
„JHWH wird kämpfen für euch, ihr aber werdet still sein“ (Ex 14, 14)

Gewalt und Gewaltpotential im Alten Testament

Friederike Neumann

1. Einleitung

„JHWH wird kämpfen für euch, ihr aber werdet still sein.“ (Ex 14, 14). JHWH als Kämpfer? Wieso muss Gott kämpfen, wenn er doch der Herr der Welt ist? Gegen wen kämpft er? Wie passt eine kämpferische Auseinandersetzung überhaupt zu einem gnädigen und liebenden Gott? Warum wird Israel zum Nichtstun herabgesetzt? Schon diese knappe Aussage wirft viele Fragen zum Thema Gewalt auf. Der Vers aus der Exoduserzählung dient im Folgenden als roter Faden, um darüber nachzudenken, wie das Alte Testament über Gewalt spricht, wann Gewalt thematisiert wird und welche Bedeutung die Rede von Gewalt, von Gewalttaten für das Gottesbild hat.

Wer das Alte Testament liest, dem drängt sich unweigerlich der Eindruck auf, Gewalt ist ein das Alte Testament sehr beherrschendes Thema. Es wird von Kriegen berichtet, die zum Teil sogar in Gottes Namen durchgeführt werden. Es gibt zwischenmenschliche Konflikte, Mord und Todschatz. Es gibt Naturkatastrophen, auch von Gott herbeigeführt, es gibt tödliche Strafen für Abtrünnige und Sünder. Andere Völker werden bekämpft, ausgerottet. Schon die Erzählungen auf den ersten Seiten der Bibel berichten von Zwietracht, Vertreibung und sogar Brudermord: Kain erschlägt Abel.

Oftmals wurde in der Vergangenheit diese brutale Stimmung des Alten Testaments betont und – höchst problematisch – der angeblich positiven, heil- und friedvollen Perspektive des Neuen Testaments gegenübergestellt.¹ Hart, dunkel, brutal, ein Gott der Rache und Züchtigung auf der einen Seite – und hell, freundlich, voller Gnade, ein Gott des Lebens auf der anderen Seite. Aber wer das letzte Buch der Bibel, die Offenbarung des Johannes, liest, der trifft spätestens dort auf gewaltvolle Beschreibungen. Es zeigt sich: Mit dieser schlichten Gegenüberstellung und Schwarzweiß-Malerei lassen sich das Problem und die Anstößigkeit gewaltvoller Texte nicht lösen.

Doch muss zunächst einmal dieser Eindruck bestätigt werden: Das Alte Testament nimmt kein Blatt vor den Mund, wenn es um gewaltvolles Handeln geht. Und nicht immer wird dabei das brutale Vorgehen der einzelnen Agierenden negativ bewertet. Viele der Texte, die Gewalt thematisieren, die

¹ Dazu z. B. *Walter Dietrich / Moises Mayordomo*, Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005, 25 f.

von Gewalt unter Menschen und zwischen Mensch und Gott berichten, würde man am liebsten gar nicht lesen. So will man doch nicht über Gott denken! Die Konsequenz ist oft, dass solche Texte verdrängt werden. Sie werden kaum gelesen; noch seltener wird über sie gepredigt. Ähnlich oft werden allein die Gegenteiltexte betont: die, die nicht von Gewalt sprechen, sondern von Frieden und Versöhnung, und die, die Gewaltlosigkeit fordern.² Aber die unangenehmen Texte bleiben. Ebenso bleibt die Verlegenheit, in die man kommt, soll man zu ihnen etwas sagen.

Bevor ich mich in diesem Beitrag drei alttestamentlichen Texten zuwende, die jeweils – wenngleich auf unterschiedliche Weise – schwierig und anstößig sind und die jeweils auf ihre Art das Thema Gewalt behandeln, möchte ich vorab drei hermeneutische Aspekte nennen, die meines Erachtens beim Lesen biblischer Texte beachtet werden sollten. Dies gilt besonders bei schwierigen Texten, in diesem Fall zum Thema Gewalt; zugleich betrifft es aber jeden Text des Alten Testaments.

Der erste Aspekt: Vielstimmigkeit. Wann und wie spricht „das Alte Testament“ von Gewalt? Damit ist schon die erste Schwierigkeit angedeutet. Denn *das* Alte Testament gibt es nicht. Es gibt nur vielfältige Stimmen von verschiedenen Autoren und Verfassern, die in unterschiedlichen Zeiten lebten und an verschiedenen Orten dachten und schrieben und darum auch ganz Unterschiedliches zum Thema Gewalt sagen.³ Diese Vielstimmigkeit werde ich an den folgenden Beispielen zeigen. Zugleich kommt mit diesen Beispielen nur ein kleiner Ausschnitt zur Sprache. Das Thema Gewalt wird im Alten Testament nicht für sich betrachtet und thematisiert. Es gibt keine theoretische Abhandlung dazu. Vielmehr ist die Thematik immer eingebunden in das Geschehen zwischen Gott und Mensch und zwischen Mensch und Mensch. Und so wird es auch dargestellt: aus der Perspektive einzelner Menschen, als Reflexion verschiedener Gottesbegegnungen.

Dies führt zum zweiten Aspekt: Perspektivität. Das Alte Testament ist Literatur, verfasst von hochgebildeten Menschen. Es ist bewusst gestaltete Literatur mit bestimmten Intentionen und geleiteten Interessen.⁴ Die alt-

² Vgl. dazu *Jürgen Ebach*, Nicht den Frieden, sondern das Schwert!? Drängende Fragen an Texte, die von Gewalt sprechen. Vortrag auf dem 2. ÖKT München 2010, http://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/wp-content/uploads/Ebach-OEKT2010_Gewalt.pdf [20.01.2017], bes. 6f.

³ Vgl. *Jürgen Ebach*, Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte, Gütersloh 1980, 15.

⁴ Vgl. zur Gestalt des Alten Testaments als professionelle Literatur z. B. *Konrad Schmid*, Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament (FAT 77), Tübingen 2011, 1–3, 269–284; *Karel van der Toorn*, Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible, Cambridge / London 2007, 2; *Friederike Neumann*, Schriftgelehrte Hymnen. Gestalt, Theologie und Intention der Psalmen 145 und 146–150 (BZAW 491), Berlin / Boston 2016, 16–18. Zum „Geschichts“-Verständnis alttestamentlicher Texte vgl. u. a. *Ernst A. Knauf*, Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priester-schriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14, in: *Reinhard G. Kratz / Thomas Krüger / Konrad Schmid* (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift. FS Odil H. Steck (BZAW 300), Berlin / New York 2000, 73–84, bes. 75; *Reinhard G. Kratz*, Mythos und Geschichte.

testamentlichen Texte sind theologische Reflexionen, keine Tatsachenbeschreibungen oder Augenzeugenberichte. Dabei steht fast immer das Handeln Gottes an Israel im Fokus, heilvoll wie vernichtend. Und damit sind es perspektivisch geleitete Texte, die konkrete Fragestellungen und Herausforderungen ihrer Zeit aufnehmen und verarbeiten. Selten können wir die Texte als direkte Aufforderungen zur Nachahmung lesen – selbst Texte, formuliert als Anweisungen und Gebote, müssen in ihrem literarischen Kontext interpretiert werden.⁵ Auch solche Anweisungen und Gebote sind theologische Aussagen, nicht in erster Linie Vorschriften. „Die Bibel ist kein Dekret, das Gehorsam verlangt, sondern sie dokumentiert ein Gespräch und lädt ein zum Zuhören und zum Mitreden.“⁶ Ich ergänze: Sie ist eine Einladung zum Selber- und Weiter-Denken.

