Gabriele Theuer

Gott und Gewalt

Stuttgarter Biblische Beiträge 79

Herausgegeben von
Barbara Schmitz und Michael Theobald

Gabriele Theuer

Gott und Gewalt

Die theologische Herausforderung der Exodus- und Landnahmetexte und ihre religionspädagogische Relevanz

kbw bibelwerk

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2020
Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Druck und Bindung: Sowa Sp. z o.o., ul. Raszynska 13, 05-500 Piaseczno, Polska
Verlag: Katholisches Bibelwerk GmbH, Deckerstraße 39, 70372 Stuttgart
www.bibelwerk.de
Printed in Poland

ISBN 978-3-460-00791-8

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 11

1 Problematisierung 13
1.1 Intention und Relevanz der Publikation 13
1.1.1 Intention und Anlage des Buchs 13
1.1.2 Kurzer Überblick über den aktuellen Forschungsstand . 18
1.2 Erfahrungen von Gewalt in der Lebenswelt der Schüler*innen . 45
1.2.1 Begriffsklärung Gewalt 45
1.2.2 Anthropologische Grundlage von Gewalt 51
1.2.3 Persönliche, strukturelle und medial vermittelte Gewalterfahrungen von Kindern und Jugendlichen 55
1.2.4 Belastung der Identitätsentwicklung durch Gewalterfahrungen 64

2 Grundsätzliche Überlegungen zu den atl Gewalttexten 74
2.1 Herausforderungen der atl Gewalttexte 74
2.1.1 Zum Charakter der biblischen Texte und zum Umgang mit diesen 74
2.1.2 Ablehnung des Alten Testaments 81
2.1.3 Missbrauch der atl Gewalttexte 89
2.1.4 Gewaltpotential des Monotheismus? 93
2.2 Begründung der Textauswahl 98
2.2.1 Bibeltheologische Relevanz 100
2.2.2 Gesellschaftspolitische Relevanz 105
2.2.3 Religionspädagogische Relevanz 110

3 Gewalttätiges Handeln Gottes in der Exoduserzählung 115
3.1 Historische Einordnung 115
3.1.1 Biblische Darstellung und historische Anhaltspunkte (erzählte Zeit) 115
3.1.2 Historische Entstehungskontexte (Erzählzeit) 119

SBB 79 / p. 6 / 4.1.2021

3.2 Literarische und theologische Analyse der Erzählung von Unterdrückung und Befreiung (Ex 1 – 12) 131
3.2.1 Unterdrückung der Israeliten und Initiative Gottes (Ex 1 – 6) 132
3.2.2 Die »Wunderzeichen« Gottes als Weg zur Befreiung (Ex 7 – 10) 147
3.2.3 Die Tötung der Erstgeburt als Ermöglichung des Auszugs (Ex 11 – 12) 162
3.3 Literarische und theologische Analyse der Rettung am Schilfmeer (Ex 13,17 – 15,21) 168
3.3.1 Meerwundererzählung (Ex 13,17 – 14,31) 168
3.3.2 Mose- und Mirjamlied (Ex 15,1–21) 179
3.4 Resümee: Gewalt Gottes in der Exoduserählung im Kontext seines Rettungshandelns 187

4 Gewalttätiges Handeln Gottes bei der »Landnahme« Israels . . 197
4.1 Historische Einordnung 197
4.1.1 Biblische Darstellung und historische Anhaltspunkte (erzählte Zeit) 197
4.1.2 Historische Entstehungskontexte (Erzählzeit) 202
4.2 Literarische und theologische Analyse der »Landnahme« bzw. Landgabe im Deuteronomium 212
4.2.1 Vertreibung bzw. Vernichtung der Feinde 214
4.2.2 Vertreibung bzw. Vernichtung Israels als Konsequenz des »Abfalls« von Gott 223
4.3 Literarische und theologische Analyse der »Landnahme« bzw. Landgabe im Josuabuch 229
4.3.1 Programmatischer Auftakt: Jordanüberquerung und Eroberung Jerichos (Jos 1 – 6) 230
4.3.2 Verbindung von JHWH-Gehorsam und Kriegserfolg: Eroberung Ais (Jos 7 – 8) 237
4.3.3 Friedensvertrag mit Gibeon versus Eroberung des »ganzen Landes« (Jos 9 – 12) 240
4.3.4 Schlussappell und Toraverpflichtung: Abschiedsreden Josuas (Jos 23 – 24) 248

SBB 79 / p. 7 / 4.1.2021

4.4 Resümee: Gewalt Gottes in den Landnahmetexten als fiktionaler Gegenentwurf gegen die belastende Wirklichkeit 250

5 Hermeneutische Überlegungen zu den Gottesbildern der Gewalt im AT 259

5.1 Herausforderungen der Texte 259
5.1.1 Theologische Problematik der Texte 259
5.1.2 Herausforderung durch die Wirkungsgeschichte der Texte 262
5.2 Grundsätzliche hermeneutische Überlegungen 271
5.2.1 Sprachliche Aspekte: Bezeichnungen von »Gewalt« im Alten Testament 271
5.2.2 Die atl Gewalttexte in historisch-kritischer und kanonischer Perspektive 274
5.2.3 Die atl Gottesbilder der Gewalt als Sprachbilder 276
5.2.4 Bedeutung des Rezeptionskontextes: Impulse aus der Befreiungstheologie 280
5.2.5 Notwendigkeit einer vielfältigen Hermeneutik 286
5.3 Einbindung der atl Gottesbilder der Gewalt in den soziokulturellen und religionsgeschichtlichen Kontext 290
5.3.1 Verbindung von Gott und Gewalt im Alten Orient und im Alten Israel 291
5.3.2 Gottesbilder der Gewalt als Spiegelung der Geschichte Israels 299
5.3.3 Einbettung der atl Gottesbilder in die altorientalische Kriegsideologie 303
5.4 Intention der atl Rede vom gewalttätigen Vorgehen Gottes . . 310
5.4.1 Theologische Bewältigung militärischer Niederlagen und Ohnmachtserfahrungen 310
5.4.2 Sicherung der eigenen Identität 314
5.4.3 Narrative Vergewisserung der Geschichtsmächtigkeit Gottes zur Herstellung von Gerechtigkeit 320
5.5 Ansätze zur Begrenzung und Überwindung der Gewalt 328
5.5.1 Relativierung der altorientalischen Kriegsideologie – antimilitaristischer Aspekt 328
5.5.2 Begrenzung der Gewalt und Gewaltverzicht 333

SBB 79 / p. 8 / 4.1.2021

5.5.3 Korrektur des Gewaltaspekts durch Gegentexte 345
5.5.4 Verbindung der Durchsetzung des Monotheismus mit Gewaltüberwindung 363
5.5.5 Fazit: Gewaltüberwindung als eine Leitlinie des Alten Testaments 371
5.6 Resümee 373
5.6.1 Ambivalenz der Gottesvorstellung 373
5.6.2 Gewalttexte als literarische Bearbeitung von Gewalterfahrungen 375
5.6.3 Bedeutung der Rezeption der atl Gewalttexte 377
5.6.4 Theologische Relevanz der Gewalttexte 381

6 Religionspädagogische Überlegungen zum Potential der atl Gewalttexte für Schüler*innen 388
6.1 Relevanz der atl Gewalttexte für Schüler*innen 388
6.1.1 Die atl Gewalttexte als Hilfe bei der Identitätsentwicklung 388
6.1.2 Zur Bedeutsamkeit der Exoduserzählung für Schüler*innen 406
6.1.3 Zur Bedeutsamkeit der Landnahmetexte für Schüler*innen 420
6.1.4 Fazit: Potential der atl Gewalttexte und religionspädagogische Implikationen 427
6.2 Bibeldidaktische Überlegungen zum Umgang mit den Gewalttexten des Alten Testaments im Religionsunterricht 433
6.2.1 Grundlegende bibeldidaktische Überlegungen zu Gewalttexten 433
6.2.2 Bibeldidaktische Herausforderungen in der Primar- und Sekundarstufe 438
6.2.3 Gewalttexte im Religionsunterricht der Grundschule? . 451
6.2.4 Impulse aus Rezeptionsästhetik und Narratologie 456
6.2.5 Impulse aus der Alteritätsdidaktik 463
6.2.6 Implikationen für die Exodus- und Landnahmetexte . . 471

SBB 79 / p. 9 / 4.1.2021

6.3 Exemplarische Konkretionen zur Behandlung der Texte im Religionsunterricht 480
6.3.1 Zum Umgang mit der Exoduserzählung im Religionsunterricht 480
6.3.2 Zum Umgang mit den Landnahmetexten im Religionsunterricht 503
6.4 Resümee 516

7 Literatur 522
7.1 Abkürzungen 522
7.2 Bibliographie 523
7.2.1 Verwendete Bibelausgaben 523
7.2.2 Weitere Literatur 523

8 Anhang 552
8.1 Die Exoduserzählung im Bildungsplan Baden-Württembergs (2016) 552
8.1.1 Bildungsplan für die Grundschule 552
8.1.2 Bildungsplan für die Sekundarstufe I 555
8.2 Abbildungen 560
Index wichtiger Bibelstellen 562

Vorwort

Als Alttestamentlerin und ehemalige Grundschullehrerin ist es mir ein großes Anliegen, die biblischen Erzählungen mit den Schüler*innen und ihrer Lebenssituation so zu verbinden, dass sie von diesen als Lebenshilfe erfahren werden können. Besondere Faszination üben dabei die »schwierigen« Texte aus, die sich einem schnellen Begreifen entziehen. Da die Verbindung Gottes mit Gewalt in der Bibel eine große theologische Herausforderung darstellt, die nähere Beachtung verdient, entstand die folgende Publikation, die sich dieser Thematik aus bibelwissenschaftlicher und religionspädagogischer Perspektive am Beispiel der Exodus- und Landnahmetexte widmet. Diese wurde im Juli 2019 von der Pädagogischen Hochschule Freiburg unter dem Titel »Gott und Gewalt. Die Exodus- und Landnahmetexte. Exegetische Betrachtung und religionspädagogische Relevanz« als Habilitationsschrift angenommen. Für die Drucklegung wurde sie leicht überarbeitet und an mehreren Stellen gekürzt und gestrafft.

Besonderer Dank gilt Prof.in Dr. Sabine Pemsel-Maier an der PH Freiburg, die die Entstehung der Arbeit sehr engagiert mit vielen konstruktiven Hinweisen begleitete. Großer Dank gilt auch Prof. em. Peter Müller für die engagierte und sachkundig Begleitung großer Teile der Arbeit sowie den Mitgliedern des Forschungskolloquiums an der PH Karlsruhe für anregende kritisch-produktive Rückmeldungen zu verschiedenen Aspekten der Arbeit, vor allem PD Dr. Anita Müller-Friese, Dr. Jenny Korneck und Prof. Alexander Weihs. Zu danken ist auch Prof. Klaus Bieberstein für die sachkundige Betreuung in der Anfangsphase der Arbeit.

Kritisches Feedback und hilfreiche Anregungen verdanke ich auch den Teilnehmer*innen der Theologischen Sozietät der PH Schwäbisch Gmünd, besonders meinen (damaligen) Kolleg*innen Prof. Axel Wiemer, Prof. Andreas Benk, Dr. Anke Edelbrock und PD Dr. Iris Mandl-Schmidt. Mein Dank gilt weiter Prof. Tom Weiß für die kritische Durchsicht einiger Kapitel, Prof. Carsten Heinze für Literaturtipps aus dem Gebiet der Soziologie und Schuldekanin Ulrike Engel für die Durchsicht

SBB 79 / p. 12 / 4.1.2021

der ersten Version des religionspädagogischen Kapitels und konstruktive Rückmeldungen dazu.

Prof. Andreas Benk und den Mitgliedern des Ökumensichen Instituts für Theologie und Religionspädagogik der PH Schwäbisch Gmünd danke ich zudem dafür, dass mir durch eine Reduktion meines Lehrdeputats für einige Jahre ein größerer zeitlicher Freiraum zur Verfügung stand, um mich intensiv dem Verfassen der Arbeit zu widmen.

Zu danken habe ich auch Prof. Hermann-Josef Riedl für die Übernahme des Zweitgutachtens sowie Prof. Egbert Ballhorn und Prof. Andreas Michl für die Übernahme der externen Gutachten.

Meiner Tochter Johanna danke ich für die sorgfältige kritische Durchsicht des aktuellen Manuskripts und meinem Sohn Tobias für computertechnischen Support. Meinem Mann Eduard danke ich für viel Geduld und Rücksicht.

Prof.in Dr. Barbara Schmitz danke ich für die Aufnahme der Arbeit iln die Reihe »Stuttgarter Biblische Beiträge«. Der Erzdiözese Freiburg danke ich herzlich für einen sehr großzügigen Druckkostenzuschuss. Auch der Diözese Rottenburg-Stuttgart danke ich für eine großzügige finanzielle Unterstützung.

1 Problematisierung

1.1 Intention und Relevanz der Publikation

1.1.1 Intention und Anlage des Buchs

Intention und Relevanz

Die Publikation stellt sich der Herausforderung der Verbindung Gottes mit Gewalt im AT, indem sie Erkenntnisse der Bibelwissenschaft und der Religionspädagogik bzw. Bibeldidaktik miteinander in einen Dialog bringt. Ziel der Religionspädagogik ist, angesichts der Komplexität und Ambivalenz unserer Gesellschaft zu einer gelingenden Identitätsentwicklung der Kinder und Jugendlichen beizutragen. Da die Bibel die zentrale Grundlage unseres Glaubens ist, erfordert dies die Auseinandersetzung mit biblischen Gottesbildern, die als Grundlage der persönlichen Gottesvorstellung bei der Entwicklung der eigenen Identität eine große Rolle spielen.

Aufgrund der großen Vielfalt unterschiedlicher und ambivalenter Gottesvorstellungen in der Bibel stellt sich die Frage, wie mit den theologisch problematischen Gottesbildern umzugehen ist. In der Religionspädagogik wird kontrovers diskutiert, ob Kinder und Jugendliche sich im Religionsunterricht nur mit biblischen Texten befassen sollen, die einen liebenden und barmherzigen Gott vermitteln, oder ob auch die »dunklen Seiten« Gottes zur Sprache gebracht werden sollen. Dies erfordert, die entsprechenden biblischen Texte exegetisch fundiert zu erschließen, um sie angemessen in den Religionsunterricht einzubringen. Die Publikation befasst sich aus bibelwissenschaftlicher und aus religionspädagogischer Sicht mit der biblischen Rede vom Gewalthandeln Gottes und setzt dies in Beziehung zu neueren religions- und bibeldidaktischen Konzeptionen. Es geht darum, die in den biblischen Texte bewahrten Erfahrungen mit den Erfahrungen der Schüler*innen ins Gespräch zu bringen, damit diese daraus kritisch-produktive Impulse für das eigene Selbstverständnis und für die Wahrnehmung der Wirklichkeit erhalten.

Die Relevanz der Beschäftigung mit atl Gottesbildern der Gewalt ergibt sich daraus, dass Gewalt in der Lebenswelt vieler Schüler*innen eine bedeutende Rolle spielt und diese mit verschiedenen Formen individueller, struktureller und medial vermittelter Gewalt konfrontiert sind. In den letzten Jahren findet die Gewaltproblematik zunehmend Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit und führt zu einem breiten gesellschaftlichen Diskurs über die Entstehung und die Auswirkungen der Gewalt sowie über die Möglichkeiten zu ihrer Überwindung. Dabei herrscht Konsens, dass Gewalt zu den bedrängenden Problemen der Gegenwart und der Zukunft gehört. Daher ist es wichtig, Gewaltphänomene nicht zu ignorieren, sondern sie in den öffentlichen Diskurs einzubringen.

In diesem Kontext spielt Religion eine ambivalente Rolle. Einerseits ist Religion heute zunehmend Privatsache; zum anderen tritt sie immer wieder in fundamentalistischen Bewegungen militant in Erscheinung. Besonders drastisch zeigt sich dies in religiös motivierten Terrorakten muslimischer Attentäter, wobei religiös motivierte Terrorgruppen wie der »Islamische Staat« vor allem unter jungen Menschen viel Zulauf finden. Der Missbrauch religiöser Motive durch Fundamentalisten im Kampf um politische Macht führt das den Religionen inhärente Gewaltpotential vor Augen und provoziert den Gewaltvorwurf gegen die monotheistischen Religionen. Das Gewaltpotential und Gewaltbewusstsein der Gesellschaft stellt die Theologie, insbesondere die Bibelwissenschaft, vor große Herausforderungen, da im aktuellen öffentlichen Diskurs über Gewalt immer wieder auch die Bibel ins Spiel gebracht und die Frage nach ihrem Beitrag aufgeworfen wird. Problematisch ist dabei, dass in den biblischen Texten Gewalt eine große Rolle spielt und in einer engen Verbindung mit zentralen atl Themen wie Exodus, Landnahme, Königtum und Endzeithoffnung steht. Brisant ist vor allem, dass in zahlreichen Textpassagen ein gewalttätiges Handeln von Gott legitimiert wird oder sogar von ihm selbst ausgeht, indem er zur Ausübung von Gewalt auffordert oder selbst gewalttätig handelt. Dies ruft die Frage nach dem Umgang mit den Gewalttexten der Bibel hervor. Ungeachtet des Unbehagens diesen gegenüber ist es notwendig, sich mit ihnen auseinander zu setzen, um der Gewalt entgegenzutreten. So gibt es in der christlichen Religion (wie auch in den anderen Religionen) große Potentiale sowohl für Gewalt als auch für Gewaltüberwindung.

