

Gott als Täter von Gewalt?

Dieses kurze Kapitel will einige wenige grundlegende Klärungen erreichen und beispielhaft Konstellationen bedenken, in denen Gott in der Bibel die Ausübung von Gewalt zugeschrieben wird. Solche Konstellationen, ihre exegetische Wahrnehmung und Würdigung bedeuten immer auch wichtige theologische Einsprüche gegen einseitig und realitätsfremd „schön“ gezeichnete Bilder vom „lieben Gott“ und gegen eine apologetische Verharmlosung oder sogar Leugnung dieser Texte.

Der Gott der Bibel entspricht nicht in allem unseren menschlichen Bedürfnissen nach Geborgenheit und Liebe, nach Harmonie, ist aber auch nicht, wo er dem nicht entspricht, einfach das Zerrbild unserer Gewaltphantasien und menschlicher Negativität. Vor allem im Hinblick auf den Begriff der „Liebe“ ist der theologische Grundsatz der Analogie durchzuhalten und konsequent anzuwenden, um etwa mit Karl Rahner dem „Geheimnis“ oder dem „Abgrund der Unbegreiflichkeit Gott“ eher gerecht zu werden. [...] Offenkundig und nach Ausweis der biblisch präsenten Gottesbilder scheidet der Versuch menschlicher Berechnung Gottes *an Gott selbst*, und davon legen biblische Texte Zeugnis ab.¹

Bevor nun einige wenige dieser Texte beispielhaft besprochen werden sollen, ist zunächst zu klären, wann wir überhaupt von (göttlicher oder menschlicher) Gewalt sprechen können.

2.1 Gewalt als kontextgebundenes Phänomen

Was das Reden (und Schreiben) über Gewalt oft erschwert, ist, dass ihre Bewertung und Einordnung, ja sogar die Frage, ob es sich überhaupt um Gewalt handelt, nur aus dem Kontext möglich ist. Das klassische Beispiel ist die Unterscheidung eines vorsätzlichen Mordes von einer versehentlichen oder fahrlässigen Handlung mit Todesfolge, die nur durch eine Analyse der Tatumstände, also des unmittelbaren Kontextes möglich ist. Ein Blick in die biblischen

1 Michel 2003, 344 f.

Rechtskorpora zeigt, dass diese Unterscheidung auch hier bereits wichtig war (vgl. z. B. Num 35,16–25), andererseits aber schwierig in eine Kasuistik zu kleiden ist.

Von solchen Extrembeispielen abgesehen geschieht die Kontexteinordnung meist unbewusst. So unterscheiden wir ganz selbstverständlich zwischen dem Arzt, der mit einem Messer einen Mitmenschen in kontrollierter Weise verletzt, um ihn zu heilen, und dem Piraten, der mit einem Messer zwischen den Zähnen ein Handelsschiff entert. Im ersten Fall würden wir nicht auf die Idee kommen, von Gewalt zu sprechen, im zweiten sogar dann, wenn der Pirat mit seinem Messer nur droht und das Schiff kapert, ohne jemanden verletzt zu haben. Es geht also oft auch darum, Phänomene zu bewerten, die etwa mit Handlungen oder einem Instrument verbunden sind, die Gewalt bedeuten können aber nicht müssen.

In einem aktuellen Wörterbuchartikel werden die folgenden Verwendungsweisen in der deutschen Sprache unterschieden. „Gewalt“ ist demnach:

Öffentliche Herrschaft, territoriale Obrigkeit (Staatsgewalt), Verfügungsmacht und physische Schädigung oder politischer Zwang. Zunehmend werden damit auch psychische, institutionelle und strukturelle Prozesse bezeichnet. Im Gegensatz zu anderen Sprachen fallen im deutschen Gewaltbegriff die Aspekte der physischen Schädigung (griech. *bia*; lat. *violentia*) und der legitimen Machtausübung (griech. *kratos*; lat. *potestas*) zusammen. Eine genaue Grenzziehung zwischen beiden ist auch in der Bibel nicht möglich [...].²

Die Sachlage verkompliziert sich weiter, wenn man sich wie bei biblischen Texten mit Literatur beschäftigt und hier auf Formen von sprachlicher Gewalt in Metaphern, also eher rhetorischer Gewalt, oder umgekehrt auf die Gewalt verschleiernde Redeweisen trifft.

Allerdings beschränken sich Definitionen, was welche Form von Gewalt sei, Umdeutungen, Verharmlosungen und Dramatisierungen nicht auf den sprachlichen Umgang mit Gewalt, sondern betreffen ebenso die symbolische Ebene. Dabei spielt eine zentrale Rolle, dass die Zuschreibung von abzulehnender Gewalt für einen bestimmten Sachverhalt oder weitere Binnendifferenzierungen immer gesellschaftlichen Konventionen folgt und daher variieren kann. So werden bspw. beispielsweise im Londoner Tower Richtschwerter ausgestellt, die eine abgerundete Spitze haben, um sie von Schwertern als Waffen für den Kampf eindeutig zu unterscheiden und sie für die Verwendung außerhalb der Blutgerichtsbarkeit untauglich zu machen. Hier werden gewissermaßen Formen des

2 Dietrich, Mayordomo 2009, 210.

Blutvergießens anhand der dafür verwendeten Waffen deutlich unterschieden und die Hinrichtung wird dem „profanen“ Töten im Kampfgeschehen enthoben. Eine solche Differenzierung war in diesen Gesellschaften sicher wichtig, wirkt aber auf Europäer des 21. Jh. doch ähnlich künstlich wie die immer wieder kolportierte Vorschrift, dass bei Hinrichtungen mit einer Giftinjektion in den USA die Einstichstelle desinfiziert werden muss. Die Ausführungsumstände schaffen hier eine Kontextualisierung und deuten so jeweils das eigentliche Tötungsgeschehen um. Diese Umdeutungen sind zunächst einmal v. a. in der Kultur, in der sie angesiedelt sind, verständlich und nicht notwendig darüber hinaus.

