologischen Fakultät Tübingen.

⁴⁵ G. Lavas – T. Mitropoulos, *Ho Phrikos Golgothas, Nea Sion* 83 (1988) 315–346.

⁴⁶ Vgl. R. Riesner, *Auferstehung, Archäologie und Religionsgeschichte*, *Theologische Beiträge* 25 (1994) 319–326.

⁴⁷ *The Tomb of Christ. Sources, Methods, and a New Approach*, in: K. Painter, *Churches Built in Ancient Times*, London 1994, 73–147. Eine aktualisierte deutsche Übersetzung soll Anfang 1997 in der Reihe „Studien zur Biblischen Archäologie und Zeitgeschichte“ erscheinen.

⁴⁸ Vgl. gegen S. Gibson – J. E. Taylor, *Beneath the Church of the Holy Sepulchre Jerusalem*, London 1944, R. Riesner, *Golgotha und die Archäologie*, *BiKi* 40 (1985) 21–20; H. Geva, *Church of the Holy Sepulchre*, in: E. Stern, *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land II*, New York 1993, 779–781.

⁴⁹ *Der Spiegel* 22 (27.5.1996) 67.

⁵⁰ *Jerusalem Post* (wie Anm. 12).

Biblische Bücherschau

Manfred Görg Der un-heile Gott

Die Bibel im Bann der Gewalt, Patmos Verlag Düsseldorf 1995, 192 S., geb., DM 29,80.

„Bei der Interpretation der Erzählung müssen wir uns vor jeder Schönfärberei hüten“ (118). Diese auf Isaaks Opferung bezogene Mahnung Manfred Görgs könnte als Motto über dem ganzen Buch des Münchener Alttestamentlers stehen. Görg liefert zunächst eine schonungslose Bestandsaufnahme von Texten der Bibel, die Gewalt religiös zu rechtfertigen scheinen. So trägt er „Fallbeispiele aus Josua und Richter“ zusammen.

Danach untersucht Görg die Schöpfungstexte der Genesis, aus Jesaja und den Psalmen und kommt zum Ergebnis, daß das Alte Testament — im Gegensatz zu Mythen des Alten Orients — die Schöpfung nicht aus einem Urkampf Gottes mit dem Chaos hervorgehen läßt. Israel habe aber Vorbilder aus der Umwelt aufgenommen, um Jahwe als Sieger über die lebensfeindlichen Mächte darzustellen.

Zwei weitere Kapitel ordnen biblische Texte nach den Gesichtspunkten „Gott läßt töten“ und „Gott tötet selbst“. Das erste der beiden Kapitel behandelt Stoffe wie Kain und Abel, die Sintfluterzählungen, Isaaks Opferung und Jakobs Kampf mit Gott. Unter dem zweiten Aspekt bespricht Görg etwa das Schlagen der Erstgeburt und den Untergang der Ägypter beim Exodus, die Eroberung des gelobten Landes unter Josuas Führung und die Hiobserzählung.

Görg nimmt konsequent die Bildsprache der Erzählungen ernst. Daraus gewinnt er die Einsicht: Was uns abstößt, daß nämlich Gott gewalttätiges Handeln zugeschrieben wird, solle Gott nicht terroristische Akte unterstellen, sondern sei bildliche Darstellung der Souveränität Gottes.

Zum anderen deutet Görg die Erzählungen von den gesellschaftlichen, politischen und religiösen Verhältnissen ihrer Entstehungszeit her. Viele Texte sagen, so zeigt Görg, mehr über die Zeit, in der sie verfaßt wurden, als über die Zeit, von der sie vordergründig erzählen.

So entschlüsselt Görg in der Erzählung vom Sündenfall Eva und die Schlange als Symbolfiguren für die ägyptische Frau des Königs Salomo und den von ihr in Jerusalem praktizierten Kult der Schlangengöttin. Ihn kritisiere der Verfasser der Sündenfallgeschichte. Gerade die Texte der ersten Genesis-Kapitel gehen in Görgs Auslegung ihrer vermeintlich überzeitlichen Pauschalaussagen verlustig und gewinnen eine ungeheure Tiefenschärfe, weil in ihnen Menschen in konkreter Situation um den Glauben ringen.

Görg enthält sich jeder glatten Lösung der Gewaltproblematik. Er beläßt es bei der Auskunft, im Glauben seien die nicht auf einen Nenner zu bringenden widersprüchlichen Erfahrungen auszuhalten, daß Gott von Menschen nicht nur als liebend und mitfühlend, sondern ebenso als rätselhaft, bedrohlich, gewalttätig angreifend erlebt wird.