Da die enge Verbindung von Gott und Gewalt eine große Heraus-

SBB 79 / p. 15 / 4.1.2021

forderung für unsere Gottesvorstellung darstellt, sind Texte mit Gottesbildern der Gewalt auf der Grundlage hermeneutischer Überlegungen und aus der Einbettung in ihren historischen Kontext heraus zu erschließen. Hier werden exemplarisch die Erzählungen von Exodus und Landnahme Israels betrachtet, da diese als zentrale heilsgeschichtliche Erzählungen, in denen sich grundlegende Aussagen über Gott finden, sowohl bibeltheologische als auch religionspädagogische und gesellschaftspolitische Relevanz besitzen. Die Exoduserzählung spielt eine wichtige Rolle in den Bildungsplänen der verschiedenen Schularten und -stufen. Die Landnahmetexte kommen dort zwar nicht in den Blick, sie sind aber die logische Fortsetzung des Exodus und wurden zudem bislang noch nicht unter religionspädagogischer Perspektive betrachtet. Diese Texte und die darin enthaltenen Gottesbilder werden kritisch angefragt, aber auch auf das in ihnen enthaltene Potential befragt; dabei werden Bedingungen und Leitlinien für das Verstehen und die Auslegung biblischer Texte, die von einem Gewalthandeln Gottes reden, aufgezeigt und diskutiert.

Da der Glaube an Gott in unserer Gesellschaft nicht mehr als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann, wie das Schlagwort »Traditionsabbruch« zeigt, finden sich bei vielen Jugendlichen nur sehr geringe Bibelkenntnisse, oft verbunden mit diffusen Vorstellungen von Gott. Hinsichtlich der biblischen Gottesbilder ist das Vorurteil verbreitet, der Gott des Alten Testaments sei ein Gott der Rache und Gewalt, wogegen Jesus im Neuen Testament den Gott der Liebe verkündet habe. Auch viele Religionslehrer*innen haben dem Alten Testament gegenüber eine ambivalente bis ablehnende Einstellung und konzentrieren sich in ihrem Religionsunterricht schwerpunktmäßig auf neutestamentliche Schriften. Texte, in denen Gott als Gewalttäter gezeichnet wird, werden kaum im Religionsunterricht behandelt und sind nicht als Lesung im Gottesdienst vorgesehen. Wenn nun Jugendliche zufällig diesen Textpassagen begegnen oder von Kritikern des Christentums damit konfrontiert werden, bewirkt dies zumindest Erschrecken, Irritation oder Verunsicherung und kann leicht zur Ablehnung des ATs oder der gesamten Bibel und des biblisch vermittelten Gottesglaubens führen. Problematisch dabei ist, dass die Ablehnung des ATs häufig mit einer negativen Einstellung gegenüber dem Judentum bis hin zu antijudaistischen Tendenzen verbunden ist. Dies erfordert es, die atl Gewalttexte weder zu verabsolutieren noch zu verdrängen, sondern sie differenziert und kritisch zu betrachten.

Um den Schüler*innen Impulse und Anregungen zu einem angemessenen Umgang mit biblischen Gewalttexten und den darin vermittelten problematischen Gottesbildern zu geben, ist es notwendig, sich im Religionsunterricht fundiert mit ihnen auseinanderzusetzen, dabei neue wissenschaftliche Erkenntnisse einzubeziehen und die Texte zeitgeschichtlich und literarisch zu kontextualisieren, um ein vertieftes Verständnis von ihnen und der Welt hinter ihnen zu ermöglichen. Dabei ist zwischen Gewalterfahrungen als solchen und der Darstellung bzw. Inszenierung von Gewalt zu unterscheiden, da letztere immer eine bestimmte Intention verfolgt und bestimmten Zwecken dient, z. B. der Illustration der eigenen Macht oder der Abschreckung. Wichtig ist, dass die Schüler*innen erkennen, dass es sich in den atl Gewalttexten um die literarische Darstellung von Gewalt handelt, die nicht deckungsgleich mit tatsächlich ausgeübter Gewalt sein muss. Dies impliziert, nach der Intention der Verfasser der Texte zu fragen und diese zur eigenen Lebenssituation in Beziehung zu setzen. Letztlich geht es darum, durch die Auseinandersetzung mit den atl Gewalttexten eine kritische Einstellung gegenüber Gewalt zu fördern und dazu anzuregen, eigene Gewaltmechanismen sowie Gewaltphänomene und Gewaltstrukturen in unserer Gesellschaft und die Notwendigkeit des Einsatzes von Gewalt kritisch zu hinterfragen. Daher ist der Frage nachzugehen, ob sich aus den atl Texten selbst Anregungen und Strategien zur Begrenzung und Überwindung der Gewalt ableiten lassen und den Wegen der Gewaltbearbeitung in diesen nachzuspüren.

Dies erfordert, bei den Schüler*innen hermeneutische Kompetenzen zum Umgang mit den biblischen Gewalttexten zu fördern. Die religionspädagogische Maxime, die Kinder und Jugendlichen als Subjekte ernst zu nehmen, die aufgrund ihrer je eigenen Lebens- und Erfahrungsgeschichte individuelle Verstehens- und Deutungsmuster in den Dialog mit den biblischen Texten einbringen, impliziert, ihnen auch die Kompetenz zuzutrauen und diese zu fördern, sich mit sperrigen Texten auseinanderzusetzen und zugleich ihre Einstellungen gegenüber dem Text zu respektieren. Es geht darum, die Schüler*innen durch die Auseinandersetzung mit problematischen Gottesbildern dazu herauszufordern, ihre eigene Gottesvorstellung kritisch zu reflektieren und ihnen Impulse zum theologischen Weiterdenken anzubieten.

Anlage der Publikation

Zunächst wird auf die vielfältigen individuellen, strukturellen und medial vermittelten Gewalterfahrungen in der Lebenswelt der Schüler*innen eingegangen, die der Anknüpfungspunkt für die Auseinandersetzung mit den biblischen Gewalttexten sind.

Der Widerspruch der atl Gewalttexte zum Liebesgebot Jesu erfordert ein Eingehen auf den Charakter der Texte sowie auf die seit einigen Jahrzehnten virulente Diskussion zum Gewaltpotential des Monotheismus. Da die Exodus- und Landnahmetexte im Christentum eine verhängnisvolle Wirkungsgeschichte ausgelöst haben, ist es geboten, sie mit den Methoden heutiger Exegese zu betrachten und ihre zeitgeschichtlich geprägte Intention zu erschließen. Auf dieser Basis kann danach gefragt werden, inwieweit Aussagen der biblischen Texte bei gegenwärtigen Problemen in den Diskurs einbezogen werden und evtl. Möglichkeiten verantwortlichen Handelns im Umfeld der Probleme von Krieg, Gewalt und Terror eröffnen können.

Aufgrund der in den Texten enthaltenen theologisch problematischen Gottesvorstellungen sind grundlegende theologische und religionspädagogische Überlegungen notwendig, wie wir heute theologisch fundiert mit ihnen umgehen können. Daher schließen sich hermeneutische Überlegungen zum Verständnis dieser Texte an. Zunächst wird kurz auf ihre Rezeptions- und Wirkungsgeschichte eingegangen, gefolgt von grundsätzlichen Ausführungen zu den biblischen Gottesbildern und dem metaphorischen Charakter des Redens von Gott. Zudem wird herausgestellt, dass die Texte als kontextuell bedingte narrative Theologien und als gedeutete Erfahrungen von Menschen mit Gott nur auf dem Hintergrund ihrer historisch-politischen und religionsgeschichtlichen Entstehungssituation zu verstehen sind, was die Frage nach ihrer Intention impliziert. Daraus lassen sich grundlegende hermeneutische Richtlinien zum Verständnis der atl Gewalttexte und zum Umgang mit ihnen ableiten; im Fokus steht dabei, Tendenzen der Gewaltbearbeitung, Gewaltbegrenzung und Gewaltüberwindung innerhalb des AT nachzugehen und daraus Implikationen für eigenes Verhalten abzuleiten.

Darauf wird aus anthropologischer Perspektive die Bedeutsamkeit der biblischen Rede von der Gewalt Gottes im Religionsunterricht begründet. Es wird der Beziehung der atl Gewalttexte zur Lebenssituation

SBB 79 / p. 18 / 4.1.2021

der Schüler*innen nachgegangen und danach gefragt, wie sie von diesen aufgenommen werden und inwiefern sie zu ihrer Identitätsentwicklung beitragen können. Ein zentrales Anliegen ist es, die biblischen Gottesbilder gerade in ihrer Ambivalenz als Chance und »Lebenshilfe« für Schüler*innen herauszustellen. Die Botschaft der Bibeltexte und die darin enthaltenen Erfahrungen von Menschen, die von vielfältigen Formen von Gewalt geprägt waren, sind in Beziehung zur Lebenssituation von Kindern und Jugendlichen heute mit ihren Ängsten, Fragen, Zweifeln und Hoffnungen zu setzen, damit diese die biblischen Texte als Gesprächspartner wahrnehmen, die, gerade angesichts von Gewalterfahrungen, eine Sinn- und Hoffnungsdimension aufzeigen können.

Angesichts der vielfältigen Herausforderungen ist zunächst danach zu fragen, wie die atl Texte im Religionsunterricht angemessen zur Sprache kommen können, indem sie und die Schüler*innen gleichermaßen als Gesprächspartner ernst genommen werden. Die aktuellen subjektorientierten und rezeptionsästhetischen Ansätze, die die Schüler*innen als aktive Rezipient*innen der biblischen Texte herausstellen, erfordern grundsätzliche Überlegungen zum Textverständnis der Schüler*innen, v. a. ob ihnen auch eine Auseinandersetzung mit »schwierigen« Bibeltexten zugetraut werden kann. Weiter wird danach gefragt, inwieweit sich aus den aktuellen bibeldidaktischen Ansätzen Anregungen und Impulse zum Umgang mit den Exodus- und Landnahmetexten im Religionsunterricht ableiten lassen. Zu wichtigen Textpassagen daraus werden exemplarisch Anregungen zum methodischen Vorgehen im Unterricht gegeben. Ein abschließendes Resümee fasst kurz die in den atl Gewalttexten liegenden Herausforderungen und Chancen, insbesondere ihre Bedeutsamkeit für Kinder und Jugendliche, zusammen.

1.1.2 Kurzer Überblick über den aktuellen Forschungsstand

Gewalt in der Bibel: Bibelwissenschaft und systematische Theologie

Obwohl die Thematik der Gewalt, insbesondere der Gewalt Gottes, in der Bibel ein relevantes und brisantes Thema ist, fand sie in der bibelwissenschaftlichen Forschung zunächst nur wenig Beachtung. Bis zum Ende des 20. Jh.s gibt es kaum systematische Abhandlungen dazu. Zwar er-

schienen mehrere Publikationen zu Einzelaspekten, z. B. zu den Themen »Bann«, »Jahwekrieg«, »Zorn Gottes« oder »Rachepsalmen«; diese sind jedoch in übergreifende Zusammenhänge eingebettet und haben meist eine beschwichtigende Tendenz. Bis Ende der siebziger Jahre bleibt die Auseinandersetzung mit dem Themenfeld Rache und Gewalt ein dringendes Desiderat der atl Wissenschaft[1].

Gewalt Gottes im AT

Bis zu Beginn des 21. Jh.s wurde den theologischen Aspekten der Rede von der Gewalt Gottes im AT kaum Beachtung geschenkt. Ein Forschungsüberblick bis zum Jahr 2013 findet sich in der Monographie Obermayers: »Göttliche Gewalt im Buch Jesaja«[2]. Bereits im Jahr 1924 erschien im deutschsprachigen Raum die Schrift »Das Dämonische in Jahwe« von Paul Volz, der sich erstmals dezidiert mit den »dunklen Seiten« Gottes, darunter auch dem Gewaltaspekt, befasst und dafür plädiert, auch die »dunklen Seiten« wahrzunehmen, um zu einer tieferen Gottesvorstellung zu kommen[3]. Erst seit der Nachkriegszeit setzen sich weitere Abhandlungen im deutschen Sprachraum mit der Problematik der gewalttätigen Züge JHWHs auseinander.

Die Diskussion über göttliche Gewalt als große Herausforderung für das Christentum wurde durch zwei provokative Publikationen angestoßen, die nicht aus dem exegetischen bzw. theologischen Kontext stammen. Der Psychotherapeut Tilman Moser stellt aufgrund seiner eigenen traumatischen Erfahrungen in seinem Buch »Gottesvergiftung« die gravierenden Folgen einer mit Drohung und Angst arbeitenden Pastoral, die sich auf die Gottesaussagen der Bibel stützt, vor Augen[4]. Die Monogra-

---

1 Dietrich, Walter (1976), Rache. Erwägungen zu einem atl Thema, in: EvTh 36 (1976) 450–472; vgl. Obermayer (2014) 13; Lohfink (1983a) 17–19.40; ders. (1983) 225f: Literaturverzeichnis.

2 Obermayer (2014) 13–26; s. u.

3 Volz (1924), Das Dämonische in Jahwe, Tübingen. Er resümiert: »Erst »wenn der gerechte und gnädige Gott zugleich der Furchtbar-Schreckliche ist, stehen wir vor den Tiefen der Gottheit«: ebd. 40; vgl. Schmidt (1990) 122.

4 Moser (1976); s. u. Kap. 2.1.3.

SBB 79 / p. 20 / 4.1.2021

phie des Psychotherapeuten Franz Buggle trägt den provokativen Titel: »Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift«. Er stellt eine selektive Auswahl von Textpassagen ohne Berücksichtigung ihres literarischen und historischen Kontextes zusammen, die er nach Themen ordnet, z. B. »Aufforderung zu Eroberungskriegen und zum Genozid«[5], »Zorn Gottes« oder grausame Bestrafung durch Gott und leitet daraus ab, dass die Bibel »zutiefst inhuman« und daher als normative Schrift absolut ungeeignet sei, da sie ein enormes Gewaltpotential enthalte und Gewalt göttlich legitimiere[6].

Die Monographie von Jürgen Ebach: »Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte« (1980) setzt sich erstmals explizit mit den Gewalttexten des Alten und Neuen Testaments mit Einbezug ihrer Kontexte und ihrer Rezeption auseinander; sie zeigt deren Ambivalenz auf und fordert zu einem kritischen Umgang mit dem Ziel der Gewaltüberwindung auf[7]. Seine Schrift legte die exegetischen Grundlagen für zahlreiche Studien zur Rezeption von Gewalttexten der Bibel[8]. 1983 gab Norbert Lohfink einen Sammelband »Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament« mit den Beiträgen eines von ihm im Jahr 1981 initiierten Symposions heraus; hier bietet er einen Überblick über die deutschsprachige Forschung zum Thema Gewalt bis zu Beginn der 80er Jahre, der dies als ein eher vernachlässigtes Thema aufzeigt[9]. Darin untersucht er Kriegstheologien in den verschiedenen Schichten des Pentateuch, v. a. die dtn Kriegsvorstellungen versus der »kriegsfreien«

---

5 Buggle (1992) 36. Er verweist auf Passagen aus Num und Dtn zur Landnahme Israels: ebd. 37–47.

6 Vgl. Buggle (1992) 36–47. 68–119. Eine unvoreingenommene Bibellektüre der Bibel verstärke Rache- und Gewaltphantasien; vgl. ebd. 386; vgl. Baudler (1994) 186f; Bucher (2006) 100.

7 Ebach (1980). Neben »Gewalt und Krieg im Alten Testament« (S. 14–56) behandelt er das NT, die Wirkungsgeschichte und »gegenwärtige Fragen«. Er zeigt positive wie negative Aspekte der Verbindung JHWHs mit Gewalt sowie Gegentexte auf; vgl. ebd. 14–56; ebd. 124.