Wie aufschlussreich das Beachten solcher Differenzierungen ist, kann bereits ein Blick auf die Semantik des Verbs רצה („töten“) zeigen, das im Tötungsverbot des Dekalogs verwendet wird.³ Es handelt sich hier um ein relativ seltenes Verb (47 Belege in der Hebräischen Bibel). Das Verb

bezeichnet eine Handlung gegen Mitmenschen [...] mit Todesfolge. Die Art und Weise der Durchführung dieser Handlung bleibt völlig offen. Die Handlung erhält die Qualifikation ‚sittlich verwerflich‘. Zum Motiv der Handlung werden keine Angaben gemacht.⁴

Zunächst muss man hier einen Negativbefund zur Kenntnis nehmen: רצה wird nicht verwendet für das Töten im Krieg, mit Gott oder Tieren⁵ als Subjekt und mit Tieren als Objekt der Handlung. Belegschwerpunkte sind die Bezeichnung dessen, der getötet hat, im Asylrecht und die Verwendung in der Trias „töten, ehebrechen, stehlen“ als verwerfliche Taten. Dabei kann man eine geschichtliche Entwicklung des Wortgebrauchs feststellen:

Der ältere Sprachgebrauch bezeichnet mit rsh (רשח) jegliche Form der Mißhandlung von Menschen durch Menschen mit Todesfolge. Er qualifiziert solche Handlung als sittlich verwerflich. Von der Verurteilung ausgenommen sind Notwehr, Todesstrafe und Krieg; auf sie findet das Verb keine Anwendung. [...]

Der jüngere Sprachgebrauch geht zurück auf die deuteronomistische Asylgesetzgebung. Er macht rsh (רשח) zum juristischen terminus technicus für den Totschläger; das Verb bezeichnet nun eine sittlich neutrale Handlung mit Todesfolge, die

3 Vgl. dazu die kleine Studie von Hossfeld 2003.

4 Hossfeld 2003, 18.

5 Man könnte höchstens über Spr 22,13 diskutieren. Hier wäre zu fragen, ob die parallelen Kola überhaupt so zu lesen wären, dass der Löwe des ersten Kolons auch das Subjekt des zweiten ist. Geht es in v.13b nicht vielmehr um die allgemeine Gefahr, ermordet zu werden?

dem Täter nicht angerechnet werden kann, der deswegen auch vor dem Bluträcher zu retten ist.⁶

Jüngere Texte verbinden diese Verwendungsweisen und dehnen sowohl den Sprachgebrauch als auch die Forderung der Todesstrafe in diesem Bereich weiter aus. Die Formulierung im Dekalog entspricht hier dem älteren Sprachgebrauch. Gleichzeitig haben wir es im Dekalog nicht mit der Kasuistik von Rechtssätzen zu tun, die für bestimmte Rechtsfälle eine bestimmte Strafe vorsehen.

In der Lösung von den vorgegebenen, an Gerichtsverfahren gebundenen Falldifferenzierungen spiegelt sich der im Dekalog vollzogene Übergang vom Recht zum Ethos [...] wider. [...] Auch wenn die Tötung in Notwehr, im Krieg und der Vollzug der Todesstrafe ohne Rechtsfolgen bleiben, und in diesen Fällen wird das Lexem *ršh* gemieden, so übt das Tötungsverbot des Dekalogs als Ausdruck dekalogischer Ethik Kritik auch daran, indem es mittels des Lexems *ršh* auf die Gemeinschaft zerstörenden Folgen jeder Form von Blutvergießen hinweist und sie also mit einem ethischen, nicht rechtlichen Verbot belegt.⁷

Aus all diesen Überlegungen folgt für dieses Kapitel und für das Anliegen dieses Buches, dass es nicht darum gehen kann, bestimmte Phänomene wie etwa die Forderung von Tötungen in bestimmten Fällen einfach zu sammeln und losgelöst von den sie enthaltenden Texten als biblische Gewalt zu verurteilen, sondern nur eine möglichst vielschichtige Kontexteinordnung kann es hier ermöglichen, Sinnpotenziale zu erkennen und Einordnungen vorzunehmen.