Das Buch ist allgemeinverständlich geschrieben und geht sein Thema nicht akademisch an, sondern von den Schwierigkeiten her, die Bibel Leser heute empfinden. Die Antworten sind — nicht trotzdem, sondern gerade deshalb — wissenschaftlich sachkundig und intellektuell redlich. Allen, die sich dem Problem biblischer Gewalttexte — vielleicht erstmals — nähern wollen, sei Görgs Buch empfohlen.

Klaus-Stefan Krieger

Klaus Berger

Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?

Quell Verlag Stuttgart 1996, 244 S., kt., DM 29,80

Die Frage, wie es in einer von einem guten und gerechten Gott geschaffenen Welt Böses geben kann, gehört seit der Zeit der Aufklärung zu den Standardthemen theologischen und philosophischen Nachdenkens. Der Heidelberger Neutestamentler Klaus Berger beantwortet das Theodizee-Problem zunächst mit einer Kritik an seinen gedanklichen Voraussetzungen. Unheil und Unrecht stellen den Glauben deshalb infrage, weil neuzeitliches Denken Gott als Prinzip verstehe, als den schlechthin Guten oder die Liebe. Die Bibel dagegen betrachte Gott als Person, sein Verhältnis zu (den) Menschen als lebendige Beziehung. Daher gestehe sie Gott zu, daß er eigenwillig und unberechenbar sei.

Berger stellt ferner die These auf, die Bibel sage nirgends, daß Gott das Böse erschaffen habe. Den Schöpfungstexten zufolge habe Gott Ordnung ins Chaos gebracht und die lebensbedrohenden Mächte zurückgedrängt. Gottes Kampf mit ihnen gehe weiter, und daher, so Berger, gebe es bis heute Leid und Unheil in der Welt. „Erschaffen bedeutet, daß Gott die lebensbedrohenden Mächte am Ende eindämmt. Er hat sie nicht geschaffen, aber er wird sie vernichten“ (46). „Gottes Reich ist nichts anderes, als daß die Menschen die Ordnung des Schöpfers und Gesetzgebers verwirklichen“ (43). „Die Schöpfung ist gut, insofern sie Gottes Reich beginnen läßt als Ordnung und als Unterscheidung“ (44). Ein wichtiger Etappensieg sei die Überwindung des Todes in der Auferweckung Jesu. Insgesamt aber sei die Schöpfung bislang „noch nicht fertig“, daher „kann man sie auch gar nicht abschließend beurteilen“ (44).

Bei dieser Darstellung wäre die Rückfrage zu stellen, ob Berger nicht, wiewohl er geschlossene Weltbilder etwa aus der Philosophie ablehnt, seinerseits aus biblischen Versatzstücken einen künstlichen Mythos systematisiert. Daß „die Bibel (...) an keiner Stelle“ von einer Schöpfung aus Nichts rede (40), kann Berger nur sagen, weil er als Protestant 2 Makk nicht zum Alten Testament zählt.

Die — unbeantwortbare — Frage „Warum trifft es gerade mich?“ will Berger umwandeln in die Frage „Wozu trifft es mich?“ Denn Berger vertritt in seinem Buch vehement die Position, daß Leid einen Sinn habe: Leiden „spielen die Rolle von Signallämpchen, die (...) immer wieder darauf hinweisen, daß Entscheidendes nicht in Ordnung ist“ (121). Das Leid anderer Menschen sei für die übrigen eine Warnung, sich selbst nicht zu verfehlen und nicht in Gottferne zu enden, sprich nicht das ewige Heil zu verspielen. Den Nichtchristen solle Leid dazu anstacheln, seinen Halt im Gott der Bibel zu suchen. Für den Gläubigen sei das Leid Herausforderung, sich noch fester auf Gott zu verlassen. Das gelte auch angesichts des Todes, der für die Bibel nur ein „Vorletztes“ sei, wenn es um Heil und Unheil des Menschen gehe.