8 Ein differenzierter Überblick findet sich z. B. in Angenendt (2008); vgl. Obermayer (2014) 14.

9 Der Band dokumentiert die Tagung der »Arbeitsgemeinschaft katholischer Alttestamentler« vom 24.–28. August 1981 in Neustift bei Brixen: vgl. ders (1983a) 15–50.

Priesterschrift[10]. Der Band setzt sich v. a. mit der Sündenbock-Theorie René Girards in »Das Ende der Gewalt« auseinander, der die Allgegenwärtigkeit der Gewalt im AT mit einer kulturübergreifenden Gewaltdynamik und ihrer ritualisierten Ableitung erklärt[11]. Girards Konzept wurde in Deutschland u. a. durch den Dogmatiker Raymund Schwager in seinem Werk »Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften« (1986) rezipiert. Nach ihm präsentiert das AT in hohem Ausmaß Gewalt, unter Menschen sowie von Gott ausgehend, die die Denkformen der damaligen Zeit spiegele, wobei sich eine Tendenz zur Gewaltüberwindung finde[12]. Beeinflusst von Girard skizziert Georg Baudler in der Monographie »Die Befreiung von einem Gott der Gewalt. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam« (1999) eine religions- und kulturübergreifende Deutung der Gewalt und ihre Überwindung in der christlichen Religion. Er führt an, dass die atl Aussagen über das Gewalthandeln Gottes nicht als Wesensaussagen, sondern im jeweiligen religionsgeschichtlichen Kontext zu sehen sind[13]. Bereits die 1995 erschienene Monographie von Manfred Görg »Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt« bettet die Verbindung Gottes mit Gewalt in den religionsgeschichtlichen Kontext ein[14]. Etwa zeitgleich befasst sich die gemeinsame Publikation des Alttestamentlers Walter Dietrich und des systematischen Theologen Christian

---

10 Lohfink (1983b) 51–110. Seine Quellenscheidung in »Jahwist«, »Elohist«, Dtn und Priesterschrift ist aber inzwischen überholt. Lohfink stellt die Konzeption der der spät-/nachexilischen Priesterschrift als pazifistischen Gegenentwurf zur dtr. Kriegsideologie in den Büchern Dtn und Josua heraus, die sich in Spätschichten des Pentateuch wieder durchsetzt; vgl. ebd. 84–87. 100f.

11 Girard (1983); Originaltitel: La violence et le sacré, Paris 1972. Er geht vom menschlichen Rivalitäts- und Aggressionstrieb aus, der durch das regelmäßige Opferritual gebändigt werde. Im AT findet er sowohl die Präsenz als auch die Entlarvung der Gewalt; vgl. Lohfink (1983a) 44–48.

12 Schwager (1986). Er sieht Jesu Erlösungstat als Zielperspektive; vgl. ebd. 64–81. Die Popularität des Buches zeigt sich darin, dass es in mehreren Auflagen erschien; vgl. Lohfink (1983a) 42.48f.

13 Baudler (1999). Er führt Angst und Gewaltfaszination sowie Sehnsucht nach Erlösung auf die menschliche Urerfahrung der Bedrohung durch eine gewaltsame Schicksalsmacht zurück; vgl. ebd. 15–23. Den Fokus legt er auf die Gewaltüberwindung durch Jesus vgl. ebd. 130.171f.

14 Görg (1995); vgl. Fischer (2013) 17.

Link in zwei Bänden intensiv mit der Problematik der »dunklen Seiten Gottes«; der zweite Band behandelt dezidiert das Thema »Willkür und Gewalt« und ist bereits in mehreren Auflagen erschienen. Die Autoren sehen die Rede von den »dunklen Seiten Gottes« als exegetische und systematische Herausforderung, die weder weginterpretiert noch unkritisch übernommen, sondern in ihrer Fremdheit sichtbar gemacht werden sollte[15]. Ähnlich deutet Walter Brueggemann in seinem Band »Theology of the Old Testament« (2005) den ambivalenten Charakter JHWHs im Zeugnis des AT als konzeptionellen Bezugspunkt und die Rede vom gewalttätigen Vorgehen Gottes als wesentlichen, nicht aufzugebenden Aspekt der biblischen Offenbarung[16]. In einem Themenheft der Zeitschrift »Bibel und Kirche« aus dem Jahr 1996 mit dem provozierenden Titel »Ein Gott der Gewalt?« werden exemplarische Gewalttexte aus dem Alten und Neuen Testament betrachtet und die Spannungen und Ambivalenzen der biblischen Gottesrede aufgezeigt. Ein weiteres Themenheft dieser Reihe mit dem Titel »Gewalt(tät)ige Bibel« (2011) befasst sich explizit mit der Herausforderung der biblischen Rede von Gott als gewalttätig Handelndem[17]. Mit der Thematik »Gewalt in der Bibel« befasst sich auch eine kleine Monographie von Klaus-Stefan Krieger (2005), die einen kurzen Überblick über die verschiedenen Aspekte der Rede von Gewalt vor allem im AT gibt, diese von ihrem Kontext her betrachtet und ihre aktuelle Relevanz aufzeigt[18].

Die atl Gewalttexte werden zudem unter literarischen Vorzeichen gedeutet[19]. Die Monographie von Gerlinde Baumann: »Gottesbilder der

---

15 W. Dietrich/C. Link, Die dunklen Seiten Gottes. Band 1: Allmacht und Ohnmacht; Band 2: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn 1995/[4]2004; hier: dies. (2004) 14.

16 Vgl. Brueggemann (2005) 359: »while these texts are commonly disregarded in [theologie] they are important data for our understanding of who Yahweh is said to be«.

17 Bibel und Kirche 3/1996; Bibel und Kirche 3/2011.

18 Krieger (2004). Die ersten beiden der drei Kapitel des Buchs befassen sich mit Texten aus dem AT: »I. Gewalt im Namen Gottes« (S. 13–34); »II. Ein Gott, der Partei ergreift« (S. 35–76).

19 Vgl. K. L. Younger, Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writings (JSOT.S 98), Sheffield 1990; vgl. Obermayer (2014) 19.

Gewalt im Alten Testament verstehen« (2006) ist ein umfassender Entwurf für eine Hermeneutik der atl Gewalttexte. Nach grundlegenden hermeneutischen Überlegungen betrachtet sie exemplarisch einige atl Gewalttexte, verortet sie im altorientalischen Vorstellungshorizont und zeigt ihre Intention auf; zudem gibt sie Impulse zum Umgang mit den gewaltvollen Gottesbildern, die in die spannungsreiche Vielfalt der biblischen Gottesbilder einzubetten und sowohl kritisch anzufragen als auch als Potential zu begreifen sind[20]. Ähnlich zieht Otmar Fuchs in seinem Artikel »Hermeneutik der Gewalt. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit dem ›gewalttätigen‹ Gott der Bibel« (2004) das Resümee, dass keine glatten Antworten zu finden sind, sondern nur »Spuren für eine konstruktive Hermeneutik mit biblischen Gewalttexten«[21].

Auch die Monographie von Bernd Obermayer: »Göttliche Gewalt im Buch Jesaja« (2014) enthält grundlegende hermeneutische Überlegungen zur Gewalt Gottes im AT; er legt den Schwerpunkt auf göttliche Gewalt im Kriegskontext sowie im corpus propheticum[22]. Die Monographie von Andreas Michel »Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament« (2003), die sich dem Thema der göttlichen Gewalt gegen Menschen widmet, enthält einen umfassenden Überblick über die Semantik göttlicher Gewalt, der einen kritischen Umgang der atl Verfasser mit der Rede von der Gewalt Gottes aufzeigt[23]. Die Monographie von Johannes Schnocks: »Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in atl Texten und ihren Rezeptionen« (2014), die im Rahmen eines Projekts zur religionsgeschichtlichen und rezeptionshermeneutischen Analyse der Gottesbilder der Hebräischen Bibel entstand, behandelt nach einer Einführung unter anderem die Themen »Göttliche und menschliche Gewalt im Alten Testament«, »Gott als Täter von Ge-

20 Baumann (2006); hier v. a. S. 13; 82; 156.

21 Fuchs (2004) 169–194; vgl. ebd. 174.

22 Obermayer (2014).

23 Michel (2003). Er weist nach, dass alle atl Autoren wie Redaktoren bei bestimmten Gewaltverben bewusst Gott als Subjekt vermieden haben, da mit diesen menschliche Gewaltakte negativ bewertet werden, die zentrale ethische Grundsätze verletzen (S. 66–114). In der Präsentation göttlicher Gewalt stellt er text- und überlieferungsgeschichtliche Abweichungen fest und leitet daraus eine zunehmend kritische Sicht des Gewalthandeln Gottes ab (S. 159); vgl. Obermayer (2014) 15f.

walt«, die Rezeption des Josuabuchs in den Makkabäerbüchern und die Frage, wie Bibeltexte zu Gewalttexten werden[24].

Der systematische Theologe Ralf Miggelbrink befasst sich in zwei Monographien aus den Jahren 2000 und 2002 explizit mit der »anstößigen biblischen Tradition« vom »Zorn Gottes« und fragt nach der theologischen Bedeutung dieses Motivs. Aufgrund seiner Analyse der biblischen Passagen deutet er den »Zorn Gottes« als einen Aspekt des von Gott angebotenen Heils, nämlich als die Folge der Verweigerung des Menschen; da der Zorn Gottes kollektiv die Menschheit als ganze betreffe, sei er als politischer Begriff zu verstehen[25]. Jörg Jeremias thematisiert in der Monographie »Theologie des Alten Testaments« (2017) mehrfach »dunkle Seiten« Gottes; im Kapitel »Gottes Zorn und seine Güte« stellt er diese Gottesrede als Bewältigungsversuch belastender zeitgeschichtlicher Erfahrungen heraus[26].

Die neuere Forschung legt den Fokus mehr auf die Darstellung von Gewalt und deren historischen und kulturspezifischen Einflüsse[27]. Die Monographie von Martin Zimmermann: »Gewalt. Die dunkle Seite der Antike« (2013) befasst sich mit den Phänomenen, der Darstellung und Deutung der Gewalt im gesellschaftlichen Kontext der antiken Kulturen, die das Umfeld des AT bilden[28]. Der von ihm herausgegebene Sammelband »Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums« (2009), der die altorientalischen Kulturen einbezieht, illustriert den gewaltbestimmten Kontext der atl Gewalttexte. Darin befasst er sich explizit mit der Deutung von Gewaltdarstellungen[29]. Andreas Fuchs betrachtet in seinem Beitrag »Waren die Assyrer grausam?« die ikonographischen und

---

24 Schnocks (2014). Dokumentation des Projekts des Exzellenzclusters »Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne« an der Universität Münster; vgl. ebd. V. Im Kap. »Gott als Krieger« (2–17) behandelt er kurz die Exodus- und Landnahmetexte.

25 Miggelbrink (2000), Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition; hier v. a. 56f; ders. (2002), Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition.

26 Jeremias (2017) 286–300.

27 Dietrich/Link (2004) 83; Baumann (2006) 28; Obermayer (2014) 14; Zimmermann (2009b) 24.

28 Zimmermann (2013).

29 Zimmermann (2009a); ders. (2009b) 7–45.

SBB 79 / p. 25 / 4.1.2021

literarischen Zeugnisse des neuassyrischen Reichs, die massive Gewaltexzesse dokumentieren, und stellt diese als Propagandadarstellungen heraus[30].

Mehrere Sammelbände, die den fachwissenschaftlichen Diskurs auf Symposien zum Thema Gewalt in der Bibel dokumentieren, zeigen, dass die Aktualität und Relevanz des Themas zunehmend ins Bewusstsein der wissenschaftlichen Forschung rückt. Der 2006 von Friedrich Schweitzer herausgegebene Kongressband des 12. Europäischen Kongresses für Theologie im September 2005 zum Verhältnis zwischen »Religion, Politik und Gewalt« beleuchtet Gewalt mit ihren gesellschaftlichen Implikationen aus der Perspektive verschiedener fachwissenschaftlicher Disziplinen[31]. Hier finden sich sowohl Beiträge aus theologischer Perspektive, von Exegeten, Systematikern und Religionspädagogen, als auch aus Perspektive der Geschichts- sowie der Gesellschafts- und Kulturwissenschaften, die sich von der jeweiligen Fachwissenschaft aus mit der Verbindung von Gott und Gewalt im Alten und Neuen Testament auseinandersetzen, der Rezeption der Texte nachgehen und daraus gesellschaftspolitische Implikationen ableiten. Der von Irmtraud Fischer herausgegebene Band »Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament« mit dem Untertitel »Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation«, der auf einer Tagung der AGAT im Jahr 2011 in Regensburg basiert und 2013 erschien, legt den Fokus auf die Darstellung der Gewalt in den biblischen Schriften. Darin gibt Gerlinde Baumann einen Überblick über relevante Publikationen zum Thema Gewalt seit den 80er Jahren und zeigt Forschungsdesiderate auf, gefolgt von grundlegenden hermeneutischen Überlegungen zum Umgang mit den biblischen Gewalttexten[32]. Die Beiträge behandeln verschiedene Teilbereiche der Gewaltthematik, z. B. Gewalt gegen Kinder oder göttliche Gewalt in eschatologischer Perspektive; ihnen gemeinsam ist die Betrachtung der biblischen Texte als literarische Texte und ihre Einbettung in den gesellschaftlich-kulturellen Kontext des Alten Orients. Auch ein von Norbet C. Baumgart und M. Nitsche im Jahr 2012 herausgegebener Sammelband befasst sich explizit mit »Gewalt im

30 Fuchs (2009) 65–119.

31 Schweitzer (2006a).

32 Fischer (2013); vgl. Baumann (2013) 29–52. Ihr Ausgangpunkt ist der Forschungsüberblick bei Lohfink (1983a) 15–50.

Spiegel alttestamentlicher Texte«. Die Beiträge arbeiten heraus, wie Gewalt in den verschiedenen atl Textgattungen dargestellt wird und welche Intention die Verfasser jeweils verfolgen[33]. Die Aktualität der Thematik zeigt der von Markus Zehnder und Hallvard Hagelia herausgegebene Sammelband »Encountering Violence in the Bible« (2013), der die Beiträge eines internationalen Symposions zum Thema »Violence and Ethics in the Bible« dokumentiert, die sich aus bibelwissenschaftlicher Sicht mit verschiedenen Aspekten der Rede von göttlicher und menschlicher Gewalt im AT und NT befassen, darunter auch mit den Exodus- und Landnahmetexten[34]. Terence E. Fretheim geht aus theologischer Perspektive der Verbindung Gottes mit Gewalt nach[35]. Kirsten Nielsen befasst sich unter hermeneutischem Aspekt mit der Beziehung von Monotheismus und Gewalt und betont die Vielfalt der biblischen Gottesbilder[36].

In dem von Hamideh Mohagheghi und Klaus von Stosch herausgegebenen Band »Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum« (2014) gehen sowohl christliche als auch muslimische Autoren auf Gewaltaspekte in Bibel und Koran ein[37]. Hier nennt Reinhold Bernhard grundsätzliche hermeneutische Überlegungen zu den biblischen Gewalttexten. Andreas Michel setzt sich kritisch mit der Forderung der Vernichtung der kanaanäischen Völker auseinander und zeigt diese als fiktionale Rückprojektionen auf[38]. Auffällig ist, dass dies der einzige Beitrag zu Gewalt im AT ist, wogegen zwei Beiträge auf Gewaltaspekte im Neuen Testament eingehen[39].

---

33 Baumgart/Nitsche (2012).

34 Hagelia/Zehnder (2013). Der Band dokumentiert das erste internationale Treffen der norwegischen Sommerakademie; das Thema ergab sich durch religiös motivierte Terrorakte, vgl. ebd. vii; vgl. die Beiträge von Fischer: 94–107; Berman: 13–22; Weyde: 235–252; Zehnder: 263–290; s. u.

35 Fretheim (2013) 108–127. Er thematisiert die Beziehung Gottes zur Welt, betrachtet u. a. das Jeremiabuch und betont den Aspekt der göttlichen Selbstbegrenzung.

36 Nielsen (2013) 207–215. Sie stellt Gen 22 den Gott des Segens und der Vergebung gegenüber.

37 Mohagheghi / von Stosch (2014).

38 Bernhard (2014) 13–31; Michel (2014) 33–50; vgl. ebd. 49.

39 E. Reinmuth, Performative Gewalt im Neuen Testament; M. Gruber, Verbale Gewalt in Johannes 8,43–44; zudem: A. Langenfeld, Apokalyptik und Gewalt. Zu Gewaltaspekten im Koran gibt es vier Beiträge.