2.2 Ist „gewaltig“ auch „gewalttätig“? – Natur und Gott

Nun gibt es Bereiche, in denen etwa die Dramatik einer Naturerscheinung als Gewalt empfunden oder beschrieben werden kann. Da gibt es vielleicht den Blick auf die gewaltige und furchteinflößende Nordwand eines hohen Berges oder die ohrenbetäubende, mitunter auch zerstörerische Gewalt, mit der die Wellen des Meeres nach einem Sturm gegen eine Steilküste tosen. Auch diese „Gewalt“ kann lebensfeindlich und objektiv gefährlich sein. Allerdings entzieht sie sich jeder ethischen Bewertbarkeit. Vielmehr müsste der seine Entscheidung ethisch rechtfertigen, der als Bergsteiger in die Nordwand einsteigt oder als Segler einer solchen Küste zu nahe kommt.

6 Hossfeld 2003, 70.

7 Otto 2012, 746.

Bernd Janowski hat auf einen Aspekt hingewiesen, der in der bisherigen Debatte um göttliche Gewalt im Alten Testament kaum beachtet wurde.

Auf den Sachverhalt nämlich, dass das Alte Testament zwar nicht die Gottesbezeichnung „Gott der Gewalt“ kennt, aber die Adjektive *ʿaddîr* „groß, gewaltig“ und *gādōl* „groß, mächtig“ auf Gott und sein Erscheinen / Handeln bezieht [...] Diese Seite der „Gewalt“ Gottes erregt kaum Anstoß. Auch in den alttestamentlichen Theophanieberichten wird JHWHs Kommen und sein Eingreifen in Natur und Gesellschaft in einer Weise dargestellt, die man als „gewaltig“ bzw. „gewalttätig“ bezeichnen muss. Wenn vor JHWH die Berge erbeben (Ri 5,5; Jes 63,19 u. ö.) und Himmel und Erde erzittern (Hab 3,10; Ps 18,8 u. ö.), wenn JHWH seine Blitze als Pfeile schleudert (Ps 18,15; 144,5) und sich im Sturm naht (Nah 1,3; Sach 9,14), ist mit Fug und Recht von Gewalt zu sprechen und die Grenze zur Gewalttätigkeit sehr schmal. Die Transzendenz JHWHs ist jedenfalls kein gemütliches oder anheimelndes, sondern ein eruptives und schreckenerregendes Phänomen.⁸

Bei der hier angesprochenen Redeweise über den biblischen Gott sind die Grenzen fließend zu Handlungen, die eher in den Bereich des Mythos gehören, also die vorfindliche Welt erklären wollen. Altorientalisch könnte man hier schon an Weltentstehungsmythen denken, die oft mit Kämpfen unter den Göttern verbunden sind. Im Epos *Enuma elisch* wird die Welt vom Schöpfergott Marduk aus dem aufgeschnittenen Kadaver der Tiamat, der zuvor im Chaoskampf besiegten Urflut, gebaut. Zur Menschenschöpfung ist in vielen dieser Mythen das Blut eines geopferten Gottes notwendig. Biblisch wirkt ein kriegerisches Image des Schöpfergottes noch in manchen Psalmen nach (s. u.).

Meist geht es hier aber v. a. um ein Problematisieren der Sintflutzerzählung. Im Vergleich zu den mesopotamischen Vorlagen entsteht ein Teil des Problems durch die Umformung einer polytheistischen Erzählung, bei der es unterschiedliche Götter sind, die die Flut beschließen (Enlil) und die in Entsprechung zu Noah eine Teilrettung der Schöpfung initiieren (Enki/Ea), zu einer Erzählung, die auf nur einen Gott konzentriert ist. Aber noch grundsätzlicher führt bereits die biblische Konzeption eines personalen Gottes zu einer moralischen Bewertbarkeit seines Handelns. Horst Seebass hat das in seinem Genesis-Kommentar so ausgedrückt:

Wenn eine Eiszeit Menschheit vernichtet, wenn eine planetarische Katastrophe die Evolution der Menschheit unterbricht, so hat damit anscheinend niemand ein moralisches Problem. Wenn aber die Bibel sagt, daß Gott keinen Gefallen an der Menschheit hatte und deswegen selbst eine globale Katastrophe auslöste, so macht das vielen ein Problem. Dies verstärkt sich, wenn man an Noahs Rettung denkt:

Warum gerade er? Die Endfassung (die J folgt) sagt nicht: weil Noah fromm und gerecht war (so P), sondern sie denkt umgekehrt. Gott ficht mit sich selbst den Zwiespalt aus: Der Einsicht nach beschließt er, die Menschheit zu vernichten, dem Gefühl nach aber sondert er einen Menschen aus, aus dem eine neue Menschheit entstehen kann. Auf Zukunft hin also erwählt Gott Noah [...]. Dann steht nicht mehr Gottes Moral zur Debatte, sondern seine Absichten für die Zeit nach der Flut, für unsere Wirklichkeit also.⁹

Vergleicht man die biblische Sintfluterzählung mit den Vorlagen, so erscheint dieser „gefühlvolle“ Zug in der biblisch Fassung weniger ausgebaut zu sein. In den altorientalischen Fassungen bereuen die Götter – die allerdings auch auf die durch die Sintflut unterbrochenen Speiseopfer der Menschen angewiesen sind – die Flut unter Tränen. Ich zitiere aus der entsprechenden Passage des Gilgamesch-Epos:

Die Götter selbst fürchteten die Sintflut,
sie wichen zurück und stiegen hinauf in den Himmel des Anu;
die Götter sind wie Hunde, die draußen lagern, zusammengekauert.
Ishtar schreit wie eine Gebärende,
es jammert Beletili, die schönstimmige:
„Ach würde doch jener Tag zu Lehm,
da ich in der Versammlung der Götter Böses ansagte!
Wie konnte ich nur in der Versammlung der Götter Böses ansagen,
(und) zur Vernichtung meiner Menschen Kampf ansagen?
Ich selbst gebäre meine Menschen,
dann füllen sie wie Fischbrut das Meer!“
Die Anunnaki-Götter weinen mit ihr,
die Götter sind verstört, sitzen da unter Weinen;
ausgetrocknet sind ihre Lippen, [sie hungern nach] Speisen.¹⁰

Vom biblischen Gott wird weder Schreien und Weinen noch das Entsetzen über die eigene Vernichtungstat berichtet, aber er ist doch in keiner Weise teilnahmslos. Sein Eingreifen durch Vernichtung und Rettung zeigt ja gerade seine Involviertheit. Hier entsteht insofern erst das Problem, dass nämlich die Bibel das Sintflutgeschehen gerade nicht als Naturkatastrophe zeichnet und Gott einseitig mit der Rettung Noahs befasst zeigt. Es geht vielmehr sehr realitätsbewusst um die Wirklichkeit der Welt, die vorsintflutlich von der Gewalt der Lebewesen verdorben wird und daher durch Gottes Eingreifen – wessen sonst? – untergehen muss. Es geht aber auch um die Wirklichkeit der Welt der Menschen und Tiere, die in der Katastrophe durch das Eingreifen Gottes – wessen sonst? – zumindest grundsätzlich gerettet wird. Ein solches Rettungshandeln

9 Seebass ²2007a, 241.

10 Gilg. XI, 113–126, Übersetzung: TUAT III, 732 f. (Hecker).

bezeichnet die Bibel als Erbarmen/Barmherzigkeit Gottes. Theologisch einen Schritt weiter geht dann die Zusage, dass es nie wieder eine Flut geben wird, obwohl die Welt auch in Zukunft – wiederum ganz realistisch! – nicht frei sein wird von Gewalt (Gen 8,21 f. und Gen 9,11 nach dem Abschnitt Gen 9,1–7).

Zu diesem Realismus gehört aber auch – und zwar fundamental –, dass Gott sich ändern kann, indem er seiner Gewalt Einhalt gebietet und sich damit selbst überwindet. Dieser Wandel in Gott ist ebenso abgründig wie der Abgrund der menschlichen Gewalt, auf den er antwortet. Genau das erzählt die biblische Fluterzählung: die *Umkehr Gottes* von der Vernichtung zur Bewahrung der Schöpfung und damit die *Veränderung des Gottesbildes von innen* heraus.¹¹

In diesem Abschnitt wurde festgehalten, dass es einen Sprachgebrauch von „Gewalt“ gibt, der sich auf Naturphänomene und in diesem Zusammenhang (vgl. etwa Ps 29,3–9; 93,4) auch auf den „herrlichen“, „großen“ oder „gewaltigen“ Gott bezieht, ohne dass diese „Gewalt“ anstößig wäre. Dass es Gewalt in der Natur und auch zwischen Menschen gibt, wird in der Bibel realistisch gesehen. Die aus der altorientalischen Umwelt vorgegebene Sintfluterzählung wird in diesem Sinne zu einer theologischen Auseinandersetzung mit der realen Gewalt und dem Problem, wie Gottes Involviertsein in diese unsere Realität gedacht werden kann. Gott wird hier einerseits zum Auslöser einer Naturkatastrophe, andererseits aber in doppelter Hinsicht zum Begründer einer Welt nach dieser Katastrophe: Er rettet in der Arche die Keimzelle neuen Lebens und beschließt, dass es nie wieder eine Flut geben wird. Die Umformung der polytheistischen Sintfluterzählung hin auf eine Einheit im Gottesgedanken verbunden mit dem Bekenntnis zu einem personalen und in die Welt involvierten Gott führt also notwendig zu einer hohen Komplexität im Gottesbild. Das bedeutet einerseits, dass der biblische Gott auf die Gewalt der Welt mit Gegengewalt antwortet, also selbst Gewalt ausübt. Die Fluterzählung reflektiert andererseits aber genauso, wie Gott selbst diese Gewalt begrenzt. Auf diese komplexe Weise leistet sie einen Beitrag zum biblischen Gottesbild.

2.3 Gott als Krieger

Es gibt eine ganze Reihe von Texten in der Hebräischen Bibel, die Gott im Zusammenhang von Kriegen zeigt. An dieser Stelle soll es nicht um die Frage gehen, ob man in der Hebräischen Bibel von

11 Janowski 2013a, 103 f.

„heiligen Kriegen“ sprechen kann oder was es generell mit einer Sakralisierung des Krieges auf sich hat.¹² Es geht vielmehr darum, JHWH als Täter von Gewalt im Zusammenhang mit Kriegen insofern in den Blick zu nehmen, als er selbst als Krieger bezeichnet wird. Ganz unmittelbar geschieht das an drei Stellen:

JHWH ist ein Kriegermann (אִישׁ מִלְחָמָה) /
JHWH ist sein Name. (Ex 15,3)