Das Buch hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Der Versuch, die altbekannten Fragen durch Umformulierung einer Beantwortung zuzuführen, wirkt zunächst bestechend. Die Kritik an einem statischen, auch bei vielen Christen eher deistisch anmutenden Gottesbild ist sicher berechtigt. Man vermißt freilich die kritische Rückfrage des Autors an seine eigenen Thesen: Ist das Insistieren auf dem Wozu des Leids möglicherweise nicht doch eine besonders raffinierte Verharmlosung? Das Buch bleibt hier abstrakt. Zu klären wäre gewesen, ob Leidende ihre Situation tatsächlich so deuten (können), wie Berger es versucht. Zumal manche Auskunft nicht befriedigt, etwa wenn die Trostlosigkeit des Leids mit der zu Meditationszwecken selbstgewählten Wüstenerfahrungen der Askese verglichen wird (21). Und wenn fremdes Leid als „warnender Hinweis“ (102) für die Versicherten gilt, wird dann das Leid nicht doch instrumentalisiert, und klingt das nicht doch zynisch gegenüber den Opfern?

Klaus-Stefan Krieger

Walter Dietrich / Christian Link

Die dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt
Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn 1995, 240 S.,
kt., DM 38,00.

Die evangelischen Theologen Walter Dietrich und Christian Link, der eine Alttestamentler, der andere Systematiker, haben gemeinsam ein Buch zu irritierenden

Aspekten des jüdisch-christlichen Gottesbildes vorgelegt. Es besticht durch Detailfülle und Kenntnisreichtum, vor allem aber dadurch, daß Wiedergabe biblischer Aussagen und systematische Reflexion nicht wie Blöcke nebeneinander stehen, sondern miteinander verwoben sind.

In einem ersten Teil behandelt das Buch unter dem Stichwort „Willkür“ Erwählung, Verwerfung und Verstockung. Dabei arbeiten die Autoren heraus, daß im biblischen Glauben Erwählung keine simple Bevorzugung meint, vielmehr stets eine universale Zielrichtung beinhaltet: Über die Erwählung Israels und die — nur im Anschluß an sie recht zu verstehende — Erwählung des Gottesvolkes der Christen will sich der Gott der Bibel allen Menschen zuwenden. Verstockung deuten Dietrich und Link als die „Möglichkeit, daß Menschen (...) sich dem ihnen zugemuteten Weg der Erwählung und damit der um sie werbenden Liebe Gottes verweigern“ (75).

Der zweite Teil geht der Frage nach: „Ist Gott ein Gewalttäter?“ (so die Überschrift des Impuls-Kapitels). Die Autoren behandeln in vier Durchgängen den eifernden, den rächenden, den zürnenden und richtenden und den militanten Gott. Bemerkenswert ist, daß die Erhebung des biblischen Befundes stets fruchtbar gemacht wird für die Erörterung aktueller Fragestellungen, etwa die Problematik religiöser Absolutheitsansprüche in einer faktisch multikulturellen Gesellschaft oder die Herausforderung, die Unterdrückung und oft massenmörderische Diktaturen für ein christlich motiviertes Gewaltlosigkeitsideal darstellen. Besonders lesenswert sind die Überlegungen in dem Kapitel „Der Glaube an Gott und die Toleranz“: Dietrich und Link lösen das monotheistische Bekenntnis zum einen Gott aus einem abstrakt religionsphilosophischen Kontext und stellen es — angeregt durch Ps 82 — in soziale und politische Zusammenhänge: „Die Welt ist voll von Göttern; leugnen kann man sie nicht. Aber es gibt ein Kriterium, an dem man sie messen kann: Gerechtigkeit und Recht sollen sie für (...) die unter die Räder Gekommenen schaffen. (...) An diesem Auftrag aber scheitern sie“ (112). Als moderne Umsetzung dieser Überzeugung nennen die Autoren die Barmer Erklärung der Bekennenden Kirche im Dritten Reich.

Als zwei kleinere Schwächen des ansonsten empfehlenswerten Buchs sind zu nennen: Die Autoren beschränken sich in ihren kirchen- und theologiegeschichtlichen Bezügen — m. E. zu sehr — auf den Protestantismus. Die gedrängte, die Seiten ausnützende Textgestaltung animiert nicht unbedingt zur Lektüre; ein mehr aufgelockertes Lay-out hätte gutgetan.

Die Autoren kündigen im Vorwort ein weiteres Buch an, das sich mit der Frage nach Allmacht und Ohnmacht Gottes beschäftigen soll. Man darf gespannt sein.

Klaus-Stefan Krieger

In „Bibel und Kirche“ bereits besprochene Literatur zum Thema

Franz Buggle: Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann, Rowohlt Verlag Reinbek 1992, in: *Bibel und Kirche* 1/1993, S. 49f.

Erich Zenger: Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Herder Verlag Freiburg-Basel-Wien 1994, in: *Bibel und Kirche* 3/1995, S. 187.