Diese beiden ersten Aspekte führen dann im Blick auf die Frage, warum in den Texten so viel Gewalt vorkommt zu der Beobachtung: Die Bibel ist realistisch – darum spricht sie von und über Gewalt.⁷ Sie ist nah am Menschen dran und beschreibt seine Welt, wie sie ist. Mit Gewalt, mit Mord und mit Terror. So war die Welt zu Zeiten der biblischen Verfasser, so ist sie zu unserer Zeit. Flüchtlinge, Vertriebene, gewaltsam Unterdrückte. Wer die Bücher Genesis und Exodus liest, fühlt sich unangenehm und direkt erinnert an heutige Situationen. Jürgen Ebach spricht darum auch von einem „biblische[n] Realismus“.⁸ Positiv wie negativ zeigt sich der „Reichtum des Lebens [...] in der Vielfältigkeit der biblischen Aussagen“.⁹

Doch gleichwohl: Es bleibt etwas Fremdes, Unangenehmes in den gewaltvollen Texten. Dies ist der dritte Aspekt: Fremdheit. So sehr uns schwierige Texte stören und quälen, sie haben auch etwas Gutes und Unverzichtbares. Sie zeigen uns: Nicht nur die Texte bleiben zuweilen unverständlich – mit ihnen bleibt auch Gott selbst gelegentlich unverständlich. Bei aller Nähe und Zuwendung zum Menschen ist Gott der Unverfügbare, der Unerkennbare, der Unbedingte. Nur wer, wie z. B. Hiob, die Größe und die alles übersteigende Mächtigkeit Gottes erkennt – auch in ihrer Unergründlichkeit –, der kann die Liebe und Gnade, die Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung annehmen. Gott ist nicht nur mitunter gewalt-tätig, er erscheint auch

Zum Verhältnis von biblischer Geschichte und Geschichte Israels, in: *ders.*, Mythos und Geschichte. Kleine Schriften III (FAT 102), Tübingen 2015, 7–17.

⁵ Dies gilt auch für Gewalttexte und ihren Kontext, vgl. dazu *Johannes Schnocks*, Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen (WMANT 138), Neukirchen-Vluyn 2010, 161: „Gewalt als Phänomen [...], das sich nur kontextuell erschließt.“

⁶ *Dietrich / Mayordomo*, Gewalt, 24; ähnlich a. a. O., 23: „Wer diese ‚Ein-Buch-Bibliothek‘ zu einem so diffizilen Thema wie ‚Gewalt‘ befragt, sollte von ihr keine glatten Lösungen und ultimativen Anweisungen erwarten. Die Bibel ordnet nicht an, sondern regt an, sie sorgt nicht für Ruhe, sondern für Unruhe, sie ersetzt nicht eigenes Denken, sondern fordert es heraus.“ Vgl. dazu auch *Ebach*, Erbe, 10–12.

⁷ Vgl. a. a. O., 12.

⁸ A. a. O., 119.

⁹ Vgl. a. a. O., 11.

als der Gewaltige in den alttestamentlichen Texten. Unangenehme Texte sollten darum nicht weichinterpretiert werden. Durch Macht und Gewalt bleibt etwas Unverfügbares im Gottesbild. Wir können uns Gott in seinem Sein und Handeln letztlich nicht erklären! Die Fremdheit im Gottesbild muss bleiben!¹⁰ Nicht nur in Rache und Zorn, auch in seiner Gnade kann Gott zuweilen fremd erscheinen.

Ich werde mich in meinen folgenden Ausführungen auf die theologische Funktion und Botschaft, also die Theologie der Rede von Gewalt konzentrieren. Was sagen Texte, die das Thema Gewalt berühren, über Gott aus und warum kommen dort gewaltvolle Elemente vor? Dazu werde ich drei Texte in Ausschnitten vorstellen: die Erzählung der Rettung am Schilfmeer (Ex 14), die Jonaerzählung (bes. Jona 4) und schließlich Ps 149. Um das Thema noch etwas stärker einzugrenzen, sind damit drei Beispiele gewählt, in denen es vor allem um Gewalt und das Potential von Gewalt gegenüber anderen Völkern, also Nicht-Israeliten, geht.

2. Gott als Kämpfer für Israel – Gewalt und Rettung (Ex 14)

Die Erzählung von der Rettung am Schilfmeer in Ex 14 ist ein oft diskutierter Abschnitt bei der Frage nach Gewalt im Alten Testament und ein Beispiel für einen sogenannten schwierigen Text.¹¹

Zur Situation: Die Israeliten sind in der Nacht unter Moses Leitung aus Ägypten aufgebrochen. Gott selbst bestimmt den Ort des Lagers in der Wüste, in der Nähe eines Meeres – wo genau dieser Platz sein könnte, das lässt sich nicht rekonstruieren.¹² Gott tut Mose kund, dass er das Herz des Pharaos verstocken will, damit er den Israeliten nachjage. Ziel ist der Erweis der Herrlichkeit Gottes am Pharaos und an all seinen Mächtigen. Die Ägypter (!) sollen erkennen, dass JHWH allein Gott ist (Ex 14,1–4). Die anstürmenden Ägypter versetzen die Israeliten in Angst und Schrecken. Die Lage der Israeliten ist hoch dramatisch: Auf der einen Seite die heraneilenden Soldaten, aus deren Unterdrückung sie gerade entflohen sind, und auf der anderen Seite nichts als Wasser. Mose versucht zu beruhigen, wenn er sagt: „Fürchtet euch nicht, steht fest und seht die Rettung JHWHs, die er heute an euch tun wird. Denn wie ihr die Ägypter heute seht, so werdet ihr sie nicht

¹⁰ Dazu insgesamt Reinhard Feldmeier / Hermann Spieckermann, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre* (TOBITH 1), Tübingen 2011, 169.

¹¹ Der Text ist auch auf anderer Ebene schwierig, vgl. zur komplizierten Textgestalt und der literarischen Schichtung von Ex 14 z. B. Rainer Albertz, *Exodus*, Bd. 1: Ex 1–18 (ZBK. AT 2.1), Zürich 2012, 231–236; zur Intention der priesterschriftlichen Version in Ex 14 vgl. Knauf, *Exodus*; außerdem zur Interpretation von Ex 14 Benno Jacob, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997, 420–426.

¹² Ebenso ist unklar, welches Meer mit dem „Schilfmeer“ (יַם סוּף) gemeint sein könnte, auch wenn der Begriff selbst in Ex 14 gar nicht vorkommt. Es findet sich aber eine Fülle von Rekonstruktionsversuchen, vgl. etwa die Übersicht bei Christoph Dohmen, *Exodus 1–18* (HThKAT), Freiburg i. Br. u. a. 2015, 348–351.

mehr sehen bis in Ewigkeit.“ (Ex 14, 13). Darauf folgt das schon erwähnte Zitat: „JHWH wird kämpfen für euch, ihr aber werdet still sein (יְהוָה יִלָּחֶם לְכֶם וְאַתֶּם תִּחְרְשׁוּן)“ (Ex 14, 14).