JHWH, wie ein Held wird er ausziehen
wie ein Kriegermann (אִישׁ מִלְחָמָה) wird er wecken den Eifer /
er wird (den Kriegsschrei) schreien, ja brüllen
gegen seine Feinde wird er sich als Held erweisen. (Jes 42,13)¹³

Wer ist das, der König der Herrlichkeit? //
JHWH ist ein Gewaltiger und ein Held /
JHWH ist ein Kriegsheld (גִּבּוֹר מִלְחָמָה). (Ps 24,8)

Die Jesajastelle ist im Gegensatz zu den beiden anderen Belegen ein Vergleich. In v.14 folgt ein weiterer Vergleich mit einer Gebärenden, wobei Berges auf das laute Geschrei beider als *tertium comparationis* verweist.¹⁴ Es geht um eine Darstellung der Aktivität Gottes für eine lange erwartete Heilswende.

Möglicherweise steht hinter diesem Vers das Wissen um die Niederschlagung der babylonischen Aufstände in den Jahren 522–521 v. Chr. durch Darius [...], die man aus jüdischer Perspektive JHWH zuschrieb und als das Fanal der wirklichen Wende zum Heil feierte.¹⁵

Diese Vermutung über den historischen Hintergrund kann gut erklären, warum hier – im Gegensatz zum direkten Umfeld des Verses – überhaupt in militärischen Kategorien gedacht wird. Der Vergleich Gottes mit einem Krieger kontextualisiert ihn als handelnde Person einerseits mit den militärischen Aspekten der eigenen Zeit, andererseits sind „Held“ und „Mann der Kriege“ offenbar auch

12 Vgl. dazu Schmitt 2011 und Berges 2010.

13 In Ex 15,3 und Jes 42,13 weicht die Septuaginta signifikant vom hebräischen Text ab. Für Jes 42,13 hat die Septuaginta Deutsch vorgeschlagen, dass der griechische Vers zu übersetzen sei mit: „Der Herr, der Gott der Mächte, wird ausziehen und den Krieg zerschmettern, er wird Eifer erwecken und das (Kriegs)geschrei erheben gegen seine Feinde mit Kraft.“ Die Übersetzung hätte dann also einen pazifizierenden Sinn. Johann Maier hat die komplizierte textliche und übersetzungstechnische Situation jetzt einer genauen Analyse unterzogen und kommt zu dem Schluss, dass diese Übersetzung nicht möglich ist (vgl. Maier 2010).

14 Vgl. Berges 2008, 254.

15 Berges 2008, 255.

einfach Möglichkeiten, ihm höchste Aktivität, Einsatz und unwiderstehlichen Erfolg zuzuschreiben.

Letzteres spielt auch beim Verständnis der anderen Belege eine große Rolle. Das Schilfmeerlied Ex 15 steht nach der Fabel des Exodusbuches in einer Erzählsituation, in der Israel als wehrlose Gruppe von Zivilisten von einem der schlagkräftigsten Heere der Antike angegriffen und vor ihm gerettet wird. Das Lied schreibt diese Rettung – wie auch das folgende Mirjamlied – allein Gott zu. Die Bezeichnung JHWHs als „Kriegsmann“ setzt ihn hier in die angemessene Rolle, mit der er zum Subjekt in solch einer Situation werden kann, eben weil sie nur durch das Ausüben von Gewalt zu lösen ist. Diese Konzentration auf JHWH als alleiniges Subjekt von Gewalt in der Schilfmeererzählung Ex 14 und den Liedern in Ex 15 hat Martin Leutzsch untersucht:

Im literarischen Kontext ist Gott das Subjekt, das ein Subjekt zum Objekt macht, das ein gerade erst Subjekt werdendes Volk zum Objekt machen will. [...]

Der Gott des Mirjamlieds [dasselbe gilt für das Schilfmeerlied, JS] reagiert mit Gewalt auf eine gewaltbereite und gewalttätige menschliche Größe: das ägyptische Heer. [...] Wenn auch offen bleibt, welches Gewaltpotential die Ägypter auszuspielen bereit wären, wird in jedem Fall eines deutlich: Das eben erst aus einem Objekt der Ägypter zu einem Subjekt werdende Volk Israel wollen die Ägypter erneut zum Objekt machen.

Das Mirjamlied feiert die Verkehrung dieser Absicht, indem es das ägyptische Heer in einer Weise zum Objekt Gottes macht, in der es Israel zum Objekt zu machen definitiv nicht mehr in der Lage ist.¹⁶

Betrachtet man das gesamte Schilfmeerlied¹⁷ als Kontext der Aussage über JHWH als Krieger, so wird eine Dynamik auf der Ebene der Endgestalt dieses Psalms deutlich, die von der partikularen Aussage über die einmalige Rettung am Schilfmeer fortschreitet über die Unvergleichlichkeitsaussage in v.11, die gewissermaßen eine internationale Ebene ins Spiel bringt, bis zur Aussage über das universale und ewige Königtum JHWHs im letzten Vers (Ex 15,18). Auf dieser Ebene relativiert sich die Aussage des Kriegers zu einem allgemeinen „Image“ des machtvollen Königs (vgl. etwa Ps 93,1).