René Girard: Das Heilige und die Gewalt, Benziger Verlag Zürich 1987, in: *Bibel und Kirche* 4/1991, S. 196 f.

Bibelwerkshefte mit verwandten Themen:

Bibel und Kirche 4/1991: Das dunkle Angesicht Gottes

Bibel und Kirche 3/1994: Opfer und Sühne

Bibel heute 95, 3/1988: Jahwe ein Kriegsheld?

Jahrbuch für Biblische Theologie 9

Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1994, 386 S., Pb., DM 78,00.

Das diesjährige Jahrbuch befaßt sich mit dem Thema „Sünde und Gericht“. Es setzt ein mit einem Beitrag der Amerikanerin Ph. A. Bird zu „Genesis 3 in der gegenwärtigen biblischen Forschung“ (3-24). Sie urteilt mit Recht, daß die zweistufige Schöpfung von Mann und Frau durch die Verbindung von Themen in der größeren Erzähleinheit zustande gekommen ist und keine ontologische Bedeutung hat (11). Die Strafwoorte von Gen 3,14ff setzen eine patriarchale Gesellschaftsordnung voraus. Diese „wird aber als Folge und Zeichen der Sünde verstanden, hervorgerufen durch menschliches Handeln, das Gottes ursprüngliches Ziel mit der Schöpfung änderte“ (21f).

E. Otto, „Vom Rechtsbruch zur Sünde. Priesterliche Interpretationen des Rechts“ (25-52), erklärt: „Werden in priesterlicher Theologie immer mehr Rechtsnormen immer weiterer Bereiche des Alltagslebens unter den Gotteswillen gestellt, so mußte der Bruch dieser Normen nicht nur als Rechtsbruch, sondern als Verletzung des Gotteswillens, als Sünde, verstanden werden“ (51).

B. Janowski, „JHWH der Richter — ein rettender Gott. Psalm 7 und das Motiv des Gottesgerichts“ (53-85) stellt fest, daß die im Motiv des barmherzigen Gottes vorliegen-

de *Verbindung von Recht und Erbarmen* ein für die biblische Theologiegeschichte und ihren Gottesbegriff zentrales Ereignis ist (80). Dem christlichen Vorbehalt gegenüber den Feindpsalmen wird entgegengetreten, „daß der Schrei nach Gerechtigkeit in einer Welt voll Ungerechtigkeit die einzige Möglichkeit des Beters ist, die *unfaßliche Evidenz des Bösen* zu begreifen — und an JHWHs Gerechtigkeit appellierend zu bewältigen. (...) Der Verzicht auf Vergeltung und die Hoffnung auf Gott verhindern, daß der Schrei nach Gerechtigkeit in den Mechanismus der Rache umschlägt und die Möglichkeit, sich die Wiederherstellung der eigenen Integrität selbst zu beschaffen, in greifbare Nähe rückt“ (84f).

J. von Soosten, „Die ‚Erfindung‘ der Sünde. Soziologische und semantische Aspekte zu der Rede von der Sünde im alttestamentlichen Sprachgebrauch“ (87-110) gelangt zu folgender Definition: „Mit dem Begriff der Sünde wird ein Geschehen namhaft, das sich im Raum des Sozialen auf eine *Störung* im Ausgleich von sozialen Differenzen bezieht und so Prozesse der *Desintegration* verstärkt“ (93f). šēdāqāh „Gemeinschaftstreue“ hingegen „ist das Prinzip der sozialen Balance und steht solchermaßen der Energie und Wirklichkeit der Zerstreuung (Sünde) entgegen“ (105). Für wichtig halte ich dieses Urteil: „Die Rede von der Sünde ist nicht ein Instrument der Repression, sondern sie steht in erster Instanz im Dienst von Vollzügen der Versöhnung um des Menschen in seiner Sünde willen. Insofern sind die Begriffe für Sünde von eminent *soteriologischer* Qualität“ (108).

Gegenüber P. Sacchi, „Die Macht der Sünde in der Apokalyptik“ (111-124) sind einige kritische Anfragen angebracht: Die Bestimmung des hebr. tēšūqāh „Verlangen“ als „Geschlechtstrieb“ (so 113 zu Gen 4,7!) ist vom spärlichen Material (nur drei Belege) nicht gedeckt. Für absurd halte ich folgende These: „Die Einladung zur Buße bedeutet lediglich, daß die Strafe nahe und notwendig ist, gerade weil der Mensch, der gewohnt ist, das Böse zu tun, das Gute nicht tun wird“ (115). Die Einladung zur Buße setzt doch zumindest die Möglichkeit der Umkehr voraus! Zu den henochischen Schriften, zum Essenismus und zu 4 Esr urteilt S., daß die Sünde als schreckliche Macht erscheint, die gleichzeitig innerhalb und außerhalb des Menschen ist. Im Buch der Jubiläen „hat das Böse sogar ein eigenes Antriebszentrum, ein eigenes Reich, an dessen Spitze ein geistiges und Böses wirkendes Wesen steht, frei und voll Macht, das wir als ‚Teufel‘ bezeichnen können“ (123f).