Am Anfang dieser kurzen Trostbotschaft des Mose in Ex 14, 13–14 steht der sonst aus der prophetischen Form des Heilsorakels stammende Zusage: „Fürchtet euch nicht!“ Damit nimmt Mose die Angst der Israeliten auf und hält ihnen das Heil JHWHs entgegen. Inmitten von Angst, Bedrängnis und Chaos hören die Israeliten eine Heilsbotschaft, im Stile der prophetischen Botschaft wie etwa bei Deuterocesaja.¹³

Typisch für hebräische Formulierungen besteht V. 14 aus zwei Teilen. Auf zwei Weisen wird im Grunde dasselbe gesagt (vgl. parallelismus membrorum): Einmal aus der Perspektive JHWHs und einmal aus der Perspektive der Israeliten. Während JHWH kämpfen wird, soll das Volk still sein. Dabei geht es um dieselbe Situation. Die Betonung liegt auf JHWH, denn der Gottesname steht am Anfang des Satzes. Damit wird auch deutlich: Es handelt sich hier um eine Aussage über Gott, um eine theologische Aussage im engsten Sinne. Gott als Kämpfer, aber nicht um des Kampfes willen, sondern „für euch“, für Israel. Der Kampf Gottes kommt Israel zugute. Der Kampf ist für Israel hilfreich, aber andere werden darunter leiden, weil Gott hier ganz klar parteiisch agiert. Er kämpft für Israel und er kämpft damit zugleich auch an Israels Stelle. Israel selbst wird aus dem Kampfgeschehen ausgeschlossen: „Ihr sollt still sein.“ (Ex 14, 14b). Israel hat zurecht Angst vor der militärischen Übermacht der Ägypter. Darum wird JHWH selbst und er allein den Kampf gegen die Ägypter übernehmen. Ähnlich wie schon in den Plagenerzählungen besteht der eigentliche Kampf zwischen JHWH und dem Pharao – nicht zwischen den Israeliten und den Ägyptern.¹⁴ Das Verb „kämpfen“ (לָחַם) beschreibt zumeist kriegerische Auseinandersetzungen.¹⁵ Aber hier kommt es letztlich nicht zum Einsatz der militärischen Macht Ägyptens. Die Ägypter müssen erkennen, dass sie sich einer Macht gegenüber sehen, die ihnen mit Mitteln, die nicht auf Waffengewalt beruhen, eine Grenze setzt. Gott führt seinen Kampf nicht mit Waffen.¹⁶ Er setzt der Gewalt der Ägypter, die nicht erst am Schilfmeer zum Ausdruck kommt, sondern sich schon in der Unterdrückung der Israeliten durch den Frontdienst gezeigt hat, ein Ende. Er offenbart seine Schöpfermacht, indem er seine Macht über

¹³ Vgl. z. B. Jes 41, 8–13, 14–16; 43, 1–4, 5–7; 44, 1–5, dazu Albertz, Exodus, 241 mit Anm. 18.

¹⁴ Vgl. dazu auch Dohmen, Exodus, 327.

¹⁵ Vgl. z. B. Ex 1, 10; 14, 25; Dtn 1, 30; Jos 24, 8. Vgl. Nobert Lohfink, Die Schichten des Pentateuch und der Krieg, in: ders. (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. FS Vinzenz Hamp (QD 96), Freiburg i. Br. 1983, 51–110, bes. 77, zur Deutung der Vernichtung der Ägypter am Schilfmeer als „Heiligungserzählung“. Anders Albertz, Exodus, 242 Anm. 19, der sich dagegen ausspricht, dass dies Geschehen in Ex 14 als „Heiliger Krieg“ verstanden werden kann, weil JHWH allein der Agierende ist. Zur problematischen Rede vom „Heiligen Krieg“ im Alten Testament insgesamt vgl. z. B. Ebach, Erbe, 22–30.

¹⁶ Vgl. Dohmen, Exodus, 331.

das Wasser beweist.¹⁷ Hier greift der Schöpfer höchstpersönlich ein. Ja, er tritt gewaltig auf. Und er tritt gewalt-tätig auf, indem er die Ägypter im Meer ertrinken lässt. Aber zugleich ist seine Gewalt eine Gewalt, die den Kreislauf der Gewalt unterbricht.¹⁸ Es ist Gewalt anderer Qualität. Somit erfüllt sich die Absicht der Erzählung: Gott will sich in dem Geschehen als Gott erweisen. Die Ägypter sollen erkennen, dass er, JHWH, Gott ist (vgl. Ex 14, 18¹⁹). Durch den Erweis der göttlichen Macht kommt es zur Rettung Israels. Das kleine, unbewaffnete und hoffnungslos unterlegene Volk wird aus der Gewalt der ägyptischen Übermacht gerettet. Dieses Geschehen malt der Text in drastischen Beschreibungen aus. Der Text stellt sich ganz klar auf die Seite Israels. Er hat kein Mitleid, nicht einmal Interesse an den toten und ertrunkenen Ägyptern. Was zählt, ist die Rettung und Befreiung, die Gott *allein* wirkt. Damit wird die Geschichte zu einer symbolischen, zu einer paradigmatischen Erzählung. Sie wird immer wieder erzählt, weniger um den Tod der Ägypter zu feiern, sondern um vielmehr den Gott der Befreiung und des Lebens zu preisen.²⁰ Die Gewalttat Gottes wird so zur Tat der Befreiung. Und man könnte, bei aller verständlichen Problematisierung der Aktion fragen: Wäre hier der Verzicht auf Gewalt, das Nicht-Eintreten Gottes für sein Volk, nicht ebenso unerträglich gewesen?

Die Exoduserzählung schildert immer wieder Gewalt an Nichtisraeliten. Die Intention dieser Texte ist aber nicht die Verherrlichung von Gewalt und erst recht kein Aufruf zur Nachahmung.²¹ Das ist auch aus dem Grunde unmöglich, weil ja Gott selbst, nicht der Mensch, derjenige ist, der Gewalt ausübt. Den Israeliten wird auferlegt zu warten, zu hoffen und vor allem auf Gott zu vertrauen, dass er der Gewalt ein Ende setzt – notfalls mit Gewalt. Es geht um das Ende des Unrechts für Israel. Zur Beendigung der Unterdrückung wird Gewalt eingesetzt.²² So kommt der Rede von Gewalt hier eine theologische Bedeutung zu. Gottes Macht wird herausgestellt, er steht über aller militärischen und aller sonstigen Macht. Er wirkt auch in Hoff-

¹⁷ Zum Schilfmeer-Wunder als Schöpfungshandeln vgl. z. B. *Knauf*, Exodus, 77; *Dohmen*, Exodus, 351.

¹⁸ Vgl. dazu *Ebach*, Erbe, 116, der sich auf Walter Benjamin bezieht: Die einzig legitime Gewalt ist die Gewalt, die den Kreislauf der Gewalt unterbricht, dann, wenn es zum Abbruch der Gewalt kommt.

¹⁹ Vgl. Ex 14, 18: „Und die Ägypter sollen erkennen, das ich JHWH bin, wenn ich meine Herrlichkeit erweise an dem Pharao und an seinen Wagen und Reitern.“

²⁰ Vgl. auch die Kritik der jüdischen Rabbinen, deren Auslegung ein Loblied über den Untergang der Ägypter verbietet, dazu *Schnocks*, Gewalt, 19 f; *Stefan Stiegler*, Lobgesang statt Waffenklang. Psalm 149 im Kontext, in: *ThGespr* 26/4 (2002), 23–32, 30.

²¹ Ähnlich auch *Schnocks*, Gewalt, 25: „Die Rede vom Gwalthatandeln 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.“

²² Vgl. dazu *Irmtraut Fischer*, Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen? Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung (*BiKi* 3/2011), 138–143; sowie *Dietrich / Mayordomo*, Gewalt, 82 f; *Ebach*, Frieden, 16 f; *Dohmen*, Exodus, 362–364.

nungslosigkeit und führt, wie er versprochen hat, sein Volk aus der Not heraus. Somit bleibt trotz aller Gewalt die Exoduserzählung eine hoffnungstiftende Rettungsgeschichte.