Es bleibt das oft geäußerte Unwohlsein darüber, dass hier Loblieder auf einen gewalttätigen Gott angestimmt werden angesichts der tot am Ufer liegenden Ägypter (Ex 14,30). Die jüdische Auslegungstradition hat dieser Schwierigkeit Rechnung getragen:

16 Leutzsch 2007, 47.

17 Vgl. dazu neben den Kommentaren auch G. Fischer 1996.

Das Gotteslob als Lob des Gottes, der Gewalttätige mit Gewalt um ihr Leben bringt, ist kein Lob, in das Unbeteiligte, mit den Entronnenen Sympathisierende, Leute, die aus allem eine allgemeine Lehr ziehen wollen, berechtigterweise einstimmen könnten: Jene rabbinische Auslegung von Ex 15, in der Gott den Dienstengeln verbietet, ein Loblied über den Untergang der Ägypter im Schilfmeer anzustimmen, hebt das deutlich hervor.¹⁸

Für die Verwendung des Titels „Kriegsheld“ in Ps 24,8 ist zunächst der Anfang des Psalms wichtig, der in den vv.1 f. JHWH als Herrn und Schöpfer der Erde beschreibt. Dabei spielt in v.2 der souveräne Umgang mit den Chaoswassern eine besondere Rolle. Die religionsgeschichtliche Einordnung der Darstellung Gottes in den vv.7–10 erschließt dann den konkreten Titel des Kriegshelden als Verweis auf Eigenschaften des Gottes Baal. Frank-Lothar Hossfeld schreibt dazu:

Der Titel „König der Herrlichkeit“ ist traditionsgeschichtlich in der kanaänischen El-Verehrung verwurzelt. Sowohl der Königstitel selbst als auch das Epitheton „Herrlichkeit“ sind ihr entnommen, wie der Kronzeuge Ps 29 belegt. Die erste Rückfrage nach der genauen Identität des Königs der Herrlichkeit zielt auf die Antwort, die den König mit JHWH identifiziert. Zugleich wird er als Krieger dargestellt. Dabei werden Eigenschaften des kriegerischen Baal auf JHWH übertragen; JHWH ist also Erbe Els und Baals zusammen. Die kriegerische Stärke beweist JHWH in der Bändigung der Natur- und Chaosgewalten [...].¹⁹

Wichtig bei dieser Einschätzung ist besonders der Verweis auf Ps 29. Auch hier werden El-Überlieferungen und Baaltraditionen miteinander verschränkt. Wie in Ps 93 haben wir es in diesen Texten mit Elementen der Jerusalemer Tempeltheologie zu tun, die dem Schöpfergott ein kriegerisches Image gegeben haben.

2.4 Gott als persönlicher Feind

Nach diesem Durchgang durch Texte, die Gott als Täter von Gewalt zunächst auf einer universal-kosmischen Ebene (Sintflut) und dann auf der Ebene der Völker (Gott als Krieger) zeigen, geht es nun um die individuelle Ebene. Es gibt Psalmen, in denen der angesprochene Gott regelrecht zum Täter der Gewalt wird, die die Not des bedenden Ichs verursacht hat. Wie schon bei der Sintfluterzählung – aber auch z.B. im Ijobbuch – kommt es hier zu der bemerkenswerten Doppelung, dass Gott als Ursache der Not angeklagt und gleich-

18 Leutzsch 2007, 52 mit Verweis auf bSanh 39b; bMeg 10b.

19 Hossfeld, Zenger 1993, 160 (Hossfeld).

zeitig um Rettung angefleht wird. Vergleicht man solche Texte mit altorientalischen Parallelen, so wird wiederum deutlich, dass hier der Monotheismus nachwirkt, weil ein und derselben Gottheit die Rolle der persönlichen Schutzgottheit und der angreifenden numinosen Macht zukommt. Als Beispiel, wie man in Mesopotamien den Ausbruch von Unglück und Krankheit als Befallensein durch einen Fluch oder Bann erklärte, zitiere ich aus einem Ritual, das einen solchen Zustand behandeln soll, in Übersetzung von Stefan Maul, der den Text bearbeitet hat:

Was diesen Mann anbetrifft: Der Zorn von Gott und Göttin ist ihm immer wieder auferlegt. Sein (persönlicher) Gott und seine (persönliche) Göttin sind zornig mit ihm. Für diesen Mann (gilt): an der ‚Hand des Bannes‘, der ‚Hand des Gottes‘, der ‚Hand der Menschheit‘, der ‚Krankheit des Zusammengekehrten‘ ist er erkrankt. Die Schuldenlasten des Vaters und der Mutter, des Bruders und der Schwester, der Familie, des Geschlechtes und der Sippe packten ihn.²⁰

Hier wird also durchaus eine Vielzahl von möglichen Gründen genannt. Entscheidend aber ist, dass die persönlichen Schutzgötter gewissermaßen das „Immunsystem“ des Betroffenen aufgehoben haben, so dass er oder sie nun infiziert werden kann. Vielleicht noch eindrucksvoller wird das in *Ludlul bēl nēmeqi* ausgedrückt. Auch hier geht es um eine umfassende Not, die in unserem Denken die Kategorien von Krankheit, wirtschaftlichem Missgeschick, Absturz in der Karriere und sozialer Isolation miteinander verbindet:

Es verwarf mich mein Gott, er suchte das [Weite];
 es hörte auf meine Göttin, entfernte [sich . . .].
 Voll war der gute Schutzgenius an meiner Seite [des Zorns] gegen mich;
 es erschrak mein (weiblicher) Schutzgeist; sie sah sich nach einem anderen um.
 Fortgenommen wurde meine Würde, meine Männlichkeit wurde verdunkelt;
 was mein Wesen ausmachte, flog davon, übersprang mein ›Schutzdach‹.²¹

Der Text schildert die sich nun in allen denkbaren Facetten entfaltende Not und die Rettung durch Marduk, der letztlich den Protagonisten aus dem Tod, dem er gewissermaßen schon verfallen war, wieder zum Leben führt.