Der Rezensent fühlt auch Unbehagen hinsichtlich des Beitrages von O. Hofius, „Jesu Zuspruch der Sündenverge-

bung. Exegetische Erwägungen zu Mk 2,5b“ (125-143). Gegenüber der Mehrheitsmeinung, daß es sich in Mk 2,5b um ein Passivum divinum handelt, meint H.: „Sowohl der Vorwurf der Gotteslästerung wie auch der ihn begründende Hinweis auf das Privileg Gottes sind im Duktus unserer Erzählung nur dann sinnvoll, wenn der Erzähler das Vergebungswort V. 5b als einen von Jesus selbst in eigener Autorität gewährten Freispruch verstanden wissen will“ (127). „Die Aussageintention (...) läge also darin, die Seins- und Handlungseinheit Jesu mit Gott, die Epiphanie Gottes in Jesus und den Anbruch des neuen Äons im Wirken Jesu aufzuzeigen“ (135). Die Argumentation erscheint mir häufig nicht stringent, was vor allem für die S. 137-139 angeführten Belege gilt. Von den christologischen Konsequenzen her, die S. 143 gezogen werden, hat man den Eindruck, daß ein ausgeprägt christologisches Interesse die Exegese des Textes geleitet hat.

Beeindruckend ist der Beitrag des Kölner Judaisten *J. Maier*, „Sühne und Vergebung in der jüdischen Liturgie“ (145-171). Wichtig ist die Feststellung: „In jedem Fall wird Gottes Monopol der Vergebung unterstrichen.“ Nirgends wird der Anspruch erhoben, „daß die Werke des Frommen Sühne wirken und zur Vergebung führen“ (171).

Die übrigen Beiträge zur Systematischen und Praktischen Theologie seien nur kurz vorgestellt. *J. Chr. Janowski*, „Eschatologischer Dualismus? Erwägungen zum ‚doppelten Ausgang‘ des jüngsten Gerichts“ (175-218) plädiert — gegenüber dem Slogan „Hoffnung — ja, Lehre — nein“ — dafür, daß eine Allerlösung *gelehrt* werden darf (217) — ein sprachlich und sachlich höchst problematischer Aufsatz. *M. Beintker*, „Schuld und Verstrickung in der Neuzeit“ (219-234), bietet eine scharfsinnige, vom Evangelium her motivierte Analyse der aktuellen Schuld Diskussion in Deutschland nach der Wende.

O. Fuchs, „In der Sünde auf dem Weg der Gnade“ (235-259) kommt u. a. zu der für eine interkulturelle Theologie bedeutsamen Aussage, „daß Gott auch für die, die nicht den christlichen Glauben haben, Geschenke eines *Glaubens* bereit hält, in denen auch sie im Aggregatzustand ihrer eigenen Kulturen und Religionen etwas von den inhaltlichen Prozessen der Rechtfertigung erfahren und von daher zur Gerechtigkeit und Barmherzigkeit getrieben werden“ (250). *L. Scherzberg*, „Sünde und Gnade in der Feministischen Theologie“ (261-283) bringt einen informativen Einblick in die aktuelle Diskussion.

G. Kittel, „Die biblische Rede vom Sühnopfer Christi und ihre unsere Wirklichkeit erschließende Kraft. Eine didaktische Reflexion“ (285-313) urteilt — und man kann

dem nur zustimmen —, daß es nicht darum gehen kann, „neue Metaphern und Sprachbilder zu erfinden, um sie an die Stelle der biblischen Worte zu setzen. Wir müssen vielmehr ganz neu lernen, die biblische Sprache und ihre Bilder mit unseren heutigen Welt- und Lebenserfahrungen zu verbinden“ (311). *W. Müller*, „Du bist mein geliebter Sohn, meine geliebte Tochter“ (315-328) sieht die Aufgabe einer seelsorgerlichen Beratung darin, den Ratsuchenden erfahren zu lassen, „daß Gott ihn *bedingungslos* liebt, auch dann, wenn er unvollkommen ist, auch dann, wenn er Fehler macht“ (328).