3. Gott für die Völker – Gewalt und Gnade (Jon 4)

Auch das zweite Textbeispiel, die Jonaerzählung, ist ein schwieriger Text. Schon der Protagonist selbst hat erhebliche Schwierigkeiten mit seiner Geschichte. Jona ist ein Prophet wider Willen. Er flieht vor Gott, weil er dem Auftrag, Ninive das Gericht anzukündigen, nicht nachkommen möchte. Schließlich muss er doch nach Ninive und führt nur sehr unwillig seinen Auftrag aus. In vielerlei Hinsicht ist die Jonaerzählung eine Gegengeschichte. Einiges davon soll in knapper Form vorgestellt werden.

Die Jonaerzählung ist zum Beispiel eine Gegengeschichte, weil Jona sich mit aller Macht gegen den göttlichen Auftrag stellt. Statt in den Nahen Osten, nach Ninive zu gehen, flieht er mit einem Schiff in Richtung Spanien – ans andere Ende der damals bekannten Welt. Nur weg von Gott, denkt Jona, der Hebräer und JHWH-Fürchtige, wie er sich selbst vorstellt. Während Jona versucht seine Gottesbeziehung aufzulösen, unterzutauchen im wahrsten Sinne des Wortes,²³ erkennen die heidnischen Schiffsleute auf dem Fluchboot die Größe Gottes im Sturm; sie beten JHWH an und bringen ihm Opfer dar. Sie versuchen sogar, Gewalt zu vermeiden, indem sie sich zunächst weigern, Jona auf seinen eigenen Wunsch hin über Bord zu werfen. Erst als sie erkennen, dass sie keine andere Möglichkeit zur Rettung haben, werfen sie Jona ins Wasser und bitten JHWH (!) zugleich, ihnen dieses Unrecht nicht anzurechnen (Jon 1). Die eigentlich Gottlosen bemühen sich aufgrund von Gottesfurcht um Gewaltverzicht – während der eigentlich Fromme sich der Gottesnähe zu entziehen versucht. Die Gewaltlosigkeit zieht sich weiter durch die Erzählung. Jeder und jede würde erwarten, dass Jona im Wasser hilflos ertrinken muss; er selbst wünscht sich das. Aber Gott schickt einen Fisch zur Rettung, und dieser bringt Jona nach Ninive (Jona 2).

Ähnlich wie die Schiffsleute erkennen auch die Niniviten in der halbherzigen und überaus knappen Gerichtsbotschaft des Jona Gott (Jona 3, 4–5). Sie kehren um von ihrer Gewalttätigkeit und Boshaftigkeit. Ninive galt zur Zeit der Abfassung der Geschichte als Inbegriff alles Bösen; schlimmer als Ninive geht es nicht. Ein kleiner widerspenstiger Prophet, der noch nicht einmal richtig zu predigen begonnen hat, sorgt für das Ende des Unrechts und der Gewalt. Und auch Gott reagiert auf die Umkehr der Niniviten und verzichtet auf die Bestrafung der Stadt.

²³ Vgl. den drei-schrittigen Abstieg Jonas, jeweils mit der Wurzel 77' („hinabsteigen“) formuliert: hinab nach Jafo, in das Schiff hinein (Jon 1, 3) und schließlich in das Unterdeck des Schiffes (Jon 1, 5).

Die Reue Gottes überfordert Jona. Er beklagt sich über Gottes Gnade. Statt übermäßiger Gewalt wird in dieser Geschichte die übermäßige Gnade zum Problem. So heißt es in Jona 4, 1–3:

- Jon 4, 1 Und es missfiel Jona sehr, und er wurde zornig
 2 und betete zu JHWH und sprach:
 Ach, JHWH, war das nicht meine Rede, als ich noch in meinem Land war?
 Darum bin ich schnell nach Tarsis geflohen.
 Denn ich wusste, dass du ein gnädiger und barmherziger Gott bist,
 langsam zum Zorn und reich an Güte, und einer, der sich das Unheil
 gereuen lässt.
 3 Und nun, JHWH, nimm doch meine Seele von mir,
 denn besser ist mein Tod als mein Leben!

Jona will sterben, weil Gott ihm die Gewalt verweigert, die Jona sich wünscht. Jona, der einzige JHWH-Anhänger in der Geschichte, muss mit ansehen, dass alle anderen Menschen, die Seeleute und ihr vorbildlicher Kapitän wie auch die Bewohner Ninives und ihr verständiger König, vor Gott besser dastehen als er selbst. Mehr noch: die Angehörigen der feindlichen Großmacht Assyrien werden von dem Gericht verschont, das ihnen nach allem menschlichen Ermessen zukommen müsste.²⁴ Aber Gott richtet sich nicht nach menschlichem Ermessen. Auch hier zeigt sich wieder Widerspruch gegen unsere Gottesvorstellung: „Gott lässt sich nicht zum Feind unserer Feinde machen, er übt nicht die Gewalt, von der wir denken, er hätte sie zu üben.“²⁵ So fasst Walter Dietrich die theologische Aussage zusammen. Nicht nur im Zorn – gewalttätig und überwältigend – bleibt Gott fremd und unverfügbar, auch zuweilen in seiner Gnade und Barmherzigkeit.

In der Jonaerzählung wird eine schwierige Frage aus dem 3. Jahrhundert und der Zeit der zunehmenden Hellenisierung des Judentums verhandelt,²⁶ die aber gleichwohl auch heute noch immer aktuell ist: Wie weit reicht die Gnade Gottes? Ist sie auf Israel (ich ergänze: und die Christen) begrenzt, oder geht sie darüber hinaus? Ist Gott der Gott der ganzen Welt, also letztlich auch der Gott der eigentlich gottlosen Völker? Ja, reicht seine Gnade bis in das Zentrum des Bösen, bis nach Ninive? Nach der Erzählung muss es sich Jona gefallen lassen, dass auch die Angehörigen eines fremden Vol-

²⁴ Zur schwer verständlichen Verschonung Ninives aus der Sicht Israels vgl. z. B. *Dietrich / Mayordomo*, Gewalt, 193 f; *Peter Weimar*, Eine Geschichte voller Überraschungen. Annäherungen an die Jonageschichte (SBS 217), Stuttgart 2009, bes. 239–248; zur Deutung des Jona-Buches insgesamt *Erik Eynikel*, Können Fremde am Yhwh-Kult teilnehmen? Antworten und offene Fragen im Buch Jona, in: *Eberhard Bons* (Hg.), Der eine Gott und die fremden Kulte. Exklusive und inklusive Tendenzen in den biblischen Gottesvorstellungen (BThSt 102), Neukirchen-Vluyn 2009, 29–47.

²⁵ *Dietrich / Mayordomo*, Gewalt, 143.

²⁶ Zur Datierung in hellenistischer Zeit vgl. z. B. *Jakob Wöhrle*, Der Abschluss des Zwölfprophetenbuchs. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen (BZAW 389), Berlin / New York 2008, 396.

kes Anteil haben an der heilvollen Zuwendung Gottes.²⁷ Israel, als dessen Repräsentant Jona fungiert, kann das ihm zgedachte Heil nicht auf sich allein begrenzen. Die Geschichte wird somit zur Gegengeschichte: zur Geschichte gegen die Spirale der Gewalt und zur Geschichte gegen ein exklusives Heilsverständnis für Israel. Das Heil Gottes kann auch außerhalb des eigenen Volkes, dort, wo JHWH unbekannt ist, wirksam sein. Die Erzählung ist damit ein Plädoyer für den Verzicht auf alle Gewalt gegenüber fremden Völkern und Andersgläubigen. Keine noch so große Bösartigkeit rechtfertigt Gewalt. Gott setzt auf das Ende von Gewalt, hier hat Gewalt kein Potential.