Ein kurzer Blick auf Ps 88 mag zeigen, dass der biblische Umgang mit individueller Not den biblischen Gott regelrecht zum Täter von Gewalt machen kann.²²

20 BAM Nr. 234, Vs. 9–12 zitiert nach Maul 2004, 85.

21 *Ludlul bēl nēmeqi* I, 43–48, Übersetzung TUAT III, 117 (von Soden).

22 Zu Ps 88 vgl. Schnocks 2009, 56–127.

Psalm 88

- 1 Ein Lied, ein Psalm der Söhne Korachs //
für den Chormeister, auf »machalat le 'anot« /
ein Maskil von Heman, dem Esrachiter.
- 2 JHWH, Gott meiner Rettung, /
am Tag habe ich geschrien, in der Nacht vor dir.
- 3 Es soll kommen vor dein Gesicht mein Gebet, /
neige dein Ohr zu meinem Schrei!
- 4 Denn gesättigt wurde mit bösen (Dingen) meine Lebendigkeit /
und mein Leben hat die Scheol erreicht.
- 5 Ich wurde gerechnet zu denen, die in die Grube stiegen; /
ich war wie ein Mann, der keine Kraft hat.
- 6 Ein unter Tote Entlassener,
wie Durchbohrte, die im Grab liegen,
von denen gilt: Du gedachtest ihrer nicht mehr, /
und sie wurden von deiner Hand abgeschnitten.
- 7 Du hast mich gelegt in die Grube tief unten, /
in Dunkelheiten, in Meerestiefen.
- 8 Auf mir lastete dein Grimm /
und (mit) all deinen Brechern hast du niedergedrückt. SELA
- 9 Du hast entfernt meine Bekannten von mir, //
du hast mich gesetzt als Gräuel für sie. /
Eingeschlossen und nicht kann ich hinausgehen,
10 mein Auge verschmachtete vor Elend.
- Ich habe dich angerufen, JHWH, an jedem Tag; /
ich habe ausgestreckt zu dir meine Handflächen.
- 11 Wirst du für die Toten ein Wunder tun? /
Ob (wohl) Totengeister aufstehen werden, dich loben werden? SELA
- 12 Wird erzählt werden im Grab deine Huld /
und deine Wahrheit im Abaddon?
- 13 Wird bekannt gemacht in der Dunkelheit dein Wunder /
und deine Gerechtigkeit im Land des Vergessens?
- 14 Ich aber, zu dir, JHWH, schreie ich; /
und am Morgen soll mein Gebet vor dir sein.
- 15 Wozu, JHWH, willst du verwerfen meine Lebendigkeit; /
willst du verbergen dein Gesicht vor mir?
- 16 Elend bin ich und sterbend von Jugend an; /
ich habe getragen deine Schrecken; ich muss erstarren.
- 17 Gegen mich sind vorbeigezogen deine Zornesgluten; /
deine Schrecknisse haben mich vernichtet.
- 18 Sie haben mich umgeben wie Wasser den ganzen Tag; /
sie haben umringt gegen mich alle zusammen.
- 19 Du hast entfernt von mir (den) Liebenden und (den) Gefährten; /
meine Bekannten – Finsternis.

Der Psalm wird durch die wiederholte Beteuerung, zum angesprochenen JHWH immer gerufen zu haben – und dies auch jetzt zu tun (v.14) – in drei Teile geteilt. Dabei korrespondieren der erste

und dritte Teil deutlich miteinander, während der Mittelteil Fragen an Gott richtet. Dieser Teil ist auch das theologische Zentrum. Hier werden – allerdings nur im Modus von Fragen – wahrlich göttliche Aussagen mit JHWH in Verbindung gebracht: Eigentlich ist JHWH es, der Wunder tut und gelobt wird; seine Eigenschaften sind Huld, Wahrheit und Gerechtigkeit. Aber gilt das auch für die Toten und ihren Aufenthaltsort, das Grab bzw. das Land des Vergessens? Im Kontext des Psalms neigt man zur Antwort: wohl eher nicht, da die Toten nach v.6 als der Macht Gottes entzogen, von seiner Hand abgeschnitten gedacht werden. Blickt man allerdings auf das Psalmenbuch insgesamt und hier auf die besonders mit diesem Psalm strukturell verbundenen Ps 49; 73, so ist dieses „Nein“ gar nicht so klar. Der Psalm hat hier also eine ganz entscheidende „Leerstelle“, also eine Texteigenschaft, die die Rezipienten zum Mitdenken und hier zum Eintragen einer eigenen Glaubensaussage herausfordert, um den Text überhaupt verstehen zu können.