Ratlos stehe ich vor dem Beitrag von *F. Neugebauer*, „Die biblische Rede von der Schuld. Hilfe in den Wirrnissen unserer Tage“ (329-345), der sich u. a. im Hinblick auf Mk 2,5 zu der Banalität versteigt, daß die Wiederherstellung der vollen Beweglichkeit des Gelähmten die Spielräume des Schuldigwerdens erheblich erweitere (344).

Der Band wird abgeschlossen durch zwei Rezensionen: *U. Mauser*, „Eine existentielle Interpretation der biblischen Theologie des Neuen Testaments“ (349-358), eine kritische Stellungnahme zu H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1-2, Göttingen 1990/1993, und *R. Rendtorff*, Rezension Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible* (359-369).

Franz Josef Stendebach

Klaus Berger Wer war Jesus wirklich?

Quell-Verlag Stuttgart 1995, 232 S., kt., DM 29,80.

Seit dem epochalen Jesus-Buch G. Bornkamms, das 1956 erstmals und seither in vielen Auflagen erschien, ist die Jesusliteratur nicht zur Ruhe gekommen. Die Annäherungen an die Person Jesu tragen ihren je eigenen Charakter. Objektivierend historische sozialgeschichtliche oder religionshistorische Fragestellungen haben in den letzten 40 Jahren manchen Erkenntnisfortschritt gebracht. Maßgeblich blieb dabei die grundlegende Einsicht, daß in der Frage nach Jesus grundsätzlich zu unterscheiden sei zwischen dem historischen Jesus und dem nachösterlich verkündigten Christus. Dieser Ausgangspunkt hat sich deshalb als sachgemäß erwiesen, weil das Wissen um die historische Voraussetzung der Jesuspredigt die Rezeption der Jesusbotschaft im sich bildenden Urchristentum dieses besser verstehen lehrt und damit auch die Wirkungsgeschichte Jesu verdeutlicht.

Berger geht in seinem Buch andere Wege. Er gibt die eben skizzierte Unterscheidung auf, weil „eine säuberliche Trennung zwischen Jesus und seinem Vollmachtsanspruch

vor Ostern und der christologischen Dogmatik nach Ostern nicht möglich ist“ (16). Daß B. der Unterschied von „echten“ und „unechten“ Jesusworten/-taten der Pseudowissenschaftlichkeit zeih, liegt allerdings außerhalb des Bereiches der Diskussionsfähigkeit, zumal wenn dieses Verdikt mit dem Verdacht garniert wird, bei dieser historischen Unterscheidung komme „immer nur das heraus, was man sich ohnehin schon unter Jesus vorstellte“ (16).

Obwohl B. also ausdrücklich die Frage nach dem „historischen Jesus“ ablehnt, sondern für „seinen“ Jesus das Gesamtzeugnis des NT und sogar die späteren außerkanonischen Quellen zugrundelegt, führt er im 1. Kapitel „Zugänge“ (9-41) in „historische“ Eckdaten, die kaum ohne historische Rückfrage gewonnen sind, in das Wirken Jesu ein.

Das 2. Kapitel „Jesus als Mensch“ (42-120) behandelt so zentrale Themen wie das Verhältnis Jesu zu Johannes d.T., seine Gottesreichverkündigung, sein Verhältnis zum Gesetz und sein Auftreten als Weisheitslehrer.

Zwei Aspekte sind hier hervorzuheben: B. bindet Jesus fest in das zeitgenössische Judentum ein. Das hat die Jesusliteratur über Jahrzehnte übersehen bzw. verdrängt. Da B.s Zuordnung Jesu zum Judentum seiner Zeit konzeptionell wichtig für den Gesamtentwurf ist, hätte er hier noch eingehender der Frage nach dem Verhältnis der Verwurzelung Jesu im Judentum und seiner kritischen Stellung zur religiösen Praxis seiner Zeit nachgehen können. Wenn der Autor im Zusammenhang mit der Geltung des Gesetzes die „Autoritätsfrage“ (Mose oder Jesus) relativiert, dann aber fortfährt: „Das Gesetz gilt sowieso, aber das reicht nicht. Und so betreffen die Sätze, die mit ‚Ich aber sage euch...‘ beginnen, gar nicht mehr das Gesetz, sondern die davon durchaus verschiedene ‚bessere Gerechtigkeit‘“ (84), dann ist doch erst die Frage nach einer Verhältnisbestimmung von Gesetz und Gerechtigkeit gestellt. Daß Jesus von der Gesetzeserfüllung nicht grundsätzlich dispensiert hat, ist zwar richtig, erspart dem Nazarener aber keineswegs den Konflikt mit der religiösen Hierarchie seiner Zeit.