Die Jonaerzählung ist so eine Gegengeschichte zu manchen gewaltvollen Rettungstaten Gottes. Und doch begegnet hier wieder die klare Rollenverteilung, die in dem Zitat aus Exodus 14, 14 vorgegeben ist: Gott entscheidet und agiert allein, möglicherweise auch gegen die Erwartung des Menschen. Der Mensch soll ihn in seiner ungebundenen Macht und in seiner universalen Gnade anerkennen und ihm vertrauen. Deshalb muss sich Jona von Gott sagen lassen: Sei still – und rege dich nicht über meinen Gewaltverzicht auf.

Mit einem Gewaltverzicht endet auch die Sintflutzerzählung (Gen 6–9). Während bei Jona nur den Niniviten wegen ihrer Bösartigkeit Strafe droht, wird hier Bosheit bei allen Menschen wahrgenommen: „Und JHWH sah, dass die Bosheit des Menschen groß ist auf Erden und alle Absicht der Gedanken seines Herzens nur böse ist den ganzen Tag.“ (Gen 6, 5). Dieser Zustand veranlasst JHWH, die Sintflut herbeizuführen. Genau derselbe Befund bringt ihn dann aber nach der Sintflut zu dem Entschluss, für immer auf solche Gewalt zu verzichten:

- Gen 8, 21 ... Ich will nicht wieder den Erdboden verfluchen um des Menschen willen,
denn die Absicht des Herzens des Menschen ist böse von Jugend an.
Und ich will nicht wieder schlagen das, was da lebt, so wie ich getan habe.
- 22 Von nun an, alle Tage der Erde, sollen nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.

Universal war die Vernichtung, universal ist nun der Gewaltverzicht. Was partikular den (umkehrenden!) Niniviten zugutekam, gilt der Genesis zufolge allen Menschen: Der Schöpfer hält zu seiner Schöpfung trotz bleibenden Unrechts (vgl. auch Jon 4, 11). Eindrucksvoll beschreibt Walter Dietrich die Konsequenz: „Gott könnte, ja er müsste auf die Bosheit der Menschen, die die ganze Erde verdirbt, mit Gewalt reagieren“²⁸. Stattdessen verzichtet er auf Gewalt und nimmt damit „in Kauf, dass sich die Bosheit der Menschen auf Erden weiter ausbreiten kann – wie schon vor der Sintflut. [...]“

²⁷ Ähnlich auch Wöhrle, Abschluss, 395 f; vgl. Meik Gerhards, Studien zum Jonabuch (BThSt 78), Neukirchen-Vluyn 2006, 131–133.

²⁸ Dietrich / Mayordomo, Gewalt, 192.

Gott, der das Böse aus der Schöpfung nicht ausrotten kann (und will), leidet am Leiden seiner Schöpfung unter dem Bösen mit.²⁹ Auch hier zeigt sich der „biblische Realismus“. Die Bibel sieht die Welt, wie sie ist – mit Gewalt und mit dem Leiden an und unter Gewalt. „Die Gewalt muss zu Wort kommen. Nur dann behält sie nicht das letzte Wort.“, so Jürgen Ebach.³⁰

4. Gott und die Frommen – Gewalt und Lobpreis (Ps 149)

Das dritte Beispiel für einen schwierigen Text, der von Gewalt handelt, ist Psalm 149. Im vorletzten Psalm des Psalters findet sich plötzlich Gewalt. In einem Lobpsalm wird unerwarteterweise ein Aufruf zur Rache formuliert. Besonderen Anstoß erregt dabei der zweite Teil ab V. 5:

- Ps 149, 5 Frohlocken sollen die Frommen in Herrlichkeit,
 sie sollen jubeln auf ihren Lagern,
 6 Loblieder Gottes [seien] in ihrer Kehle,
 und ein Schwert von doppelter Schneide in ihrer Hand,
 7 um zu vollziehen Rache an den Völkern ...

Sollen Loblieder für Gott mit dem Schwert in der Hand gesungen werden? Ist das ein Kriegslied für fromme Soldaten oder ein Siegeslied nach erfolgreicher Schlacht? Der Psalm wirft viele Fragen auf.

Doch bei genauem Hinsehen stellt sich ein ziemlich kuriozes Geschehen dar. Denn verschiedene Aussagen werden in den parallel formulierten Versteilen³¹ miteinander verknüpft: Der Lobpreis soll „in Herrlichkeit“ und zugleich „auf dem Lager“, d. h. dem „Bett“, erfolgen (V. 5).³² Beide Bestimmungen beschreiben doch recht unterschiedliche Umstände. Außerdem haben die Lobenden, nimmt man den Text wörtlich, in ihrem „herrlichen Bettgesang“ sowohl Loblieder als auch Schwerter bei sich (V. 6).³³

²⁹ Dietrich / Mayordomo, Gewalt, 192.

³⁰ Ebach, Frieden, 17.

³¹ Vgl. zum Folgenden die Ausführungen zu Ps 149 in Neumann, Hymnen, 308–379. Zur sprachlichen Gestalt von Ps 149 vgl. a. a. O., 314–321, sowie z. B. Erich Zenger, Die Provokation des 149. Psalms. Von der Unverzichtbarkeit der kanonischen Psalmenauslegung, in: Rainer Kessler / Kerstin Ulrich / Milton Schwantes / Gary Stansell (Hg.), „Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!“ FS Erhard S. Gerstenberger (Exegese in unserer Zeit 3), Münster 1997, 181–194, bes. 185–189.

³² Zu Verständnis von V. 5 Neumann, Hymnen, 342–352.

³³ Vgl. zum Verständnis von V. 6 Neumann, Hymnen, 352–361, sowie Gottfried Vanoni, Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktur w'=. Am Beispiel von Psalm 149, 6, in: Walter Groß / Hubert Irsigler / Theodor Seidl (Hg.), Text, Methode und Grammatik. FS Wolfgang Richter, St. Ottilien 1991, 561–576; Jochen Sautermeister, Psalm 149, 6 und die Diskussion um das sogenannte *waw adaequationis*, BN 101 (2000), 64–80; Zenger, Provokation, 185, 188; ders., Psalm 149, in: Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger, Psalmen 101–150 (HThKAT), Freiburg i. Br. u. a. 2008, 854–871, bes. 867f; Stiegler, Lobgesang; Martin Leuenberger, „... und ein zweischneidiges Schwert in ihrer Hand“ (Ps 149, 6). Beobachtungen zur theologischgeschichtlichen Verortung von Ps 149, in: Erich Zenger (Hg.), The Composition of the Book of Psalms (BETHL 238), Leuven u. a. 2010, 635–642.

Damit wird deutlich, dass wohl kaum ein wörtliches bzw. reales Verständnis intendiert sein kann. Der Psalm kann somit auch nicht als Lied vor oder nach einem Kampf benutzt worden sein. Gleiches gilt für den Fortgang des Psalms: Die Aufforderung zum Lobpreis schlägt ab V. 7 um in einen Aufruf zu Rache, Züchtigung und Gericht, das sogar von den Lobenden selbst vollzogen werden soll. Adressaten dieses Geschehens sind zunächst allgemeiner fremde Völker und dann spezieller ihre Könige und Mächtigen. Dabei wirkt das anempfohlene Handeln geradezu bizarr: Die fromme und demütige Lobgemeinde (vgl. Ps 149, 1.4–5.9) wird von JHWH beauftragt, die Mächtigen der Welt und aller Völker festzusetzen, um sie all ihrer Macht zu berauben und ihnen stattdessen Fesseln zu verpassen.