In unserem Zusammenhang geht es aber um die Frage, wie hier die Notschilderungen im Blick auf Gott formuliert sind. Auch hier gibt es wiederum Unbestimmtheitsstellen. Wenn etwa v.5 formuliert:

- 5 Ich wurde gerechnet zu denen, die in die Grube stiegen; /
ich war wie ein Mann, der keine Kraft hat.

Von wem wird hier das Ich bereits „abgeschrieben“ und unter die Verstorbenen gezählt? Sind es die Mitmenschen oder ist es sogar Gott selbst? Im zweiten Fall würde der Psalm selbst Gott gegenüber in Erinnerung rufen, dass das Ich eben noch nicht tot ist. Eindeutig wird es dann ab v.7:

- 7 Du hast mich gelegt in die Grube tief unten, /
in Dunkelheiten, in Meerestiefen.
8 Auf mir lastete dein Grimm
und (mit) all deinen Brechern hast du niedergedrückt. SELA
9 Du hast entfernt meine Bekannten von mir, //
du hast mich gesetzt als Gräuel für sie. /
Eingeschlossen und nicht kann ich hinausgehen,
10a mein Auge verschmachtete vor Elend.

Nun ist klar, dass die Notlage niemand anderem als Gott als Verursacher zugeschrieben wird. Die Metaphorik betrifft mit „Grube“, „Dunkelheiten“ und „Meerestiefen“ zunächst klar die Unterwelt. Gott liefert das Ich also dem Tod aus. V.8 macht Gott zum aktiven Angreifer, der das Ich niederdrückt, und v.9 betrifft die soziale Isolation, die aber ebenfalls aktiv von Gott herbeigeführt wird. Im dritten Teil sind die Anklagen ebenso scharf:

- 15 Wozu, JHWH, willst du verwerfen meine Lebendigkeit; /
 willst du verbergen dein Gesicht vor mir?
 16 Elend bin ich und sterbend von Jugend an; /
 ich habe getragen deine Schrecken; ich muss erstarren.
 17 Gegen mich sind vorbeigezogen deine Zornesgluten; /
 deine Schrecknisse haben mich vernichtet.
 18 Sie haben mich umgeben wie Wasser den ganzen Tag; /
 sie haben umringt gegen mich alle zusammen.
 19 Du hast entfernt von mir (den) Liebenden und (den) Gefährten; /
 meine Bekannten – Finsternis.

Nun wird JHWH sogar aufgefordert, er solle ein Ziel angeben, wozu er das Leben (נפש) des Ichs vernichtet. V.16 führt insofern noch einen neuen Aspekt ein, als Gottes Schrecken das Ich offenbar schon lange beeinträchtigen. Die vv.17 f. stellen die von Gott ausgehenden Angriffe in den Kontext der Chaosmacht Wasser. Sie haben das Ich eingekreist und scheinen nur darauf zu warten, endgültig zuzuschlagen. V.19 kehrt noch einmal zur sozialen Dimension zurück, kann aber nur noch die totale Leere feststellen. Am Ende bricht die Klage – auch im Blick auf die poetische Gestaltung – mitten im Satz ab und mündet in ein einziges Wort: מַחֲשֵׁךְ – Finsternis.

Im Blick auf seine Rede von Gott stellt der Psalm damit ein extremes Zeugnis alttestamentlichen Betens dar. Die Kluft zwischen dem Gott des Glaubens, der in v.2 als „Gott meiner Rettung“ angerufen wird, und dem Gott, der im Leben und Leiden tagtäglich erfahren wird, öffnet sich im Laufe des Psalms immer weiter. Das Gebet dieses Psalms selbst ist die stärkste Bestätigung, dass das Ich sich noch nicht vom Gott seines Glaubens verabschiedet hat, sondern geradezu trotzig an dem festhält, den es als Feind erlebt.

2.5 Ausblick

Die hier genannten Beispiele, wie Gott im Alten Testament als Täter von Gewalt begegnet, können nicht beanspruchen, repräsentativ zu sein. Immerhin hat sich gezeigt, dass solche Vorstellungen alle Wirklichkeitsebenen betreffen. Es gibt gewalttätiges Handeln Gottes auf der kosmisch-globalen Ebene, wenn es um Schöpfung und Sintflut geht, auf der Ebene der Völker kann Gott wie ein Krieger auftreten und schließlich im individuellen Bereich zum Feind werden. Vom Gewalthandeln Gottes kann metaphorisch im Sinne von Rettungserfahrungen Israels im politischen Bereich (Jes 42,13) oder im Bereich des Ursprungsmythos (Rettung am Schilfmeer Ex 14 f.) gesprochen werden. Andere Texte lassen uns hier allerdings auch

einem abgründigen, für uns Menschen gerade nicht verstehbaren oder gar berechenbaren Gott begegnen.

Eines aber ist allen hier besprochenen Texten gemeinsam. Die Rede vom Gewalthandeln Gottes konnte in keinem Fall auf den zwischenmenschlichen Bereich übertragen werden. Selbst beim Schilfmeerlied, das noch am ehesten in die Nähe einer Funktion Gottes als Schlachtenhelfer weisen könnte, ist die völlige Passivität des geretteten Gottesvolkes deutlich betont.