Einige neuere Publikationen befassen sich explizit mit Gewaltüberwindung. Das Buch von Walter Dietrich und Moisés Mayordomo »Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel« (2006) skizziert die verschiedenen Facetten der Gewalt in den Schriften des AT und NT und fragt nach darin enthaltenen Strategien der Gewaltbearbeitung und Gewaltbegrenzung[40]. Auch der Beitrag von Dietrich: »Im Zeichen Kains. Gewalt und Gewaltüberwindung in der Hebräischen Bibel« hat diese Intantion[41]. Anlässlich der Dekade des ÖRK zur Überwindung der Gewalt im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrtausends erschien die Publikation von Margot Kässmann »Gewalt überwinden. Eine Dekade des Ökumenischen Rates der Kirchen«[42].

Exoduserzählung

Da zum Exodusbuch eine große Flut von Kommentaren erschienen ist, werden hier nur einige relevante Publikationen vorgestellt. Der früheren Forschung ging es v. a. darum, aus der Erzählung den historischen Ablauf des Exodusgeschehens zu rekonstruieren. In den älteren Publikationen liegt der Fokus auf der Unterscheidung der verschiedenen literarischen Quellenschichten, wogegen der Aspekt des Gewalthandelns Gottes nicht problematisiert wird. So entschärfen z. B. die Monographie von Georg Fohrer: »Überlieferung und Geschichte des Exodus« (1964) und die von Martin Noth: »Das zweite Buch Mose. Exodus« (1958), das 1984 in der siebten Auflage erschien, die Problematik der Tötung der Erstgeburt und der Vernichtung der Ägypter durch JHWH[43]. Peter Weimar und Erich Zenger versuchen in der Studie »Exodus, Geschichte und Geschichten der Befreiung Israels« (1979), anhand der biblischen Erzählung den historischen Hintergrund des Exodus zu rekonstruieren. In der Monographie »Das Buch Exodus« (1978) und im Artikel »Der Gott des Exodus«

40 Dietrich/Mayordomo (2005).

41 Dietrich (2004), Im Zeichen Kains, in: EvTh Jg. 64 (2004) 252–267.

42 Kässmann (2001).

43 Fohrer (1964), Analyse von Ex 1–15, Berlin. Martin Noth (1958), Das zweite Buch Mose (Exodus), Göttingen.

(1987) bekräftigt Zenger wesentliche Ergebnisse daraus[44]. Er betont den Einsatz Gottes für sein Volk, setzt sich aber nicht tiefer mit der theologischen Problematik seines gewalttätigen Vorgehens auseinander. Noch 1990 nennt Werner H. Schmidt im Forschungsbericht »Exodus, Sinai und Mose« die Alternative »historische oder literarische Betrachtung« und betont die Präferenz des Historischen vor dem Literarischen[45]. Dagegen setzt sich Helmut Utzschneider in »Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1–14) in ästhetischer und historischer Sicht« (1996) kritisch vom historischen Fokus der früheren Publikationen ab und betont den Charakter der Erzählung als »story« statt als »history«, d. h. als literarisches Kunstwerk; er problematisiert jedoch nicht eigens das gewalttätige Handeln Gottes[46].

Die theologische Problematik der Verstockung des Pharao durch Gott wird erst in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s thematisiert. Franz Hesse versucht in seiner Habilitationsschrift »Das Verstockungsproblem im AT: eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung« (1955), die literarhistorische und systematische Überlegungen verbindet, die Verstockungsaussagen zu relativieren[47]. Seine Ausführungen werden von Otto Kaisers »Der Gott des Alten Testaments«, einer Gesamtdarstellung der Theologie des AT, weitergeführt[48]. Childs stellt in seinem Exoduskommentar das Geheimnis der göttlichen Macht und Souveränität als theologisches Problem dar, das sich nicht durch eine Unterscheidung in verschiedene Quellenschichten auflösen lasse[49]. Im Werkt »Die Theologie der einen Bibel. Bd. 2: Hauptthemen« ist Gewalt jedoch kein eigenes Thema[50].

---

44 Weimar/Zenger (1979) 22–25; Zenger (1978); ders. (1987) 98–103.

45 Schmidt (1990) 18. Dieser erschien im Jahr 1990 in der zweiten Auflage.

46 Utzschneider (1996); vgl. ebd. 90.

47 Das Werk wurde 1953 von der Universität Erlangen als Habilitation angenommen. Zu Ex 4–15 vgl. S. 45–53. Hesse, der den Jahwisten und P unterscheidet, sieht die Verstockung als notwendig für die Dramaturgie der Erzählung (S. 48); vgl. Kellenberger (2006) 272.

48 O. Kaiser, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT. Bd. I, Göttingen 1993.

49 Childs (1984); die »ultimate strangeness of the plague narrative« sei ein theologisches Problem und stelle das Geheimnis der Macht Gottes über menschlichen Stolz dar; vgl. ebd. 149.

50 Childs (1996). Hier zieht er aus christlicher Sicht Verbindungslinien zwischen AT und NT.

SBB 79 / p. 29 / 4.1.2021

In den achtziger und neunziger Jahren erschienen mehrere Abhandlungen, die sich mit der Intention der Plagenerzählungen und der Rolle Gottes darin befassten. Der deutsche Exeget Jürgen Ebach, der stark von der Befreiungstheologie beeinflusst ist, setzt sich 1990 mit der »Klage vor Gott und Anklage Gottes in der Erfahrung des Scheiterns« auseinander. Er sieht die Verstockung Pharaos als Implikation seiner vorgegebenen Rolle und relativiert mit Bezug auf rabbinische Aussagen die Vernichtung der Ägypter durch Gott[51]. Der Beitrag von Werner H. Schmidt: »Die Intention der beiden Plagenerzählungen (Exodus 7–10) in ihrem Kontext« (1996) stellt die Gestaltung und Intention der vorexilischen Fassung der Version der Priesterschrift gegenüber. In der kurzen Abhandlung »Verstockung und Entscheidung. Gottes Wirken und des Menschen Freiheit« (2003) setzt er sich explizit mit dem theologischen Problem der Verstockung des Menschen durch Gott auseinander[52]. Die Monographie von Edgar Kellenberger »Die Verstockung Pharaos« (2006) befasst sich mit der Verstockungsthematik, indem er die Auslegungsgeschichte der Texte im Judentum und von der frühen Kirche bis zur Gegenwart berücksichtigt und, analog zur Sicht der frühen Reformatoren, die Prädestination gegen den freien Willen des Pharao betont[53].

Der Kommentar zum Exodusbuch von Thomas Dozeman (2009) greift die neuere Pentateuchdiskussion mit einer (nach)exilischen Datierung der Texte auf, nimmt aber an, dass diese auf Geschichtsüberlieferungen basieren[54]. Die Monographie von Rainer Albertz »Exodus 1 – 18« (2012) behandelt die Exoduserzählung von der Unterdrückung in Ägypten bis zur Wüstenwanderung, Helmut Utzschneider und Wolfgang Os-

51 Ebach (1990) 430–436; vgl. ebd. 433. Er beruft sich auf rabbinische Aussagen, welche Gottes Trauer über den Untergang der Ägypter erwähnen; vgl. ebd. 435f.

52 Schmidt (1996b) 225–243. Ders., Verstockung und Entscheidung. Gottes Wirken und des Menschen Freiheit, in: J. Fr. Diehl (Hg.), Einen Altar von Erde mache mir … FS D. Conrad, Waltrop 2003, 257–267.

53 Kellenberger (2006). Er setzt sich vom Mainstream der Auslegungen ab, die die Verantwortung des Pharao betonen und die Verstockung durch Gott zu einem »Zulassen« oder »Vorauswissen« oder als Strafe für früheres Fehlverhalten abschwächen; vgl. ebd. 282f.

54 Dozeman (2009). Er unterscheidet eine aus exilischer Zeit stammende Erzählung und eine etwas spätere, darauf aufbauende priesterliche Komposition; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 38.

wald »Exodus 1 – 15« (2013) befassen sich mit dem literarischen Zusammenhang von der Unterdrückung bis zur Rettung am Schilfmeer[55]. In beiden Kommentaren findet sich eine fundierte ausführliche literarische Analyse der Textpassagen, die mit Bezug auf die neuere Pentateuchdiskussion in historische und religionsgeschichtliche Entstehungssituationen eingeordnet und aus ihrem literarischen, historischen und religionsgeschichtlichen Kontext heraus erschlossen werden. Georg Fischer analysiert in einem Beitrag (2013) die Dynamik der Entstehung und Zunahme der Gewalt in der Exoduserzählung und schließt theologische Überlegungen zum Einsatz göttlicher Gewalt an[56]. Irmtraud Fischer legt unter der provokanten Überschrift »Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppen ersaufen? Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung« diese in ihrem narrativen Kontext als letzte Maßnahme Gottes aus, wobei sie Bezug auf das gemeinorientalische Motiv des Götterkampfes nimmt[57]. Jan Assmann geht in der Monographie »Exodus. Die Revolution der Alten Welt« auf die große Bedeutung des kollektiven Gedächtnisses für die Identität eines Volkes ein[58]. Die Beiträge des Bands »Exodus. Mythos und Geschichte« der Reihe »Welt und Umwelt der Bibel« (2019) befassen sich aus verschiedenen Perspektiven mit der Erzählung, u. a. aus. historisch-archäologischer, literarischer und rezeptionsorientierter Perspektive und zeigen ihre aktuelle Relevanz auf. Dort findet sich u. a. ein Grundlagenartikel von Jan Assmann, der die zentrale Bedeutung der Exoduserzählung als eine die Identität Israels immer neu konstituierende und je neu zum Aufbruch rufende Erzählung herausstellt[59].

---

55 Albertz (2012); Utzschneider/Oswald (2013).

56 Fischer (2013) 94–107. Er führt die Entstehung und Zunahme der Gewalt in der Erzählung auf den Pharao zurück und leitet aus der Analyse des Textes Strategien zur Gewaltbekämpfung ab.

57 Fischer (2011b) 138–143. Sie betont, dass kriegerische Auseinandersetzungen mit einer weit überlegenen Großmacht zur damaligen Reaität gehörten; vgl. ebd. 142. Der Beitrag rief heftigen Widerspruch hervor mit dem Grundtenor, dass Gott imstande sein müsse, seinen Willen gewaltfrei durchzusetzen; vgl. dies. (2013) 7.

58 Assmann (2015). Zugleich diskutiert er die Verbindung von Monotheismus und Gewalt; s. u.

59 Kath. Biblwerk (Hg.): WUB 92, 2/2019; vgl. Assmann (2019) 8–13.

Die Perspektive der Befreiungstheologie formuliert der Exoduskommentar von J. Severino Croatto mit dem Titel: »A Hermeneutic of Freedom«, der mit der Erzählung revolutionäres Handeln legitimiert und sich damit auseinandersetzt, dass politische Befreiung mit ebenso viel Gewaltanwendung geschieht wie zuvor die Unterdrückung[60]. Auch der nicaraguanische Exeget Jorge Pixley betrachtet in seinem Exoduskommentar die Exoduserzählung aus dezidiert befreiungstheologischer Perspektive und leitet daraus die Legitimation der Revolution gegen unterdrückende gesellschaftliche Verhältnisse ab[61]. Stefan Silber stellt im oben genannten WUB-Band »Exodus« aktuelle »befreiungstheologische relecturas der Exoduserzählung« vor[62].

Einen aufschlussreichen Einblick in die jüdische Sicht gibt der umfangreiche Kommentar zum Buch Exodus von Benno Jacob, der von 1891–1929 Rabbiner in Deutschland war und angesichts der Zunahme antisemitischer Strömungen eine dezidiert jüdische und zugleich deutsche Perspektive vertrat[63]. Er bezog neben der rabbinischen Literatur auch die historisch-kritischen Erforschungen christlicher Alttestamentler mit ein, ging aber von der Einheitlichkeit der Schrift aus, wobei für ihn nicht der historische, sondern der religiöse und lehrhafte Aspekt im Vordergrund stand; er geht auch auf das Gewalthandeln Gottes ein, relativiert es aber[64]. Bedeutsam ist auch der vom Rabbiner W. Gunter Plaut herausgegebene Exoduskommentar in der Reihe »Die Tora in jüdischer Auslegung«, in dem er den verschiedenen Kapiteln kurze Einführungen aus rabbinischer Sicht voranstellt; auch hier zeigt sich die Tendenz, die von Gott ausgeübte Gewalt zu relativieren[65].

---

60 Croatto (1981); hier S. 26. Das Buch erschien in den 70er Jahren auf spanisch (1978 in der 2. Auflage).

61 Pixley (1987).

62 Silber (2019) 56–57: »Der Schrei meines Volkes«.

63 Jacob (1997) XIX-XXV. Jacob (1862–1945) arbeitete von 1934–1944 an diesem Werk. Der Kommentar basiert auf dem seinem Enkel, Rabbiner Dr. Walter Jacob, überlassenen Manuskript.

64 Die Tora als »behutsam konstruiertes literarisches Werk« (Jacob, 1997, XV) das »ein Volk für Gott erziehen will« (ebd. XVII) erfordere, durch genaue Exegese den von ihr beabsichtigten Sinn zu ermitteln. Die Plagen seien Züchtigungen Gottes für die Sündhaftigkeit Pharaos; s. u. Kap. 3.2.

65 Plaut (2008); s. u. Kap. 3.2.

Gewalt Gottes in den Landnahmetexten

Die Publikationen zur biblischen Kriegstheologie aus der ersten Hälfte des 20. Jh.s zeigen, dass der Gewaltaspekt der Texte bis weit ins 20. Jh. hinein kaum problematisiert wurde. Erst die theologische Reflexion der traumatischen Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und der Schoah führte seit den siebziger Jahren des 20. Jh.s zu einem Bewusstsein für die theologische Problematik und die möglichen Auswirkungen der Kriegstexte des AT und zu kritischen Anfragen an die Darstellung des gewalttätigen Handelns Gottes[66].

Beim Josuabuch liegt bis Ende des 20. Jh.s der Fokus auf der literarkritischen Betrachtung und dem Nachzeichnen der literarischen Genese des Buches, wogegen der Gewaltaspekt nur am Rande thematisiert wird. Dies zeigt z. B. ein Forschungsüberblick bei Noort (1998)[67]. Dies könnte damit zusammenhängen, dass im 20. Jh. in den klassischen Kommentaren mitteleuropäischer Prägung die Einzelkommentierung unter textgenetischem Aspekt im Vordergrund steht, wogegen die Einführung in das Buch selbst häufig knapp gehalten ist. Zu nennen sind hier von evangelischer Seite neben dem »Klassiker« von Martin Noth der Kommentar von Volkmar Fritz[68] sowie von katholischer Seite die Monographien von Manfred Görg und von Klaus Bieberstein[69]. Neue Akzente setzt der Josuakommentar von Egbert Ballhorn aus dem Jahr 2011, der vom kanonischen Ansatz ausgeht und den Fokus auf die Raumaspekte und deren symbolische Bedeutung legt, was neue Sichtweisen eröffnet; die Gewaltthematik spielt hier jedoch nur eine geringe Rolle[70].

Von der Mitte bis zum Ende des 20. Jh.s befassten sich mehrere Publikationen mit dem engen Bezug zwischen JHWH und dem Krieg. Die erste deutschsprachige Einzelstudie, die sich mit dem kriegerischen Got-

66 Vgl. Obermayer (2014) 13f.

67 Noort (1998): Forschung seit den 60er Jahren (99–247); exemplarischer Forschungsüberblick zu Jos 2, Jos 3–4 und Jos 6 (125–172); thematische Bibliographie, z. B. zu Krieg und Gewalt (249–254); allgemeine Bibliographie und Fazit (255–323).

68 Martin Noth (1938), Das Buch Josua, Tübingen (2. verbesserte Aufl. 1953); Fritz (1994).

69 Görg (1991); Bieberstein (1995).

70 Ballhorn (2011).

SBB 79 / p. 33 / 4.1.2021

tesbild auseinandersetzte und eine erste Bestandsaufnahme der relevanten Texte bot, wurde bereits im Jahr 1945 von H. Fredriksson unter dem Titel »Jahwe als Krieger« publiziert[71]; diese wurde mehrfach aufgegriffen und weitergeführt. In den sechziger und siebziger Jahren gab es in den USA einen bibelwissenschaftlichen Diskurs über Gott als Krieger. Neue Einsichten kamen durch das Heranziehen außerbiblischer Zeugnisse, v. a. durch F. M. Cross und seine Schüler[72]. P. D. Miller deutet in seinem Band »God the Warrior« (1965) die atl Rede von Gott als Krieger positiv, da sie die Oberhoheit und das Handeln Gottes in der Geschichte zum Ausdruck bringe[73]. G. E. Wright begründet sie in »The Old Testament and Theology« (1969) vom Wirklichkeitsverständnis der Bibel her[74]. Dagegen bezeichnet Peter C. Craigie in seiner Studie »The Problem of War in the Old Testament« (1978) die Rede vom Krieg primär als »problem of God« und als »theological problem«[75]. Millard C. Lind führte mit der Monographie »Yahweh is a Warrior« mit Bezug auf narrative Texten 1980 die Reflexion über die Kriegstheologie des AT weiter[76].