Psalm 149 zufolge befindet sich Israel als Lobgemeinschaft in der Herrlichkeit Gottes. Aufgrund dieser Nähe zu Gott erhält Israel auch göttliche Aufgaben und Zuständigkeiten, hier das Gerichtshandeln. Denn das herrliche und machtvolle Wesen Gottes ist eng mit seinem Gericht verbunden.³⁴ Israel übernimmt somit das Gerichtshandeln, das eigentlich Gott vorbehalten ist oder ausnahmsweise auf den irdischen König übertragen werden kann (vgl. Ps 2).³⁵ Das Schwert, das die Lobenden in der Hand halten, kann damit als Symbol für die von Gott übertragende Macht verstanden werden. Wie schon zuvor die Frommen mit Rettung, Herrlichkeit und Ehre geschmückt werden (Ps 149, 4.5.9), so erhalten sie auch die richtende Schwertgewalt wie ein König, der von Gott mit Machtinsignien symbolisch eingekleidet wird.

Die Lobenden empfangen also nicht nur die Herrlichkeit Gottes, sondern mit dem Loben haben sie auch Anteil an der Macht Gottes, symbolisiert durch das Schwert.³⁶ Im Loben erhalten die Frommen *Gottes* Herrlichkeit und *Gottes* Schwert. Gottes Schwert meint dabei nicht das gewöhnliche Kriegsschwert. Ebenso wenig geht es um die persönliche Rache des einzelnen Menschen. Vielmehr geht es um die Durchsetzung der göttlichen Herrschaft. Dabei erhält nur derjenige Anteil an der Herrlichkeit Gottes, der zuvor die alleinige Herrschaft Gottes anerkennt und seine eigene Ohn-

³⁴ Das Erscheinen des göttlichen כבוד, JHWHs Pracht und Herrlichkeit, wird oftmals mit dem schreckenhaften Gerichtshandeln Gottes verbunden, vgl. Ps 149, 5–9, wo das Gerichtshandeln durch die beiden bedeutungsschweren Gottesattribute „Herrlichkeit“ כבוד (V. 5a) und „Ehre“ דוד (V. 9b) eingeschlossen wird. Dazu auch *Egbert Ballhorn*, *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150)* (BBB 138), Berlin / Wien 2004, 99; *Neumann*, *Hymnen*, 345–349.

³⁵ Vgl. dazu *Martin Leuenberger*, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter (ATHANT 83)*, Zürich 2004, 356 f mit Anm. 316: Dieser Gedanke, dass die völkerweite Richterfunktion nun vom Volk ausgeübt werden soll, ist im Psalter durchaus singulär, weitere Ausführungen dazu bei *Neumann*, *Hymnen*, 348–377.

³⁶ Dass das Schwert in Ps 149 vor allem als Symbol der Macht zu verstehen ist, wird auch dadurch unterstützt, dass für das konkrete Bezwingen und das Handeln an den Völkern andere „Instrumente“ genannt werden: Die Könige und Hochgeehrten werden mit eisernen Fesseln gebunden – und nicht zwingend mit dem Schwert umgebracht. Vgl. dazu *Neumann*, *Hymnen*, 361–371.

Mächtigkeit angenommen hat. Somit lässt sich auch hier die Unterscheidung der Mächte erkennen: „JHWH wird kämpfen für euch, ihr aber werdet still sein.“ (Ex 14, 14). Gott allein kommt die Macht zu, die Lobenden erweisen im Loben ihre Demut.

Aber: Bei aller symbolischen Deutung des Schwertes, wie es sich auf literarischer Ebene nahelegt, ist zu bedenken, dass sich in diesen Formulierungen vermutlich auch die Wirklichkeit der Verfasser aus dem 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. widerspiegelt. Der Kampf mit dem Schwert schien eine durchaus realistische Möglichkeit gewesen zu sein. Auch wenn der Psalm nicht selbst zum direkten Kampf aufruft, so zeigt er eine gewisse Sympathie mit möglichen aufständischen und gewaltbereiten Bewegungen innerhalb der damaligen Gesellschaft im 2. Jahrhundert. Psalm 149 ist zwar noch in die vormakkabäische Zeit zu datieren, aber schon vor dem Makkabäischen Aufstand ab 168 v. Chr. gab es zunehmend Unruhen und eine konfliktreiche Stimmung in Jerusalem.³⁷ Unter den verschiedenen Parteien gab es auch Gruppierungen, die die macht- und religionspolitischen Probleme mit Gewalt lösen wollten. Dabei wurde deren Anliegen auch religiös begründet und legitimiert. Die Makkabäerbücher sind ein Zeugnis für die theologische Sicht auf die Auseinandersetzungen, die die Aufstände glorifizieren. Nach deren Schilderungen liegt das Ziel der Aufständigen in der Befreiung vom Hellenisierungszwang und in der Wiedereinführung der Tora als Sozial- und Kultgesetz.³⁸ Weitere Texte aus dieser Zeit zeigen, zusammen mit dem kurz zuvor entstandenen Psalm 149, dass es zu Verbindungen von Gewalt und Theologie kam. Darin zeigt sich zum einen eine Reflexion über Gewalt und deren Potential, zum anderen diente dies zur Legitimation von Gewaltbereitschaft. Schon immer war dabei auch die gewaltbereite Radikalisierung im Namen von Religion ein Problem.

Besonders auffällig ist an einigen Texten aus dieser Zeit aber, wem legitime Gewalt zugesprochen wird: Es sind die Schwachen und die Demütigen, diejenigen, die von Hause aus gerade keine Macht haben. So thematisiert ein Text aus Qumran, die sog. Kriegerrolle, den eschatologischen Endkampf zwischen den Söhnen des Lichts und denen der Finsternis.³⁹ Wie in Psalm 149 sind es die Schwachen und Verzagten, die Demütigen und Frommen (Z. 5–7), die das Gericht an den Völkern im Auftrage Gottes vollziehen (vgl. auch Dan 7).⁴⁰ Gerade nicht die typischen Kämpfer übernehmen am Ende der Zeiten den Dienst in der Schlacht, sondern diejenigen, die sich vorher

³⁷ Vgl. dazu *Ernst Haag*, Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr. (BE 9), Stuttgart 2003, bes. 49–62; *Reinhard G. Kratz*, Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament, Tübingen 2013, 50–55; *Christian Frevel*, Geschichte Israels (KStTh 2), Stuttgart 2016, 345; *Neumann*, Hymnen, 358.

³⁸ Vgl. dazu *Frevel*, Geschichte, 351.

³⁹ Zur Einführung in die Qumranliteratur vgl. z. B. *Géza G. Xeravits / Peter Porzig*, Einführung in die Qumranliteratur. Die Handschriften vom Toten Meer, Berlin / Boston 2015; zur Kriegerrolle a. a. O., 276–281.

⁴⁰ Vgl. 1QM XIV,7: „Und durch die, die vollkommenen Wandels sind, werden alle Völker des Frevels vernichtet“. Vgl. auch 1QM XVI,1. Auch in Dan 7,26 f wird dem ganzen „Volk

eigentlich als kampfunfähig erwiesen haben. Allem voran steht dabei die Aufforderung zum Lobpreis (Z. 4). Beides, Loben und Kämpfen, ist dabei *ein* zweifaches, sich ergänzendes Handeln (höchstwahrscheinlich) derselben Personen: Der stumme Mund wird zum Jubeln über die Machttaten Gottes gebracht, und den schlaffen Händen wird das Kämpfen gelehrt (Z. 6), so heißt es in dem Text. Das Schwert wird auch in diesem Kontext als zusammenfassendes Symbol für das Gericht verwendet.⁴¹

Wie in Psalm 149 sind es auch in dem Text aus Qumran die Frommen und JHWH-Zugehörigen, die mit dem Lobpreis und gleichzeitig mit der Ausführung der möglicherweise gewalttätigen Durchsetzung der Herrschaft Gottes beauftragt werden. Dabei wird zugleich immer wieder die menschlich-militärische Macht abgewertet. Somit zeigt sich eine Verbindung zum bereits angesprochenen Text aus Exodus 14: Gegenüber den harmlosen Israeliten kommen die Ägypter bei aller militärisch weit überlegenen Macht schlecht weg in der Erzählung vom Schilfmeer. Psalm 149 führt diese Linie weiter aus, wenn hier wiederum die Demütigen, d. h. die eigentlich Machtlosen, die wahrhaft Mächtigen sind – und zwar ermächtigt durch Gott.