Ein zweiter Schwerpunkt ist hier zu nennen: Der Abschnitt „Der Weisheitslehrer“ (91-117) ist — überspitzt gesagt — eine „antisozialgeschichtliche“ Lesart des Wirkens Jesu. Es ist sicher richtig, daß die Jesusbotschaft keine „Versorgung mit Heil“ sein will, aber daß der Prophet aus Nazareth seine Adressaten für die Mechanismen des Lebenskampfes mit dem ihm eigenen Gesetz zugestüst hätte, scheint mir doch etwas einseitig zu sein. Gewiß ist Demutshaltung für Jesus kein Selbstzweck, aber die von Jesus propagierte Umwertung der landläufigen Werte ist

noch lange nicht zu verwechseln mit dem Mißverständnis der Religion als „Kuschelecke“ (vgl. 98).

Daß Jesus ins zeitgenössische Judentum eingebunden ist, betont B. schlüssig auch im 3. Kapitel „Jesus als Gott“ (121-150). Die Interpretation der Gottessohn-Aussagen der Evangelien im Rahmen des jüdischen Kontextes sind erhellend (125-128), doch böte gerade hier die eingangs berührte Unterscheidung von historischem Jesus und nachösterlich verkündigtem Christus die Möglichkeit zu einem sachkritischen Reflexionsprozeß der Traditionsbildung.

Im 4. Kapitel „Der Jesus der außerbiblischen Evangelien“ (151-169) bezieht der Autor die außerkanonische Literatur in sein Jesus-Porträt mit ein. Ob mit dieser Literatur die „Wirklichkeit“ Jesu über das Bild des NT hinaus präzisiert werden kann, ist momentan noch schwer zu beantworten. Das Ergebnis des Kapitels stimmt eher skeptisch.

In der Frage der Sühnetoddeutung (5. Kapitel „Jesus in Jerusalem“, S. 170-222, das auch das Auferstehungszeugnis einschließt) ist B. zurückhaltend, allerdings nicht als Ergebnis einer historischen Zuordnung von Heilsverkündigung und Heilsanspruch des irdischen Jesus zu seinem Todesgeschick, sondern mit Hilfe einer doch recht gewaltsam anmutenden Interpretation von Mk 10,45 (vgl. 196: „Er [Jesus] war gerecht anstelle unserer Ungerechtigkeit, gehorsam anstelle unseres Ungehorsams...“) und den Abendmahlstexten. Aus dem letzten Mahl lasse sich keine Todesdeutung ablesen, selbst Mt 26,28 sei nicht notwendig auf den Tod Jesu zu deuten (vgl. 190), der Abendmahlsbund sei einfach die Bruderschaft Jesu mit seinen Jüngern (188f.), die Evangelienberichte seien „eher rückwärts auf das ganze bis dahin abgelaufene Leben zu deuten als nur vorwärts auf seinen Tod hin“ (191). Liegt das Gewicht aber nicht doch eindeutig auf dem Tod Jesu (vgl. den eschatologischen Ausblick Mt 14,25 parr)?

Weil B. den Anspruch Jesu auf Repräsentanz der Basileia eigenartig relativiert (vgl. 71f.), besteht für ihn das oben angesprochene Problem der Spannung zwischen dem Heilsanspruch des irdischen Jesus und seinem schmachvollen Ende nicht, kann es auch nicht, ja, das Ärgernis des Kreuzes wird damit letztlich entschärft. Ob dann noch der „wirkliche“ Jesus in den Blick kommt, sei dahingestellt.

Ziehen wir ein Fazit: B. fordert den Abschied von einer einlinigen Jesusdarstellung, die ein breites Spektrum von Jesusworten nicht zulasse. Ob der Autor diesem selbstgesetzten Anspruch gerecht wird, wage ich doch zu bezweifeln. Gewiß aber reizt das Buch zur Auseinandersetzung mit jenem Mann, „der alle Schemen sprengt“

(E. Schweizer), aber auch mit der Jesusliteratur der letzten 20 Jahre.

Rudolf Hoppe

Gerd Lüdemann

Ketzer

Die andere Seite des frühen Christentums, Radius-Verlag Stuttgart 1995, 320 S., geb., DM 68,00.