Die Auseinandersetzung mit dem Thema »heiliger Krieg« oder »Jahwekrieg« fand größere Aufmerksamkeit im Kontext der Frage der sog. »Landnahme«, d. h. der Frage, wie die Frühisraeliten im Land Kanaan ansässig wurden, die v. a. unter historischer Fragestellung betrachtet wur-

---

71 H. Frederiksson, Jahwe als Krieger, Lund 1945. Seine Differenzierung zwischen »JHWH als Heerführer/ Einzelkämpfer« und »JHWH als Stammes-, Natur- und Landesgott« entspricht jedoch nicht dem aktuellem Forschungsstand; vgl. Lohfink (1983a) 22; Obermayer (2014) 19.

72 F. M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge, 1973, 91–111. Weitere Abhandlungen bis 1980 vgl. Lohfink (1983) 240–241.

73 P. D. Miller, God the Warrior. A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics: Interp. 19 (1965) 39–46; vgl. ders., The Divine Warrior in Early Israel, Cambridge MA, 1973, 170–175. Aufgabe des Gottesvolkes sei Glauben und furchtloses Vertrauen; vgl. Lohfink (1983a) 36f.

74 G. E. Wright, The Old Testament and Theology, New York 1969; vgl. Lohfink (1983a) 37.

75 P. C. Craigie, The Problem of War in the Old Testament, Grand Rapids 1978; v. a. 94–97. Er verweist auf den Kreislauf der Gewalt; vgl. Lohfink (1983a) 39; Obermayer (2014) 18f.

76 Lind (1980), Yahweh is a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel, Scottdale, PA.

de. Bis in die fünfziger Jahre prägend war das vom amerikanischen Orientalisten und Archäologen William F. Albright entwickelte »Eroberungsmodell«, welches die Landnahmetexte des Josuabuchs als historisch ansieht und eine kriegerische Eroberung des Landes Kanaan durch die israelitischen Stämme annimmt[77]. Dagegen entwickelte der deutsche Alttestamentler und Palästinakundler Albrecht Alt in den 30er Jahren des 20. Jh.s ein friedliches Landnahmemodell, das sog. »Weidewechselmodell« oder »Migrations-« bzw. »Penetrationsmodell«, das die im Buch Josua geschilderten Eroberungskriege als Ätiologien ansieht. Seine Theorie ist ein bewusster Gegenentwurf zur gewaltbestimmten Ideologie des Faschismus und Nationalsozialismus, um deren Legitimierung durch die Bibel entgegenzuwirken und prägte bis zum Ende des 20. Jh.s die bibelwissenschaftliche Diskussion[78]. Eine breite Wirkung entfaltete auch das Buch Gerhard von Rads: »Der Heilige Krieg im Alten Israel« (1951), der die Kriegszüge im Alten Israel als sakrales Geschehen betrachtete und aus den als historische Quelle angesehenen biblischen Kriegstexten das Schema eines »heiligen Krieges« rekonstruierte. Um das Problem der gewalttätigen Eroberung abzuschwächen, sah er die Kriegszüge der Israeliten als Verteidigungskriege[79].

Im Gefolge von Albright und von Rad nahm man in der atl Wissenschaft lange Zeit einen historischer Kern für die kriegerischen Darstellungen in den Büchern Dtn und Josua und eine starke kriegerische Prägung der Anfänge Israels an. In den 60er und 70er Jahren, als die »Kriegsrolle« aus Qumran der Öffentlichkeit zugänglich war und die

---

77 W. F. Albright (1981–1971) schrieb die Brandzerstörungen auf großen Siedlungshügeln, die er in die Bronzezeit datierte, der israelitischen Eroberung zu. Sein Modell wurde v. a. von israelitischen Archäologen aufgegriffen (z. B. B. Mazar; Y. Yadin), ist nach heutigem Forschungsstand jedoch nicht haltbar; vgl. Jericke (2008) 7; s. u. Kap. 4.1.1.

78 A. Alt, Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina: PJ 35 (1939) 8–63 = ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1959, 126–175. Alt (1883–1956) deutet die vielen kleinen Siedlungen in den Bergländern Palästinas zu Beginn der Eisenzeit als allmähliches Sesshaftwerden von Kleinviehhirten; vgl. Jericke (2008) 18; Lohfink (1983a) 56.

79 Gerhard von Rad (1951), Der Heilige Krieg im Alten Israel (AThANT 20), Zürich. Vgl. ebd. 26. Die Kriegsideologie in den Büchern Dtn und Josua sei eine Spiegelung »amphiktyonischer« Verhältnisse der Frühzeit Israels; vgl. Lohfink (1983a) 22; ders. (1983b) 56.236.

Texte aus Ugarit auf breiter Basis ausgewertet wurden, erschienen mehrere Studien zum Thema »Heiliger Krieg« bzw. »Jahwekrieg«. Die Monographie Rudolf Smends »Jahwekrieg und Stämmebund« (1963) zeigt eine positive Sicht des Kriegs; auch Lothar Perlitt geht in seinem Beitrag »Israel und die Völker« (1972) von einer gewaltsamen Unterwerfung der Kanaanäer durch die israelitischen Stämme aus[80]. Ähnlich deutet Lohfink in den 80er Jahren mit Bezug auf archäologische Ergebnisse und soziologische Deutungen der Frühzeit Israels die Landnahme als stark kriegerisch geprägten Vorgang[81].

Aus Sicht der neueren Forschung werden die kriegerischen Landnahmeerzählungen dagegen als literarische Fiktionen aus wesentlich späterer Zeit gesehen. Besonders der durch Gerhard von Rad geprägte und zunächst breit rezipierte Begriff des »heiligen Kriegs« rief Widerspruch hervor, da die von ihm genannten Elemente altorientalische Kriegsideologie spiegeln[82]. Die atl Kriegstexte werden zunehmend von ihrer Einbindung in den zeitgeschichtlichen Kontext her betrachtet. Bereits im Jahr 1972 erschienen die kritischen Beiträge von Manfred Weippert: ›Heiliger‹ Krieg in Israel und Assyrien«[83] und die Monographie von Friedrich Stolz, »Jahwes und Israels Kriege«[84]. Auch B. E. Kelle ordnet in seiner Schrift »Ancient Israel at War 853–586 BC« (2007) die atl Kriegstexte in den Kontext der altorientalischen Machtpolitik ein.

---

80 Vgl. Smend (1963). L. Perlitt (1972), Israel und die Völker, in: G. Liedke (Hg.), Frieden – Bibel – Kirche, Stuttgart 1972, 17–64.

81 Lohfink (1983a) 20; vgl. ders. (1983b) 56f. Er nennt u. a. G. E. Mendenhall, The Hebrew Conquest of Palestine: BA 25 (1962) 66–87; N. K. Gottwald, The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 B.C.E., New York 1979; T. L. Thompson, Historical Notes on »Israel's Conquest of Palestine: A Peasant's Rebellion?«: JSOT 7 (1978) 20–27.

82 Vgl. Weippert (1997b) 71–98; Niditch (1993) 40f; Otto (1999a) 97; vgl. Obermayer (2014) 19.

83 M. Weippert, »Heiliger Krieg« in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des »Heiligen Krieges im Alten Israel«: ZAW 84 (1972) 460–492.

84 F. Stolz, Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des Alten Israel (AThANT 60), Zürich 1972. Weitere Schriften zu »Krieg, heiliger Krieg, Jahwekrieg« bis zu Beginn der achtziger Jahre finden sich im Literaturverzeichnis in Lohfink (1983) 236–238.

Die neuere atl Kriegsforschung arbeitete heraus, dass sich die Rede vom Krieg über die gesamte Zeit der Textgenese hinweg weiterentwickelte und sich in der Hebräischen Bibel keine einheitliche Kriegsideologie, sondern eine große Vielfalt an Kriegskonzeptionen findet. Im o. g. Sammelband »Encountering Violence in the Bible« (2013) setzt sich Karl W. Weyde unter Einbezug altorientalischer Quellen mit dem Thema Heiliger Krieg bzw. JHWH-Krieg auseinander[85]. Joshua Berman stellt die konstruktive Rolle der Kriegsdarstellung im Buch Dtn als Ansporn zum Glauben heraus[86]. Markus Zehnder zeigt auf, dass die Vernichtung der Kanaaniter nicht historisch zu verstehen ist[87]. Explizit mit der Vernichtungsforderung in Dtn 7 unter Einbezug ihres Entstehungskontext und der Frage nach Ihrer Intention befasst sich auch Andreas Michel (2014)[88]. Einblicke in den neueren Forschungsstand gibt der Band »Die Anfänge Israels. Die Diskussionen um die Landnahme« der Reihe »Welt und Umwelt der Bibel« aus dem Jahr 2008[89].

Susan Niditch bringt in ihrer Monographie »War in the Hebrew Bible. A Study of Ethics of Violence« (1993) den Krieg erstmals in Verbindung mit Ethik. Sie stellt dar, dass die atl Texte durch ihr Widerspiegeln unterschiedlicher Kriegskonzeptionen einen Einblick in die Verhältnisbestimmung verschiedener soziokultureller Parameter gewähren[90]. Dieser Ansatz wird von Carly Crouch in seinem Buch »War and Ethics in the Ancient Near East« (2009) aufgegriffen und weitergeführt[91].

---

85 Weyde (2013) 235–252. Er bietet einen Forschungsüberblick und stellt als Spezifikum der atl Rede die Sicherung des JHWH-Glaubens heraus.

86 Berman (2013) 13–22.

87 Zehnder (2013) 263–290. Er zeigt auf, dass es in den atl Texten nicht um Genozid, sondern um die Abgrenzung gegenüber »kanaanitischen« Kulten geht.

88 Michel (2014) 33–50.

89 Welt und Umwelt der Bibel 3/2008; vgl. darin bes. D. Jericke (2008) 16–21; s. u. Kap. 4.1.1.

90 Niditch (1993) 13; vgl. Obermayer (2014) 20.

91 Crouch (2009), War and Ethics in the Ancient Near East: Military Violence in Light of Cosmology and History, Berlin; vgl. Fischer (2013) 15.

Monotheismus und Gewalt

Die Monographie »Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur« (1998) des Ägyptologen Jan Assmann brachte die Frage nach der Verbindung des Monotheismus mit Gewalt ins Bewusstsein einer breiteren Öffentlichkeit. Assmann vertrat hier die These, dass die im Monotheismus virulente Dichotomie von wahrer und falscher Religion ein inhärentes Gewaltpotential beinhalte und der entscheidende Antrieb für Gewaltexzesse im Namen Gottes sei[92]. Bereits 1997 vertrat Regina Schwartz eine analoge Position: »The Violent Legacy of Monotheism«[93]. Die These Assmanns löste in der Bibelwissenschaft und in der systematischen Theologie eine lebhafte und kontroverse Diskussion aus, in der auf die Notwendigkeit weiterer Differenzierungen verwiesen wurde. Dies führte zunächst 2003 zur Herausgabe des Sammelbandes »Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus« durch Assmann[94]. Aufgrund zahlreicher kritischer Anfragen, v. a. aus bibelwissenschaftlicher Sicht, differenzierte Assmann in weiteren Publikationen seine These immer weiter aus und relativierte sie mehrfach. In der kurzen Abhandlung »Der Monotheismus und die Sprache der Gewalt« betont er, dass es ihm nicht um die religionshistorische Entwicklung des Monotheismus, sondern um die narrative Inszenierung seiner Ursprünge gehe[95].

Die Aktualität der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Monotheismus und Gewalt zeigen mehrere in den letzten Jahren erschienen Sammelbände mit Beiträgen von Alttestamentlern, systematischen Theologen und Kulturwissenschaftlern; darunter sind sowohl Stimmen, die die Position Assmanns unterstützen und z. T. noch verschärfen, z. B. der Philosoph Peter Sloterdijk, als auch kritische Gegenstimmen von Bibelwissenschaftlern und systematischen Theologen. Eine 2004 von Hermann Düringer herausgegebene Publikation stellt sich der Frage »Mono-

92 Assmann (1998).

93 Regina M. Schwartz, »The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism«, 1997. Merkmale monotheistischer Systeme seien Intoleranz und ein Gewaltpotential gegenüber Dissidenten.

94 Assmann (2003).

95 Assmann (2013) 18–25 = ders. (2005) 29–38; vgl. ders. (1998) 49.

theismus – eine Quelle der Gewalt?«[96]. Der 2005 von Peter Walter herausgegebene Band »Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieinige Gott« beleuchtet die Thematik aus unterschiedlichen fachwissenschaftlichen Perspektiven[97]. In dem von Rolf Schieder publizierten Sammelband »Die Gewalt des einen Gottes: die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen« (2014), der die aktuelle Auseinandersetzung um das Gewaltpotential des Monotheismus dokumentiert, betrachten die Autor*innen das Thema ebenfalls aus mehreren fachwissenschaftlichen Perspektiven[98]. Im Buch »Exodus. Die Revolution der alten Welt« (2015) entwirft Assmann die Konzeption des »Monotheismus der Treue«, der eng mit Bund und Erwählung verbunden ist, woraus sein Gewaltpotential resultiert[99].

Der Überblick über die Forschungsgeschichte zeigt, dass die Rede vom gewalttätigen Handeln Gottes erst seit den letzten Jahrzehnten verstärkt als theologisches Problem wahrgenommen wurde. In den neueren Publikationen erfolgt die exegetische Bearbeitung der atl Texte meist aus bibeltheologischer und systematischer Perspektive und vorwiegend unter einem gesamtbiblischen Horizont[100]. Die in den letzten Jahren erschienenen Publikationen, die sich explizit mit der Thematik der Gewalt Gottes in der Bibel auseinandersetzen, zeigen, dass deren Aktualität und Relevanz zunehmend ins Bewusstsein der wissenschaftlichen Forschung rückt. Allerdings findet die Auseinandersetzung mit der Gewaltthematik meist aus rein bibelwissenschaftlicher Perspektive statt. Es gibt kaum Publikationen, die exegetische Analyse und religionspädagogische bzw. bibeldidaktische Überlegungen verknüpfen[101].

---

96 Düringer (2004).

97 Walter (2005).

98 Schieder (2014).

99 Assmann (2015). Er betont die große Bedeutung des kollektiven Gedächtnisses für die Identität eines Volkes.

100 Vgl. z. B. Fuchs (2004) 194; Miggelbrink (2000); ders. (2002); Krieger (2004); vgl. Obermayer (2014) 20.

101 Zu nennen sind hier Kalloch (2001) und Fricke (2005); s. u.

Religionspädagogik und Bibeldidaktik

Aufgrund der Fülle an religionspädagogischer und bibeldidaktischer Literatur werden hier exemplarisch einige für das Thema relevante Publikationen angeführt, die paradigmatisch Grundlinien der neueren Diskussion aufzeigen.

Gewalt Gottes aus religionspädagogischer Perspektive

Christina Kalloch untersucht in ihrer Habilitationsschrift »Das Alte Testament im Religionsunterricht der Grundschule. Chancen und Grenzen alttestamentlicher Fachdidaktik im Primarbereich« (2001) aus religionspädagogischer Perspektive gängige im Religionsunterricht behandelte Texte des AT unter der Fragestellung, inwiefern diese für Schüler*innen der Primarstufe mit ihren entwicklungsbedingten kognitiven Voraussetzungen geeignet sind[102]. Sie kommt zum Ergebnis, dass viele klassische Texte, darunter auch die Exoduserzählung, aufgrund ihrer Gewaltaspekte für diese Schüler*innen nicht geeignet sind, da sie von ihnen noch nicht angemessen verstanden werden können und daher weggelassen oder nur in abgewandelter Form erzählt werden sollten.

Die konträre Position vertritt Michael Fricke in der Habilitationsschrift »›Schwierige‹ Bibeltexte im Religionsunterricht: theoretische und empirische Elemente einer atl Bibeldidaktik für die Primarstufe« (2005), die auf einer Studie zur Rezeption »schwieriger« Bibeltexte, u. a. der Exoduserzählung, durch Schüler*innen der dritten Jahrgangsstufe basiert und daraus bibeldidaktische Überlegungen für den Religionsunterricht der Grundschule ableitet[103]. Er betont die Notwendigkeit, die Kinder in ihren je eigenen Rezeptionsweisen ernst zu nehmen und eine eigenständige Auseinandersetzung zu ermöglichen. Auch in dem Beitrag »Die »dunklen Seiten« Gottes – eine religionspädagogische Herausforderung«

102 Kalloch (2001).

103 Fricke (2005).Neben der Exoduserzählung (»§ 16 Mose (Ex 1–15«, S. 499–541) behandelt Fricke mit den Kindern die »Schöpfungserzählungen (Gen 1; 2)«, »Kain und Abel (Gen 4)«, »Noah und die Sintflut (Gen 6–9)« und »Jakob (Gen 25–33)«.

im Jahrbuch für Religionspädagogik »Gott im Religionsunterricht« (2009) plädiert er dafür, die problematischen Aspekte der biblischen Gottesvorstellung nicht auszublenden und gibt Anregungen dazu, ein tieferes Gottesverständnis der Schüler*innen zu fördern[104].