Noch drastischer ist das Bild in der Tiervision im äthiopischen Henochbuch, wo Schafe als Gerichts-Vollziehende beschrieben werden. Dort heißt es:

1Hen 90, 19 Und ich schaute, bis den Schafen ein großes Schwert gegeben wurde, und die Schafe zogen gegen alle wilden Tiere aus, dass sie sie töteten, und alle wilden Tiere und Vögel des Himmels flohen vor ihrem Angesicht.⁴²

Der apokalyptische Text zeigt die Beteiligung sogar von Schafen am Gericht Gottes, die allgemein als schwach, gewaltfrei und harmlos gelten. Sie erhalten, wie schon in Psalm 149 die Demütigen und Frommen, die exekutive Macht durch das Schwert. Nach diesen Texten ist es eine auserwählte und besonders durch ihre Defensivkraft hervorgehobene Gruppe, die im göttlichen Gericht den Mächtigen und Gewaltigen gegenübertreten wird (vgl. auch Dan 7, 27). Die Bemächtigung der Schwachen wird dabei durch die besondere Nähe zu Gott legitimiert, der als der König und Herr der Welt seine Macht geben kann, wem er will. Ziel ist dabei die – wohl erst eschatologische – Durchsetzung der Gottesherrschaft.

der Heiligen des Höchsten“ die Weltherrschaft von Gott übertragen und die feindlichen Machthaber im Gericht vernichtet.

⁴¹ Vgl. 1QM VI,3–6; XVI,1, sowie 1QM XVI,1: „Der Gott Israels ruft ein Schwert über alle Völker, und durch die Heiligen seines Volkes vollzieht er Macht.“ Dazu auch *Craig A. Evans*, Art. חרב, ThWQ 1 (2011), 1061–1065, bes. 1063 f.

⁴² Vgl. dazu *Christoph Berner*, Jahre, Jahrwochen und Jubiläen. Heptadische Geschichtskonzeptionen im Antiken Judentum (BZAW 363), Berlin / New York 2006, 174. Zu Text und Analyse der Tiervision vgl. a. a. O., 169–226. Die Tiervision ist vermutlich im Laufe des 2. Jh. v. Chr. redaktionell in die Henochüberlieferung eingebunden worden und ist demnach etwa zur Makkabäer-Zeit entstanden, vgl. a. a. O., 180 f.

Auch an diesen Texten zeigt sich wieder ihre Perspektivität. Es sind Texte, die Widerstandsbewegungen entspringen. Texte, die sich gegen theologisch und religiös-politisch anders ausgerichtete Machthaber wenden und dabei ganz parteiisch denken. Schwache und Machtlose ermächtigen sich in diesen Texten selbst – wenn schon nicht in der Realität und in der Gesellschaft, dann haben sie wenigstens Macht bei Gott und von Gott her. Es ist eine theologische Legitimation, die auf literarischer Ebene sehr real erscheint. Dabei bleibt offen, wann und wie es wirklich zur Durchsetzung dieser Macht kommt. Möglich bleibt die eschatologische Deutung. Am Ende der Zeiten gibt Gott „seinen Frommen“ die Macht und beteiligt sie an der Durchsetzung seiner Herrschaft. Dabei bleibt es *sein* Kampf und *seine* Macht, an der er Anteil gibt denen, die auf ihn hoffen und vertrauen.

Psalm 149 ist in vielerlei Hinsicht ein Solitär im Kontext des Psalters. Auch die Thematisierung von Gewalt in Verbindung mit Loben gibt es so sonst nicht. Der vorletzte Psalm ruft zu Beginn zum Singen eines neuen Liedes auf (Ps 149,1). Ein neues Lied, das damit rechnet in enger Verbindung, in größter Nähe zu Gott Anteil an seiner Herrlichkeit und an seiner Macht zu erhalten. Wenn es ein neues Lied geben kann, dann verweist dies auf ein „altes“ Lied. Oft wird damit das erste Lied, das Israel in der Bibel anstimmt, verbunden: Das Lied nach der Rettung durch das Schilfmeer (Ex 15).⁴³ Dort heißt es:

- Ex 15, 1 ... Ich will JHWH singen, denn hoch erhaben ist er;
Pferd und Reiter warf er ins Meer.
- 2 JHWH ist meine Kraft und mein Lobgesang
und er wurde mir zur Rettung.
Er ist mein Gott, und ich will ihn preisen,
der Gott meines Vaters, und ich will ihn erheben.
- 3 JHWH ist ein Kriegsmann,
JHWH ist sein Name.
- 4 Des Pharao Wagen und seine Macht warf er ins Meer ...

Noch ist die Herrschaft Gottes nicht endgültig durchgesetzt. Noch gilt die Realität, die die Bibel auf vielfältige Weise beschreibt und die wir tagtäglich erleben: Gewalt, lebenszerstörende Macht, Hass und Terror.

Ohne die Brutalität und Schwierigkeit der Texte und die individuelle Erfahrung zu missachten, zeigt sich: Im Lobpreis können die Größe Gottes, seine Macht und auch seine Fremdheit anerkannt werden. Und im Loben kann die Durchsetzung der Macht Gottes erwartet werden, Israel zugute, uns Christen zugute und allen anderen Menschen zugute, die (noch) nicht an Gott glauben wie die Niniviten bei Jona. „JHWH wird kämpfen für euch, ihr aber werdet still sein.“ (Ex 14,14). Der Aufruf zum Stillsein, während

⁴³ Ex 15 ist „als ‚Urlied‘ und poetisches Erstzeugnis der fundierenden Rettungserfahrung und Konstituierung Israels als inhaltliche wie literarische Orientierungsgröße der ‚neuen Lieder‘ anzunehmen“, so Beat Weber, „Ein neues Lied“, BN 142 (2009), 39–46, bes. 44; vgl. auch Richard D. Patterson, *Singing the New Song. An Examination of Psalms 33, 96, 98, and 149*, BS 164 (2007), 416–434, bes. 428–432; Neumann, *Hymnen*, 335 f.

Gott kämpfen wird, kann mit Psalm 149 zur Aufforderung werden, das neue Lied zu singen und Gott zu loben. Damit ist es dann gerade kein Aufruf zur Gewalt. Es ist der Aufruf zum Lob, zu einem Lob, das Gott als Gott anerkennt. Und zu einem Lob, das auf göttliche Macht vertraut, die weiter reicht als unsere Vorstellungen und Erfahrungen von Gewalt.