Gerd Lüdemann, der Göttinger Neutestamentler, der bereits 1994 mit seinem Buch über „Die Auferstehung Jesu“ für öffentliche Aufregung sorgte, hat erneut ein Buch mit Zündstoff vorgelegt. In „Ketzer“ wirft er weiten Teilen der Bibelauslegung vor, die Entstehung des Christentums parteiisch zu betrachten.

Lüdemann trägt ein eindringliches Plädoyer für die unvoreingenommene Erforschung der christlichen Anfänge vor. Sie dürfe nicht durch den Kanon der Bibel — der ja erst das Ergebnis der zu untersuchenden Entwicklungen sei — eingeengt werden. Der Autor beklagt kaum zu Unrecht, daß die Sekundärliteratur zum Neuen Testament diejenige über außerbiblische frühchristliche Quellen zahlenmäßig weit überragt. Lüdemann will sich in seinem Buch daher dem Urchristentum unter dem Gesichtspunkt der Ketzerei, verstanden als Abweichung von einer allgemein als gültig erklärten Meinung oder Verhaltensnorm, nähern.

Durchaus folgen kann man Lüdemann, wenn er Paulus unter dem Aspekt betrachtet, daß der Heidenapostel von seinen judenchristlichen Gegnern „verketzert“ wurde, und wenn er darstellt, wie später in einer heidenchristlichen Kirche die Judenchristen selbst ins Abseits der „Ketzererei“ gedrängt wurden.

Höchst problematisch sind dagegen die Ausführungen über Markion. Lüdemann stellt Markion als konsequenten Paulusinterpreten dar, der von allen Theologen des 2. Jh.s die Gnadenlehre des Paulus am besten verstanden, ja „wiederentdeckt“ (172) habe. Allerdings habe Markion den Fehlschuß gezogen, der Gnade schenkende Gott sei mit dem Gott Israels nicht identisch. Trotzdem fordert Lüdemann, man müsse „heute unter allen Umständen“ auf Markion hören und ihn in die Kirche heimholen (174, vgl. 220). Denn Markion sei „aus dem 2. Jh. einer der wenigen Theologen, der uns heute direkt anspricht“ (174). Zumal er „für die Theologie vorbildlich“ gezeigt habe, daß der Glaube präzise sagen müsse, worauf es ihm ankomme (219).

Die Folgen seiner Forderung scheint Lüdemann ungenügend bedacht zu haben. Hätte Markion mit seiner Ablehnung des Alten Testaments und seiner Paulusbriefsammlung, der ein von Jüdischem und Judenchristlichem

gesäubertes Lukasevangelium zugefügt ist, in der Kirche Anerkennung gefunden, besäße christlicher Antijudaismus eine „biblische“ Rechtfertigung. Markions „Kanon“ würde christliche Theologie nach Auschwitz vor unüberwindliche Probleme stellen. Lüdemanns Urteil, Markion habe „faktisch den Juden ihre Bibel zurück(gegeben)“ (170), ist anachronistisch und Wunschdenken.

Wenn Lüdemann umgekehrt die christologische Deutung des Alten Testaments in der frühchristlichen Literatur als „Phantastereien“ und „Possenspiel“ bezeichnet (164), ist das kaum die von Lüdemann geforderte „echte Geschichtsforschung“, die „vor allem ihrem Gegenstand gerecht werden“ will, „statt ihn nach von außen bezogenen Kriterien zu richten“ (17).

Am Schluß des Buches verläßt der Autor endgültig die eigenen Grundsätze: „Ich kann unter keinen Umständen die Entscheidung der Kirche des 2. Jh.s nachvollziehen und das Neue Testament als Gotteswort ansehen, sondern betrachte sie als historisch gewordene frühchristliche Sammlung“ (222). Einerseits kann der Historiker, solange er seinen Methoden treu bleibt, das Neue Testament nur als frühchristliche Literatursammlung betrachten und erforschen. Andererseits kann die historische Forschung den Glaubenden nicht sagen, wie sie mit dem Grunddokument ihres Glaubens umzugehen haben.

Lüdemann hat in seinem Buch ein wichtiges Anliegen formuliert: die umfassende und vorurteilsfreie historische Erforschung des Urchristentums, die auch nach dem Urteil anderer Wissenschaftler bei den außerbiblischen christlichen Schriften Forschungsbedarf aufweist. Er belastet freilich die konkrete Umsetzung des Vorhabens durch polemische Urteile und Folgerungen, die die Ebene historischer Betrachtung verlassen.

Klaus-Stefan Krieger