Ingrid Schoberth stellt »Die Verharmlosung der Gottesrede als Problem der Praktischen Theologie« vor Augen (2002) und führt aus, dass Gott in der Bibel nicht als »bloß ›lieber Gott‹« erscheint[105]. Anton Bucher geht in einem Beitrag im Band »Bibeldidaktik. Ein Lesebuch« (2006) der Frage nach: »Ein zu lieber Gott? Oder: Ist die Tilgung des ›Bösen‹ aus der Bibeldidaktik nur ›gut‹?«. Er plädiert dafür, im Religionsunterricht ambivalente Gottesbilder zu thematisieren, um den ambivalenten Erfahrungen der Kinder und der Vielfalt der biblischen Gottesrede gerecht zu werden. Auch im Artikel »Gewalt in der Bibel« argumentiert er aus bibeltheologischer und entwicklungspsychologischer Sicht dafür, die Gewaltpassagen der Bibel im Religionsunterricht nicht auszublenden[106]. Eine analoge Frage stellt im Jahr 2011 Friedrich Schweitzer: »Brauchen Kinder einen bösen oder einen lieben Gott? Plädoyer für eine differenzierte Debatte«. Er resümiert, dass Kinder aufgrund ihrer entwicklungspsychologischen Voraussetzungen und ihrer Lebenserfahrungen beide Seiten Gottes brauchen[107].

Religons- und Bibeldidaktik

Die neueren religionspädagogischen Ansätze, u. a. Konstruktivismus und Theologisieren mit Kindern bzw. Jugendlichen, wurden in der Religions- und Bibeldidaktik rezipiert und unter spezifischen Fragestellungen weiterentwickelt. Die Relevanz des konstruktivistischen Ansatzes für Bibeldidaktik zeigt sich darin, dass der erste Band des von Gerhard Büttner und weiteren Religionspädagog*innen herausgegebenen »Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik« (2010) den bezeichnenden Titel

104 Fricke (2009b) 172–183.
105 Schoberth (2002) 60–66.
106 Bucher (2006) 99–105; ders. (2013a) 693–696; s. u. Kap. 6.2.4.
107 Schweitzer (2011) 371–384.

»Lernen mit der Bibel« trägt[108]. Bernhard Grümme versammelt im Band »Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik« (2012) aktuelle religionsdidaktische Ansätze[109]. Er gibt darin im Beitrag »Alteritätstheoretische Religionsdidaktik« Anregungen, wie mit der Fremdheit der Bibeltexte im Religionsunterricht umgegangen werden kann, was auch für den Umgang auch mit den atl Gewalttexten relevant ist[110]. Zudem erläutert er in einem von Ludwig Rendle herausgegebenen Band zur »Kommunikabilität des Glaubens als religionsdidaktische Herausforderung« (2012) den »Beitrag der Alteritätsdidaktik zu einer zeitgemäßen Religionsdidaktik«[111].

Einige Sammelbände stellen bibeldidaktische Ansätze vor und diskutieren diese kritisch. Der von Gottfried Adam und anderen herausgegebene Band »Bibeldidaktik. Ein Lesebuch« (2006), enthält neben »klassischen« bibeldidaktischen Ansätzen, z. B. von Ingo Baldermann und Horst Klaus Berg, weitere Konzeptionen[112]. Isolde Karle zeigt die Relevanz biblischer Erzählungen für die Identitätsbildung auf. Der systematische Theologe Thomas Ruster widerspricht der Maxime der Erfahrungsorientierung und fordert, Bibeltexte als fremde Welt wahrzunehmen und die Schüler*innen in das »biblische Wirklichkeitsverständnis« einzuführen. Ulrich Kropaç entwirft eine Bibeldidaktik als »Dekonstruktion«, die Text und Lesende gleichermaßen als Subjekt ernst nimmt. Um sowohl der Fremdheit der Texte als auch den Erfahrungen der Schüler*innen gerecht zu werden, plädiert Thomas Meurer dafür, Bibeldidaktik als »ästhetische Rekonstruktion« zu gestalten[113]. In dem von Christoph Bizer herausgegebenen Band »Bibel und Bibeldidaktik« des Jahrbuchs für Religionspädagogik (2007) finden sich neben bibelhermeneutischen Beiträgen, z. B. von Thomas Meurer[114], auch solche, die den

---

108 Büttner u. a. (2010). Dort geht Büttner auf die Frage ein: »Wer braucht es und wozu?«: 7–18.

109 Grümme (2012); darin u. a. Mendl: »Konstruktivistische Religionspädagogik«: ebd. 105–118.

110 Grümme (2012a) 119–132.

111 Grümme (2012b) 106–124.

112 Adam u. a. (2006).

113 Vgl. Karle (2006) 117–126; Ruster (2006) 195–205; Kropaç (2006) 152–157; Meurer (2006) 214–221.

114 Bizer (2007). Meurer, Die Wiederentdeckung der Bibel als Buch. Zum gegen-

Fokus auf das Unterrichtsgeschehen legen. Franz W. Niehl stellt unterrichtsmethodische Verfahren vor; Friedrich Schweitzer stellt »Rezeptionsforschung und Konstruktivismus als Herausforderung des Bibelunterrichts« heraus und gibt Anregungen zum Umgang mit den Konstruktionen der Schüler*innen[115].

Der von Michael Bachmann und Johannes Woyke herausgegebene Band »Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik« (2009) stellt neuere bibeldidaktische, insbesondere rezeptionsästhetische und konstruktivistische Ansätze vor[116]. Gerhard Büttner und Herbert Kumpf skizzieren hier »Überlegungen zu einer konstruktivistischen Bibeldidaktik«; Joachim Theis entwirft »Bibeldidaktik als Ermöglichungsdidaktik«; Michael Fricke stellt Konturen einer »Bibeldidaktik für das 21. Jh.« vor. Hanna Roose thematisiert den Gewaltaspekt, indem sie ausführt, wie Kinder mit der Rede von einer Bestrafung durch Gott umgehen. Im zwölften Band des Jahrbuchs für Kindertheologie unter dem Titel »Darüber denkt man ja nicht von allein nach …« »Kindertheologie als Theologie für Kinder« (2013) gibt sie am Beispiel der Mosegeschichte Anregungen, wie man mit dem wörtlichen Verständnis biblischer Geschichten von Grundschüler*innen umgehen kann[117]. Im zweiten Band des Jahrbuchs, der »Kinder als Exegeten« herausstellt, geht Bucher in dem Beitrag »Da hat der liebe Gott einen Wutanfall gehabt« explizit auf die Rezeption biblischer Gewalttexte durch Kinder ein[118].

Peter Müller stellt in seiner Monographie nach Themenbereichen gegliederte »Schlüssel zur Bibel« vor, mit denen die Lebenswelt der Schüler*innen und die biblischen Texte sich gegenseitig erschließen können[119]. Burkhard Porzelt gibt in seinen »Grundlinien biblischer Didaktik« einen Überblick über zentrale bibeldidaktische Grundlagen und

wärtigen Paradigmenwechsel in der Erforschung des Alten Testaments, 29–37; Omerzu (2007) 38–50.

115 Niehl (2007) 135–145; Schweitzer (2007b) 199–208.

116 Bachmann/Woyke (2009).

117 Büttner/Kumpf (2009) 45–58; Theis (2009) 319–332; Fricke (2009a) 69–84; Roose (2009) 281–296; vgl. Roose (2013) 147–158.

118 Bucher (2003) 64–74.

119 Müller (2009). Themenbereiche sind u. a. »Gott und Welt«; »Gott und Mensch«; »Glauben, Handeln, Hoffen«.

SBB 79 / p. 43 / 4.1.2021

Konzeptionen[120]. Mirjam Schambeck entwirft eine »Bibeltheologische Didaktik«, die neben der Welt des Textes mit seinem Entstehungskontext die Welt der Lesenden mit ihrem Rezeptionskontext, die Wirkungsgeschichte und die Lerngemeinschaft in den Blick nimmt[121]. Das von Mirjam und Ruben Zimmermann herausgegebene »Handbuch Bibeldidaktik« (2013) befasst sich umfassend mit relevanten bibeldidaktischen Aspekten sowie biblischen Themen und Personen. Hier ist der Exodus kein eigenes Thema; es gibt aber einen Artikel von Anton A. Bucher zu »Gewalt in der Bibel«, der fordert, die Gewaltpassagen nicht auszublenden. Carsten Gennerich stellt die »Bibel als Medium der Identitätsbildung« heraus[122].

Der Überblick zeigt, dass es nur wenige Publikationen gibt, die die exegetische Erschließung atl Texte mit der neueren religionspädagogischen Diskussion verbinden, was das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist.

Soziologie

Mit der Thematik Gewalterfahrungen von Kindern und Jugendlichen befassen sich mehrere soziologische Studien, von denen hier nur einige exemplarisch angeführt werden. Das von Christian Gudehus und Michaela Christ herausgegebene »interdisziplinäre Handbuch« »Gewalt« (2013) befasst sich mit verschiedenen Aspekten der Gewalt aus unterschiedlichen Perspektiven, u. a. mit Gewalterfahrungen von Kindern und Jugendlichen[123]. In dem von Barbara Kavemann und Ute Kreyssing herausgegebenen »Handbuch Kinder und häusliche Gewalt«, das 2013 in einer dritten überarbeiteten Auflage erschien, stellt Kavemann Ergebnisse deutscher Untersuchungen zum Thema »Häusliche Gewalt gegen die Mutter und die Situation der Töchter und Söhne« vor, Heinz Kindler zeigt neue Forschungsergebnisse zu den durch Partnergewalt bewirkten

120 Porzelt (2012).
121 Schambeck (2009).
122 Zimmermann/Zimmermann (2013); vgl. Bucher (2013a) 693–696; s. o.; Gennerich (2013) 609–613.
123 Gudehus/Christ (2013).

SBB 79 / p. 44 / 4.1.2021

»Beeinträchtigungen kindlicher Entwicklung«[124]. Im »Handbuch Familie« zeigt Kai-Detlef Bussmann die teils gravierenden Konsequenzen der Erfahrung von »Gewalt in der Familie« auf die betroffenen Kinder auf[125]. Günther Deegener anaylsiert in der Monographie »Die Würde des Kindes« Formen und Häufigkeit von Gewalt in der Familie und plädiert »für eine Erziehung ohne Gewalt«[126]. In dem von Sabine Andresen herausgegebenen Sammelband »Vulnerable Kinder« (2015) thematisiert Jutta Ecarius »Vulnerabilitätserfahrungen« von Kindern unter der Perspektive »Generationen, Gerechtigkeit und Pädagogik«[127]. Carsten Heinze befasst sich in zwei Artikeln mit der Verletzlichkeit von Kindern und stellt diese aufgrund ihrer Relevanz im Bildungsprozess als wichtige pädagogische Herausforderung heraus[128]. Im Juli 2020 erschien eine BMBF-Studie zum Thema »Sexualisierte Gewalt gegen Kinder und Jugendliche«, mit dem Ziel, angesichts der verbereiteten Problematik die Prävention zu verbessern und die pädagogische Praxis zu stärken[129].

Randall Collins beschreibt in seiner Monographie die »Dynamik der Gewalt« (2012)[130]. Stefan Kühl zeigt auf der Basis aktueller Studien den »Zusammenhang von Gruppen, Menschenmassen und Gewalt« auf. Ferdinand Sutterlüty stellt in zwei Beiträgen, die auf der Befragung jugendlicher Gewalttäter basieren, die Rahmenbedingungen und Motive vor, weshalb Jugendliche zu Gewalttätern werden[131]. Mit dem Thema Mediengewalt befasst sich Robert Bushing in seiner Dissertation »Affektive und kognitive Desensibilisierung als Konsequenz von Mediengewaltkonsum« (2014). Zudem geht er 2016 in einem Beitrag der Frage nach: »Wie gefährlich sind gewalthaltige Computerspiele?«[132].

---

124 Kavemann (2013) 15–26; Kindler (2013) 27–47.
125 Bussmann (2007) 637–652.
126 Deegner (2000).
127 Ecarius (2015) 155–172.
128 Heinze (2016) 163–187; ders. (2017) 47–63.
129 BMBF-Studie (2020). Im Mittelpunkt steht hier »die Forschung zu sexualisierter Gewalt in pädagogischen Kontexten«; vgl. ebd. 3.
130 Collins (2012).
131 Kühl (2017) 22–26; Sutterlüty (1998) 27–47; ders. (2012) 225–244.
132 Bushing (2014); ders. (2016) 19–32.

SBB 79 / p. 45 / 4.1.2021

1.2 Erfahrungen von Gewalt in der Lebenswelt der Schüler*innen

1.2.1 Begriffsklärung Gewalt

Die Auseinandersetzung mit Gewalt wird dadurch erschwert, dass diese aufgrund ihrer vielfältigen Erscheinungsformen und –zusammenhänge ein komplexes, vielschichtiges und schwer greifbares Phänomen ist. Nach Erkenntnis der sozial- und kulturwissenschaftlichen Gewaltforschungen sind das Verständnis und die Wahrnehmung von Gewalt immer kulturell bedingt; sie erfolgen in einem von der Gesellschaft vorgenommen Referenzrahmensystem, das Sicherheit und Orientierung erzeugt. Die Kategorie »Gewalt« ist somit ein diskursives Konstrukt, das in verschiedenen Kulturen und historischen Kontexten unterschiedlich wahrgenommen und bewertet wird[133]. Sie umfasst je nach Definition unterschiedliche Phänomene und Praktiken sowie soziale, politische und ökonomische Konstellationen und Verhältnisse und deren Ursachen und Folgen. Zu Gewalt zählen ebenso punktuelle Verhaltensweisen wie Praktiken, die sich über lange Zeiträume entwickeln. Es gibt ein großes Spektrum von Gewaltanwendungen, das sich im Hinblick auf Quantität und Phänomene ständig verändert. Dazu gehören u. a. individuelle Gewalt gegen andere, selbstverletzende Praktiken, gesellschaftlich sanktionierte Gewalt, militärische Auseinandersetzungen und Gewaltdarstellungen in den Medien in vielerlei Schattierungen. Die Beurteilung von Gewalt und ihre Einordnung als legitime oder illegitime Gewalt hängt von den im jeweiligen kulturellen und politischen Kontext geltenden Gesetzen und Wertvorstellungen ab[134].

Der deutsche Gewaltbegriff bezeichnet nicht nur unterschiedliche Phänomene, sondern hat auch einen doppelten Bedeutungsgehalt, da er – im Unterschied zu anderen Sprachen – sowohl die illegitime Gewalt einer Gewalthandlung (lat. *violentia*) als auch die legitime Machtaus-

---

133 Da die Kontrolle von Gewalt ein grundlegendes Element der Gemeinschaftsbildung, wird von der jeweiligen Gesellschaft in einem komplizierten Verständigungsprozess festgelegt, welche Formen physischer Gewalt akzeptiert werden; vgl. Zimmermann (2013) 36 39f; vgl. Eder (2013) 90.

134 Das Gewaltphänomen entzieht sich daher einer genauen Beschreibung und Zuordnung; vgl. Beck (2017) 18; Christ (2017) 9f; Reemtsma (2008) 132; Zimmermann (2013) 54f; Heinze (2016) 164f.

übung (lat. *potestas*) bezeichnen kann[135]. Formen der legitimen Gewalt sind z. B. Staatsgewalt, richterliche Gewalt und Institutionen; ihre Intention ist, politische Unordnung, soziales Unrecht und »Chaos« zu bekämpfen. Dagegen bedeutet illegitime Gewalt die Zufügung von Schaden, z. B. durch Mord, Totschlag, Verletzung, Vergewaltigung oder Demütigung und Ausgrenzung; ihre Intention ist die Schädigung physischer, psychischer oder sozialer Integrität. Das Beispiel »Krieg« zeigt, dass eine genaue Grenzziehung zwischen beiden Formen nicht möglich ist. Der Gewaltbegriff ist daher immer in Bezug auf den Verwendungskontext zu betrachten[136].