5. Fazit

Die drei Texte, die Erzählung der Rettung durch das Schilfmeer, die Jonaerzählung und Psalm 149, haben sehr unterschiedliche Aspekte von Gewalt gezeigt. Je nach Kontext, Perspektive, Zeit und theologischer Absicht fällt die Darstellung von Gewalt ganz unterschiedlich aus. Gott kann als Kämpfer für Israel auftreten und darin als Befreier und Retter erscheinen. Oder Gott handelt gnädig und verzichtet auf jede Gewalt – sehr zum Unmut von Jona. Gott wird Jona fremd in seiner Gewaltlosigkeit. Und Gott gibt Anteil an seiner Macht, dem, der ihn lobt. Damit können dann auch Bilder von Gewalt verbunden sein. Allen drei Texten gemeinsam ist aber, dass Gott allein die Macht und die Gewalt hat.⁴⁴ Das Handeln und Wesen Gottes, auch und gerade im Blick auf Gewalt, bleibt dem Menschen oftmals unverständlich. Es stellt das Gottesbild immer neu in Frage und verweist den Menschen auf sein Menschsein. Denn der Unterschied zwischen Gott und Mensch, auch in der Frage des Gewaltpotentials, wird betont. Nur von Gott her wird der Mensch ermächtigt. Selbstgerechte, selbstgeschaffene Macht und Gewalt – wie z. B. bei Jona oder wie bei den Ägyptern – werden von den Texten streng abgelehnt. Die Texte zeichnen das Bild eines Gottes, der sich einmischt, gerade auch in Situationen der Gewalt. Dabei überwindet seine Gnade die menschlich-irdische Gewalt und reicht damit über unsere Vorstellungen hinaus. Gott steht damit letztlich über und jenseits jeder Form von Gewalt. Er ist das Ende der Gewalt.⁴⁵ Darum bleibt am Ende mit allen Facetten der Trost und die Hoffnung: „JHWH wird kämpfen für euch, ihr aber werdet still sein“ (Ex 14, 14).

Bibliografie

- Albertz, Rainer, Exodus, Bd. 1: Ex 1–18 (ZBK.AT 2.1), Zürich 2012.
 Ballhorn, Egbert, Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin / Wien 2004.

⁴⁴ Vgl. hierzu z. B. auch Ri 7: Gideons Kampf gegen die Midianiter, bei dem das Heer Gideons immer weiter verkleinert wird, damit die Macht Gottes deutlich wird.

⁴⁵ Ähnlich das Fazit am Ende der Josefgeschichte: „Ihr habt Böses gegen mich geplant, Gott aber hat es zum Guten geplant, um das zu tun, was es an diesem Tag ist: am Leben zu erhalten ein großes Volk“ (Gen 50, 20).

- Berner, *Christoph*, Jahre, Jahrwochen und Jubiläen. Heptadische Geschichtskonzeptionen im Antiken Judentum (BZAW 363), Berlin / New York 2006.
- Dietrich, *Walter / Mayordomo, Moises*, Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005.
- Dohmen, *Christoph*, Exodus 1–18 (HThKAT), Freiburg i. Br. u. a. 2015.
- Ebach, *Jürgen*, Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte, Gütersloh 1980.
- , Nicht den Frieden, sondern das Schwert!? Drängende Fragen an Texte, die von Gewalt sprechen. Vortrag auf dem 2. ÖKT München 2010, http://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/wp-content/uploads/Ebach-OEKT2010_Gewalt.pdf [20.01.2017].
- Evans, *Craig A.*, Art. בַּרְךְ , in: ThWQ 1 (2011), 1061–1065.
- Eynikel, *Erik*, Können Fremde am Yhwh-Kult teilnehmen? Antworten und offene Fragen im Buch Jona, in: *Bons, Eberhard* (Hg.), Der eine Gott und die fremden Kulte. Exklusive und inklusive Tendenzen in den biblischen Gottesvorstellungen (BThSt 102), Neukirchen-Vluyn 2009, 29–47.
- Feldmeier, *Reinhard / Spieckermann, Hermann*, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (TOBITH 1), Tübingen 2011.
- Fischer, *Irmtraut*, Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen? Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung (BiKi 3/2011), 138–143.
- Frevel, *Christian*, Geschichte Israels (KStTh 2), Stuttgart 2016.
- Füglister, *Notger*, Ein garstig Lied – Ps 149, in: *Haag, Ernst / Hossfeld, Frank-Lothar* (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. FS Heinrich Groß (SBS 13), Stuttgart 1987, 81–105.
- Gerhards, *Meik*, Studien zum Jonabuch (BThSt 78), Neukirchen-Vluyn 2006.
- Haag, *Ernst*, Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr. (BE 9), Stuttgart 2003.
- Jacob, *Benno*, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997.
- Knauf, *Ernst A.*, Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14, in: *Kratz, Reinhard G. / Krüger, Thomas / Schmid, Konrad* (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift. FS Odil H. Steck (BZAW 300), Berlin / New York 2000, 73–84.
- Kratz, *Reinhard G.*, Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament, Tübingen 2013.
- , Mythos und Geschichte. Zum Verhältnis von biblischer Geschichte und Geschichte Israels, in: *ders.*, Mythos und Geschichte. Kleine Schriften III (FAT 102), Tübingen 2015, 7–17.
- Leuenberger, *Martin*, Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter (AThANT 83), Zürich 2004.
- , „... und ein zweischneidiges Schwert in ihrer Hand“ (Ps 149, 6). Beobachtungen zur theologiegeschichtlichen Verortung von Ps 149, in: *Zenger, Erich* (Hg.), The Composition of the Book of Psalms (BETHL 238), Leuven u. a. 2010, 635–642.
- Lohfink, *Nobert*, Die Schichten des Pentateuch und der Krieg, in: *ders.* (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. FS Vinzenz Hamp (QD 96), Freiburg i. Br. 1983, 51–110.
- Neumann, *Friederike*, Schriftgelehrte Hymnen. Gestalt, Theologie und Intention der Psalmen 145 und 146–150 (BZAW 491), Berlin / Boston 2016.
- Patterson, *Richard D.*, Singing the New Song. An Examination of Psalms 33, 96, 98, and 149, in: BS 164 (2007), 416–434.

- Sautermeister, Jochen, Psalm 149,6 und die Diskussion um das sogenannte *waw adaequationis*, in: BN 101 (2000), 64–80.
- Schmid, Konrad, Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament (FAT 77), Tübingen 2011.
- Schnocks, Johannes, Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen (WMANT 138), Neukirchen-Vluyn 2010.
- Stiegler, Stefan, Lobgesang statt Waffenklang. Psalm 149 im Kontext, in: ThGespr 26/4 (2002), 23–32.
- van der Toorn, Karel, Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible, Cambridge / London 2007.
- Vanoni, Gottfried, Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktur *wʿ=*. Am Beispiel von Psalm 149,6, in: Groß, Walter / Irsigler, Hubert / Seidl, Theodor (Hg.), Text, Methode und Grammatik. FS Wolfgang Richter, St. Ottilien 1991, 561–576.
- Weber, Beat, „Ein neues Lied“, in: BN 142 (2009), 39–46.
- Weimar, Peter, Eine Geschichte voller Überraschungen. Annäherungen an die Jona-geschichte (SBS 217), Stuttgart 2009.
- Wöhrle, Jakob, Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen (BZAW 389), Berlin / New York 2008.
- Xeravits, Géza G. / Porzig, Peter, Einführung in die Qumranliteratur. Die Handschriften vom Toten Meer, Berlin / Boston 2015.
- Zenger, Erich, Die Provokation des 149. Psalms. Von der Unverzichtbarkeit der kanonischen Psalmenauslegung, in: Kessler, Rainer / Ulrich, Kerstin / Schwantes, Milton / Stansell, Gary (Hg.), „Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!“ FS Erhard S. Gerstenberger (Exegese in unserer Zeit 3), Münster 1997, 181–194.
- , Psalm 149, in: Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich, Psalmen 101–150 (HThKAT), Freiburg i. Br. u. a. 2008, 854–871.