»Gewalt« gehört zu den Wörtern, die häufig im öffentlichen Diskurs verwendet werden und ambivalent konnotiert sind. So findet sich die Wortwurzel in negativ konnotierten Wörtern wie »gewalttätig«, »vergewaltigen«, in Kombinationen wie »Gewaltphantasien«, »Gewaltspirale« oder »Gewaltexzess«, in neutralen Wörtern wie »gewaltig«, »Verwaltung« und den verwandten Verben »walten« und in positiv konnotierten Begriffen wie »Staatsgewalt«, »Gewaltenteilung«, »Gewaltmonopol« oder »richterliche Gewalt«, die im politischen Kontext als unabdingbar gelten und die Nähe zwischen Gewalt und Macht zeigen. Die »Gewaltenteilung« als Errungenschaft moderner Staaten intendiert gerade eine Deeskalation der illegitimen Gewalt und eine bessere gesellschaftliche Partizipation aller Individuen. In neuerer Zeit werden auch psychische, institutionelle und strukturelle Prozesse mit dem Gewaltbegriff bezeichnet. Diese »sprachliche Vielfalt und Unübersichtlichkeit« reflektiert »die bedrängende Allgegenwart der unterschiedlichen Gewaltphänomene«[137]. Das Wort »Gewalt« kann man somit als eines der »Urworte« beschreiben, die nicht in Definitionen zu fassen sind, weil sie elementare Einsichten, Sehnsüchte und Ängste aussprechen, in denen immer schon auch ihr Gegensatz und »Gegensinn« mitschwingt ist, da es sowohl auf zerstörende wie schützende Kräfte verweist. Die Zuordnung der Gewalt zum Recht

---

135 Im Französischen und Englischen wird zwischen »violence« und »pouvoir« bzw. »violence« und »power« unterschieden, um die Illegitimität bzw. Legitimität der Handlung zu kennzeichnen; vgl. Christ (2017) 10.

136 Vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 11f; Janowski (2014) 95.

137 Lienemann (2004) 11; vgl. Christ (2017) 10; Dietrich/Mayordomo (2009) 201.210.

SBB 79 / p. 47 / 4.1.2021

verweist darauf, dass diese beiden Seiten einander bedürfen: »Eine rechtlich verfaßte [sic] potestas ohne violentia ist ohnmächtig, eine vom Recht gelöste violentia ist tyrannisch und bedroht jegliches Leben«[138].

Trotz der oben skizzierten Bedeutungsvielfalt wird der Begriff »Gewalt« im gegenwärtigen Sprachgebrauch überwiegend negativ im Sinne der physischen bzw. psychischen Verletzung eines Menschen oder seines freien Willens verwendet. Gewaltanwendung beinhaltet sowohl physischen Zwang und körperliche Verletzungen als auch psychische Gewalt, die oft subtiler und komplexer ist, z. B. Einschüchterung oder Demütigung. Bei Sprachhandlungen, die als symbolische Akte der Gewaltausübung zu verstehen sind, wie z. B. Beschimpfung, Beleidigung, Abwertung, Verleumdung und andere Formen von »hate speech« handelt es sich um »symbolische Gewalt[139]. Aus Sicht der Erziehungswissenschaft kann »der begriffliche Kern von Gewalt« »mit der Instrumentalisierung der Verletzlichkeit des Menschen durch den Einsatz verletzender Mittel«[140] beschrieben werden.

Im Weltbericht der Weltgesundheitsorganisation findet sich eine Definition von Gewalt, die der Komplexität und Mehrperspektivität des Phänomens gerecht zu werden versucht, das Verständnis von Gewalt als interpersonalem Geschehen betont und auch die vielfältigen weniger offensichtlichen Folgen gewalttätigen Verhaltens, z. B. psychische Schäden, einschließt: »Der absichtliche Gebrauch von angedrohtem oder tatsächlichem körperlichen Zwang oder physischer Macht gegen die eigene oder eine andere Person, gegen eine Gruppe oder Gemeinschaft, der entweder konkret oder mit hoher Wahrscheinlichkeit zu Verletzungen, Tod, psychischen Schäden, Fehlentwicklung oder Deprivation führt«[141]. Hier werden drei Kategorien von Gewalt unterschieden, die darauf Bezug nehmen, von wem die Gewalt ausgeht und an wen sie sich richtet: »Gewalt gegen die eigene Person«, »zwischenmenschliche Gewalt« und »kollektive Gewalt«. »Zwischenmenschliche Gewalt« gliedert sich in einerseits Gewalt in der Familie und unter Intimpartnern (i. d. R. im Zuhause der

138 Dietrich/Link (2004) 82; vgl. Fischer (2013a) 9f.

139 Vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 13f; Reemtsma (2008) 104–130; Fischer (2013a) 12.

140 Heinze (2016) 164.

141 WHO-Regionalbüro für Europa, Weltbericht (2003) 6; zit. n. Eder (2013) 84.

Betroffenen) und andererseits Gewalt außerhalb des Familienraums; »kollektive Gewalt«, bezieht »sich auf die instrumentalisierte Gewaltanwendung gegen eine Gruppe oder mehrere Einzelpersonen durch jene Menschen, die sich als Mitglieder einer anderen Gruppe begreifen und damit politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Ziele durchsetzen wollen«[142].

In enger Verbindung zum Gewaltbegriff steht der Begriff »Macht«, da sich im Anschluss an Max Weber »Gewalt« als eine Form der Machtausübung verstehen lässt, indem Macht als Möglichkeit verstanden wird, ohne Zustimmung oder gegen den Widerstand anderer die eigenen Ziele durchzusetzen[143]. Macht ist immer eine personale Beziehung; daher können Sozialbeziehungen dynamisch als Machtverhältnisse verstanden werden. Macht kann langfristig nur behauptet werden, wenn sie mit der Fähigkeit verbunden ist, Gewalt auszuüben. »Sanktionsmacht« beruht auf »der Fähigkeit, anderen Menschen Nachteile zu verschaffen«[144]. Gewalt wird häufig mit illegitimer Macht, die einzelne Individuen schädigt, gleichgesetzt und im Sinn von Zwang verstanden. Sie ist zum einen eine »über andere ausgeübte Macht oder Herrschaft, die als rechtmäßig gilt, zum anderen eine zwangsweise Unterwerfung anderer unter den eigenen oder den institutionellen Willen, die tendenziell als illegitim verurteilt wird«[145]. Nach Hannah Arendt liegt die Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt im »instrumentellen Charakter« der Gewalt; während Macht eines gewissen Grads an Zustimmung und Einvernehmen bedarf, kann Gewalt nur mit Instrumenten der Gewalt durchgesetzt werden[146].

Die Sozialwissenschaften unterscheiden Gewalt nach individuellen oder kollektiven Akteuren sowie hinsichtlich ihrer Strukturen. Auf den Friedens- und Konfliktforscher Johan Galtung, der ein weites Verständnis von Gewalt vertritt, geht die bahnbrechende Unterscheidung zwi-

142 Vgl. WHO: Weltbericht (2003) 7; zit. n. Eder (2013) 85 u. Anm. 5.

143 Vgl. das online-Lexikon der Bundeszentrale für politische Bildung; vgl. Heinze (2016) 166f; vgl. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 28f; vgl. Reemtsma (2008) 141f.

144 Reemtsma (2008) 152; vgl. ebd. 144–147.152f; Popitz (1992, 26) spricht von »instrumenteller Macht«; vgl. Fischer (2013a) 11; Heinze (2016) 166.

145 Vgl. Kullmann (2005) 512; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 12.

146 Gewalt benötigt eine Machtbasis, die ihr Ziele und Grenzen setzt; vgl. Arendt (1975) 42; ebd. 56.

schen (inter)personaler und struktureller Gewalt zurück, auf der die weiteren Differenzierungen aufbauen; er unterscheidet verschiedene Typen von Gewalt: physische und psychische Gewalt, personale und strukturelle, direkte und indirekte, intendierte und nicht-intendierte, manifeste und latente Gewalt, Gewalt ohne und mit Objekt[147].

Obwohl in heutigen demokratischen Gesellschaften das Bemühen vorherrscht, Gewalt möglichst eng zu begrenzen, und ihre Notwendigkeit zu begründen, durch das Prinzip der Gewaltenteilung und indem der Staat die einzige Instanz legitimer Gewaltausübung ist, spielt diese als soziale Praxis weiterhin eine Rolle. Aufgrund der Disposition des Menschen zu Gewalt ist menschliches Zusammenleben zu deren Kontrolle auf Prozesse sozialer Ordnungsbildung angewiesen und bedarf daher, zumindest in größerem Rahmen, letztlich immer wieder gewaltverhafteter Strukturen, um zu funktionieren. Da angesichts des Prinzips der Menschenwürde Gewaltprozesse unter Legitimationsdruck stehen, wird institutionelle Gewalt häufig durch den Sprachgebrauch verschleiert, um Zwangshandlungen »als Teil eines normativ zustimmungsfähigen Diskursfeldes umzudeuten«[148]. »Strukturelle Gewalt«, die in enger Verbindung zu institutioneller Gewalt steht, ist dann gegeben, wenn sich das Gewaltphänomen als Effekt gesellschaftlich-politischer Strukturen zeigt. Der Begriff bezeichnet Phänomene, »die aus dem Zwangscharakter sozialer (Herrschafts-) Verhältnisse resultieren«, auch wenn sie sich »nicht unmittelbar in Handlungen körperbezogener Gewalt zwischen Personen übersetzen lassen«[149]. Da der Begriff »strukturelle Gewalt« von der Befreiungstheologie aufgegriffen wurde, bekam er Relevanz für theologisches Forschen.

Für die Beurteilung von Gewalt macht es einen Unterschied, von wem sie ausgeht, ob sie innerhalb der Familie oder aus Protestbewegun-

147 Vgl. Galtung (1972) 39.62; ders. (1975); vgl. Spiegel (2005) 518; Eder (2014) 85.

148 Beck (2017) 20. Polizisten üben z. B. nicht Gewalt aus, sondern »sind im Einsatz«, Soldaten kämpfen nicht, sondern beteiligen sich »an Friedensmissionen« bzw. »humanitären Einsätzen«; vgl. ebd. 21. Zur Gewaltlegitimation wird oft die Vorbeugung gegen schlimmere Gewalt angeführt; vgl. Dietrich (2006) 294.

149 Galtung (1975) 9. Der Begriff »strukturelle Gewalt« bezeichnet nach A. Geiger »Formen sozialer Hierarchisierungen und Unterdrückung«; zit. n. Eder (2013) 84f; vgl. Popitz (1992) 44.69; Christ (2017) 9.14; Beck (2017) 16f; Kullmann (2005) 512.

SBB 79 / p. 50 / 4.1.2021

gen entsteht, durch das Aufeinandertreffen von Gruppen motiviert oder durch Organisationen »von oben« angeordnet wird. So kommt die Eindämmung möglicher Gewalt selbst nicht ohne Androhung und gelegentliche Ausübung von Gewalt aus, um die Aufrechterhaltung von Ordnung und damit zugleich auch von Zugehörigkeiten und Machtverhältnisse zu sichern[150]. In einem weiten Verständnis umschließt Gewalt somit alle Formen von Unterdrückung und Ausbeutung von Menschen (oder anderen Geschöpfen) durch Menschen, individuell sowie durch den Staat oder durch ein anderes Volk[151].

Im Rahmen dieser Arbeit werden unter Gewalt in erster Linie Gewalthandlungen verstanden, die eine physische Schädigung oder Vernichtung des Gegners bewirken, um die eigenen Interessen durchzusetzen; Gewalt begegnet dabei sowohl im persönlichen Bereich als auch im militärischen Kontext. Sie wird einerseits zur Verteidigung eingesetzt, indem in der Exoduserzählung Gewalt im Sinne einer physischen Gewalttat von Gott ausgeübt wird, um eine Befreiung aus einer Unterdrückungssituation zu erreichen. Andererseits begegnet Gewalt in den Landnahmetexten in der Rede von der Vertreibung oder Vernichtung der einheimischen Völker als offensive Gewalthandlung. Hier findet sich zudem physische Gewalt, da durch die Ankündigung drastischer Sanktionen Gehorsam erreicht werden soll. In der Exoduserzählung findet sich Gewalt auch im Sinne von struktureller Gewalt, im Ausüben von unterdrückender Macht und Zwang durch den »Pharao« gegen die Israeliten, um diesen den eigenen Willen aufzuzwingen und die eigene Machtposition zu sichern. Strukturelle Gewalt kommt auch durch die Entstehungssituation der Texte ins Spiel, mit dem von den Hegemonialmächten ausgeübten militärischen wie kulturellen Druck auf Israel, der in den atl Texten durch die Formulierung kollektiver Gewalt literarisch verarbeitet wird.

---

150 Gewalt ist somit ambivalent zu beurteilen; vgl. Beck (2017) 17; vgl. Kühl (2017) 26.

151 So auch Johannes Paul II. am Welttag des Friedens 1980; vgl. Spiegel (2005) 518. In jüngster Zeit werden auch Handlungen, die sich gegen Tiere richten, Gewalt genannt; vgl. Christ (2017) 13f.

SBB 79 / p. 51 / 4.1.2021

1.2.2 Anthropologische Grundlage von Gewalt

Gewalt wird einerseits aufgrund ihrer destruktiven Wirkungen in der Gesellschaft negativ bewertet und ist verboten, stellt andererseits aber eine immer gegebene Handlungsmöglichkeit des Menschen dar. Nach Erkenntnissen der Evolutionspsychologie resultiert die Neigung zum Einsatz von Gewalt aus der Evolutionsgeschichte des Menschen, als gewalttätiges Vorgehen gegen Außengruppen den Fortbestand der eigenen Gruppe sicherte. Zorn, Rachsucht, Eifersucht und Neid, die häufig in Gewalt münden, sind Basisemotionen des Menschen und können die »höheren« Verstandestätigkeiten beeinflussen oder sogar abblocken. Dies macht verständlich, warum Menschen auch heute noch mitunter zu regelrechten Gewaltexzessen hingerissen werden. Neurobiologische Untersuchungen legen nahe, dass Gewalt und Aggression vor allem in komplexeren Gemeinschaften eine Rolle spielen und eine Folge der Störung von Kooperation sind[152].

Gewalt steht in engem Bezug zur Körperlichkeit des Menschen, dessen anthropologische Grundkonstellation durch »Verletzungsmächtigkeit« und »Verletzungsoffenheit« bedingt ist. Die körperliche Verfasstheit und soziale Abhängigkeit bzw. das Angewiesen-Sein auf andere Menschen bedingen sein Streben nach Anerkennung und seine Verletzlichkeit durch Gewalt[153]. Medizinische und psychologische Erkenntnisse zur Bindungsforschung, die eine differenzierte Aggressionsforschung angeregt haben, zeigen, dass Menschen in ihren Grundmotivationen darauf ausgerichtet sind, sozial akzeptiert zu werden, im Einvernehmen mit anderen zu leben, zu kooperieren und fair zu agieren[154]. Aggression entsteht dann, wenn die positiven Wirkungen auf das Motivationszentrum im menschlichen Gehirn, das das menschliche Verhalten steuert, gestört

---

152 Vgl. Bucher (2006) 101; ders. (2013) 695; Knöbl (2017) 4; Zimmermann (2013) 51f.

153 Vgl. Popitz (1992) 48; Butler (2012) 42f.62; Heinze (2016) 166.171f; Reemtsma (2008) 105.

154 Um das Gemeinschaftsgefühl nicht zu gefährden, werden direkte Konflikte häufig vermieden. Aufschluss geben neurobiologische Prozesse im Gehirn und hormonelle Veränderungen im Körper; vgl. Christ (2017) 9f; Collins (2011) 124f; Zimmermann (2013) 48f.

werden. Eine große Rolle spielt die »emotionale Energie« der Interaktionssituation. So werden neben physischer Gewalt auch soziale Ausgrenzung, Zurückweisung durch andere und Verachtung wie körperlicher Schmerz wahrgenommen. Wenn die Akzeptanz und die Zugehörigkeit zu einer Gruppe gefährdet ist oder Teilnehmer in der Interaktion unterdrückt und ausgegrenzt werden, resultieren daraus Angst und eine »Konfrontationsanspannung«, die zu Aggression führen kann[155].

Das Gefühl der Bedrohung, v. a. durch zunehmende Terrorakte, führt zu einer Verstärkung der Grenzen gegen das, was als fremd wahrgenommen wird, und kann so zur Forderung nach »Selbstverteidigung« und damit zu einer Steigerung der Gewaltspirale führen. Da das Gefühl der Bedrohung eine »Entmenschlichung« der Gegner bewirkt, so dass sie nicht als Personen wahrgenommen und daher der Gewalt freigegeben werden, bedingt der Wunsch nach Sicherheit die Gefahr, dass sich eine »Kettenreaktion der Gewalt« bildet[156]. Eine große Rolle bei der Entstehung von Gewaltbereitschaft und Aggression spielen aber auch sozialhistorische Einflüsse wie die Lebensgeschichte und die persönlichen Situation. Jugendliche mit »Gewaltkarrieren« haben meist »eine von familiärer Gewalt und Missachtung geprägte Vorgeschichte«[157].

Der Schritt hin zur tatsächlichen Ausübung von Gewalt ist oft von Zufällen und von Emotionen geprägt. So schrecken die meisten Menschen, auch wenn sie Gewaltmotive oder –absichten haben, vor Gewaltanwendung zurück. Ob es zur Gewalteskalation kommt und wie massiv der Gewalteinsatz tatsächlich ist, hängt von der Dynamik der jeweiligen Interaktionssituation ab. So ruft die Erfahrung körperlicher oder psychischer Gewalt als Reaktion zunächst Angst und eine Konfrontationsanspannung hervor, die erst überwunden werden müssen, bevor es zum Ausbruch von Gewalt kommt. In manchen Fällen werden sie in einer »Vorwärtspanik« freigesetzt, die nicht mehr gestoppt werden kann, was die Gefahr einer Eskalation der Gewalt bedingt. Die Motive der Akteure

155 Vgl. Bauer (2011) 32–34. 58–60; vgl. Zimmermann (2013) 48–51; Collins (2011) 35f.

156 Vgl. Butler (2012) 57; vgl. ebd. 51; dies. (2010).

157 Vgl. Sutterlüty (2012) 242: »Jugendliche, die andere misshandeln, waren weit überproportional häufig Opfer familiärer Gewalt«; vgl. Zimmermann (2013) 51.

SBB 79 / p. 53 / 4.1.2021

sind Teil des aktuellen Handlungskontextes und beeinflussen insofern das Gewaltgeschehen. Ob jemand mit Aggressionsbereitschaft sich tatsächlich aggressiv und gewalttätig verhält, hängt auch stark davon ab, ob die Umgebung als bedrohlich wahrgenommen wird; das Vertrauen in die Mitmenschen spielt somit eine große Rolle zur Überwindung der Gewaltbereitshaft[158].

Bei vielen Jugendlichen findet sich das Bedürfnis nach gelingenden Selbstinszenierungen und nach intensiven Erlebnissen, um sich in der komplexen Welt als individuelles Subjekt wahrnehmbar zu machen; dieser »Intensitätshunger« kann unter Umständen auch zu Gewaltexzessen führen. Wo Menschen in einen »Gewaltrausch« verfallen, sind häufig nicht die Aggression und der Hass gegen das Opfer die treibende Kraft; vielmehr wird Gewalt mehrfach um ihrer selbst willen ausgeübt, da es dem Täter nur um einen Thrill oder Kick geht, wobei sowohl das Moralempfinden als auch die Folgen des Tuns ausgeblendet werden. Dies zeigt sich daran, dass bei gewalttätigen Übergriffen, z. B. bei Ausschreitungen rechtsextremer Jugendlicher, das Opfer relativ willkürlich ausgewählt wird. Eine Befragung gewalttätiger Jugendlicher ergab, dass diese ihre Gewalttaten als intensive, rauschhafte, lustvolle und überwältigende Erfahrungen erlebten, die eine enthemmende Dynamik in der Gewaltsituation mit sich bringen, so dass es im Zuge der situativen Eskalationsdynamik zur Gewalteskalation kommen kann[159]. Schwere Gewalttaten können sich verselbstständigen und die Täter zur aktiven Suche nach Situationen der Gewaltausübung veranlassen. Die Gewalttat dient häufig der Kompensation von Frustrationserfahrungen, insbesondere mangelnder Anerkennung und Selbstachtung; demgegenüber vermittelt das Ausgeliefertsein des schwächeren Opfers das berauschende Gefühl von Macht, was eine Habitualisierung der Gewaltbereitschaft bewirken kann. Die Anziehungskraft der Gewalt gründet in der Überschreitung des Alltäglichen, im Kontrast zwischen den gewohnten Lebensvollzügen und der Intensität der Gewaltsituation, was das Motiv verstärkt, sich jene

158 Vgl. Collins (2011) 35f.139.144f.200–203; Knöbl (2011) 6f; Petermann/Petermann (2001) 82.109.

159 Vgl. Dressler (2007) 127f; Sutterlüty (2012) 225–229.232f; ders. (1998) 30.44; Collins (2007) 182f; Knöbl (2017) 6.

SBB 79 / p. 54 / 4.1.2021

rauschhaften außeralltäglichen Gewalterlebnisse wieder verschaffen zu wollen[160].

Gewalt tritt häufig als Massenphänomen auf. Da in einer pluralisierten Gesellschaft jeder einzelne einer Art »Selbstgestaltungsdruck« des Lebens ausgesetzt ist, suchen Jugendliche als Gegenbewegung zur Autonomie verstärkt nach Erlebnissen eines Wir-Gefühls, des Angenommen-Seins in einer Gruppe, die inmitten pluralisierter Optionen in einem Event, u. a. auch durch Gewalt in der Gruppe, ein partielles Identifikationsangebot macht[161]. Dabei kann die Gruppendynamik den Ausbruch von Gewalt fördern. In größeren Ansammlungen von Menschen kann sich eine Eigendynamik entwickeln, aus der eine Gewalteuphorie entsteht und sich stabilisiert, die zu Ausschreitungen und Übergriffen führen kann. Diese sich expressiv äußernde Gewalt, worunter z. B. Gewaltexzesse im Fußballstadion oder bei Demonstrationen fallen, entwickelt sich häufig eher spontan. Die Aufhebung der Normalität in der Masse kann auch Personen, die normalerweise nicht zu Gewalt neigen, dazu verleiten, Gewaltakte auszuüben, und zwar dann, wenn die Gewalttaten nicht unmittelbar von offizieller Seite unterbunden und geahndet werden[162].

Eine wichtige Rolle für die Stabilisierung der Gewaltanwendung in einer Gruppe haben »sozial verdichtete Beziehungen«, indem die Mitglieder einer Gruppe in einem regelmäßigen Kontakt zueinander stehen und sich bei den Gewalttaten gegenseitig motivieren. Dies kann in Cliquen pubertierender Jugendlicher der Fall sein, ebenso bei islamistischen oder rechtsextremistischen Gruppierungen, wenn die Mitglieder durch freundschaftliche oder verwandtschaftliche Beziehungen miteinander verbunden sind. Zugleich kann »die Gewaltausübung aus der Masse heraus« »auch für die aus der Masse heraus agierenden Gruppen sozial stabilisierend wirken«, da sie ein Höchstmaß an Solidarität bedeutet und »die erfolgreiche Gewaltanwendung […] für die Gruppe gemeinschaftsstiftend« wirkt[163]. Da die Integration der Gruppe primär durch

160 Vgl. Sutterlüty (2012) 237–240; vgl. ebd. 229.232f; Baudler (1999) 185; Collins (2007) 203f.

161 Gewalt in der Gruppe dient häufig der Kompensation von Gefühlen eigener Ohnmacht und Missachtung; vgl. Sutterlüty (2012) 229.232f; s. u.

162 Vgl. Kühl (2017) 22f.

163 Kühl (2017) 25; vgl. ebd. 24–26; Collins (2011) 27.197.

SBB 79 / p. 55 / 4.1.2021

gemeinsame Gewalttätigkeit nach außen gewährleistet wird, bedingt die Solidarität innerhalb der Gruppe soziale Zwänge und einen hohen Handlungsdruck, woraus sich eine kaum steuerbare Eskalationsdynamik entwickeln kann[164].

1.2.3 Persönliche, strukturelle und medial vermittelte Gewalterfahrungen von Kindern und Jugendlichen

Persönliche Gewalterfahrungen

Die Welt vieler Kinder und Jugendlichen ist von vielfältigen Gewalterfahrungen geprägt, vor allem im Kontext der Familie, der Peergroups und der Schule. Ein bedeutsamer Ort der Gewalt ist das Zuhause als Raum, in dem es zu Gewalt zwischen Partnern, Eltern und Kindern oder Geschwistern, d. h. zwischen Menschen, die eine enge soziale Beziehung verbindet, kommen kann.

Aufgrund ihrer sozialen Abhängigkeit und Angewiesenheit auf die Fürsorge erwachsener Bezugspersonen und ihrer dadurch bedingten Verletzlichkeit haben Kinder das höchste Risiko von allen Familienmitgliedern, Opfer familiärer Gewalt zu werden, zumal aufgrund des lange geltenden Züchtigungsrechts in zahlreichen Familien körperliche Züchtigungen als legitimes Erziehungsmittel gelten. Im Raum der Familie ist Gewalt meist kein einmaliges Ereignis, sondern ein komplexes Misshandlungssystem, das sich in vielschichtigen Handlungs- und Verhaltensweisen zeigt, die darauf abzielen, Macht und Kontrolle über andere zu gewinnen. Kinder sind in besonderem Maß Erfahrungen physischer und psychischer Gewalt ausgesetzt, z. B. durch Misshandlung, sexuellen Missbrauch, Vernachlässigung oder Verachtung[165]. Obwohl in den letzten Jahren ein deutlicher Wandel sowohl in der Einstellung als auch im Gebrauch von körperlichen Bestrafungen und somit eine signifikante

---

164 Vgl. Sutterlüty (1998) 36; vgl. ders. (2012) 239f.

165 Gewalt bedeutet die »Ausbeutung dieser primären Bindungen«: Butler (2012) 48; vgl. ebd. 44. Die Abhängigkeit verändert sich im Lauf der Entwicklung des Kindes; vgl. Heinze (2016) 167f.175; Bussmann (2007) 640; Collins (2011) 203f; Christ (2017) 9.

Abnahme der Gewalt festzustellen ist[166], ist Gewalt von Eltern gegen ihre Kinder, v. a. in Form leichter körperlicher Strafen sowie als verbale Gewalt, weit verbreitet und kommt in allen sozialen Schichten vor. Männliche Kinder und Jugendliche erfahren häufiger schwerere körperliche sowie psychische Strafen als Mädchen[167]. Dagegen sind Mädchen häufiger von sexualisierter Gewalt betroffen[168].

Der Ausbruch von Gewalt wird durch sozialstrukturelle Belastungen wie Arbeitslosigkeit, Armut, einen niedrigeren sozioökonomischen Status und gesellschaftliche Isolation begünstigt. Auch weitere Faktoren wie Stress, Lebenskrisen, Alkoholkonsum, massive Partnerschafts- oder Erziehungskonflikte sowie situativ bedingte Überforderung, z. B. durch mehrere Kleinkinder, oder Frustration über andere Ereignisse begünstigen die Misshandlung von Kindern. Da häufig die Situation der Familiengründung, d. h. das Beziehen einer gemeinsamen Wohnung, die Schwangerschaft oder die Geburt eines Kindes, der Auslöser für Gewalt ist, sind die Kinder in diesen Familien von klein auf mit Gewalt konfrontiert, die meist im Lauf der Zeit an Häufigkeit und Intensität zunimmt. Aufgrund der Kombination negativer soziokultureller Rahmenbedingungen mit Gewalterfahrungen ergeben sich zudem für die Kinder Mehrfachbelastungen. Durch die weitgehende Tabuisierung familiärer Gewalt kann diese kaum sozial kontrolliert werden[169].

---

166 Nach Bussmann (2007, 643) streben 92 % der Eltern heute eine gewaltfreie Erziehung an, wobei Mütter eine kritischere Haltung zum Gebrauch von Gewalt in der Erziehung haben als Väter.

167 Nach Bussmann (2007, 642f) erfahren nur 32 % der Kinder und Jugendlichen keine körperliche Bestrafung, 47 % leichte körperliche Strafen, 21 % schwere körperliche Züchtigung und psychische Gewalt. Nach Bussmann/Erthal/Schroth (2008) setzen 58 % der Eltern leichte körperliche Züchtigungen ein (leichte Ohrfeige, Klaps auf den Po), 14 % praktizieren einen »gewaltbelasteten Erziehungsstil« mit Verprügeln; vgl. ebd. (2007) 641; Deegener (2000); Heinze (2016) 163.

168 Ca. 20 % aller Kinder und Jugendlichen erfahren sexualisierte Gewalt bis hin zu den schweren Fällen von Missbrauch; vgl. BMBF (2020) 2. Mädchen berichten häufiger von Erfahrungen sexualisierter Gewalt; bei Jungen ist aber denkbar, dass sie diese aufgrund der Diskrepanz zu traditionellen Männlichkeitsvorstellungen eher verschweigen; vgl. ebd. 10.12.

169 Vgl. Bussmann (2007) 640–645; Petersen/Joseph/Feit (2014) 89; Collins (2011) 211f; Kavemann (2013) 17–20; Heinze (2016) 168.

Daneben werden Kinder und Jugendliche auch in pädagogischen Kontexten, v. a. in Schulen, Kindertagesstätten, Heimen und Freizeiteinrichtungen, mit physischer, psychischer und sexualsierter Gewalt konfrontiert[170]. Im Raum der Schule ist Gewalt unter Mitschüler*innen besonders häufig. Eine große Rolle spielen Schlägereien auf dem Schulhof und Mobbing durch Mitschüler. Eine zentrale Bedeutung haben Interaktionsstrukturen in den Peergroups, die immer wieder auch durch Missachtung, Ausschluss und psychische wie physische Gewalt gekennzeichnet sind[171].

Zudem finden sich gewaltförmige Übergriffe durch Lehrpersonen, die v. a. im Rahmen von Bestrafungen immer wieder auf den Einsatz von Gewalt, insbesondere psychischer Gewaltformen, zurückgreifen. Trotz einer kritischen Auseinandersetzung mit Gewalt im pädagogischen Diskurs wird Strafe heute noch als ein Erziehungsmittel angesehen, das dann eingesetzt wird, wenn alternative Möglichkeiten der erzieherischen Einwirkung nicht zum Ziel führen. Als Legitimation dient das defizitorientierte Modell der Unvernünftigkeit bzw. der fehlenden Einsicht der Kinder, wodurch Strafe als im Interesse des Kindes selbst liegend dargestellt wird. Von der Bestrafung erhofft man sich eine disziplinierende Wirkung auf die anderen Schüler*innen, um ein normgemäßes Verhalten zu fördern. Eine neuere Analyse von Lehrer-Schüler-Interaktionen zeigt, dass der Unterrichtsalltag erheblich durch Formen v. a. psychischer Gewalt gegenüber Schüler*innen geprägt ist, von Vorurteilen über Bloßstellen, Einschüchtern, Beschimpfen, Beleidigen und Ausgrenzen bzw. Ignorieren bis hin zur Ausübung von Zwang und Körperverletzungen, die von den betroffenen Schülern häufig als schwer kränkend und verletzend erlebt werden[172]. Eine Form von Gewalt, bei der die strafende Gewalt nur verborgen ist, ist das Vorgehen der »natürlichen Strafen«,

---

170 Nach einer Studie von Fegert & Andresen u. a. erfuhren 57 % der befragten Jugendlichen in Internaten und Einrichtungen der Jugendhilfe schon sexuelle Gewalt; vgl. BMBF (2020) 15.

171 Vgl. Ecarius (2015) 164–166; s. u.

172 Von 6015 beobachteten Interaktionen wurden 16 % als »leicht verletzend« und 6 % als »sehr verletzend« eingestuft, gegenüber 10 % als sehr anerkennend, 28 % als anerkennend und 34 % als neutral; vgl. Prengel (2014) 104; Heinze (2016) 163f.169.177f; Schubarth (2010) 65.

SBB 79 / p. 58 / 4.1.2021

die als selbst hervorgerufene Folge des Fehlverhaltens wahrgenommen werden sollen, z. B. durch gestufte Saktionen (»1-2-3-Methode«). Dadurch soll die Diskrepanz zwischen den eingesetzten gewaltförmigen Mitteln und der Zielvorstellung der Autonomie, Eigenverantwortlichkeit, und Selbstbestimmung der Schüler*innen harmonisiert werden[173].

Erfahrungen struktureller Gewalt

Neben persönlichen Gewalterfahrungen sind Kinder und Jugendliche häufig mit Phänomenen struktureller Gewalt konfrontiert, die sich in ungleichen Machtverhältnissen und dadurch bedingten ungleichen Lebenschancen äußern. So ist Gewalt Teil gesellschaftlicher Systeme; alle größeren sozialen Institutionen üben durch hierarchische Abhängigkeitsverhältnisse strukturelle Gewalt aus. Strukturelle soziale Ungleichheiten sind nicht nur potenzielle Auslöser für direkte physische Gewalt, sondern ebenfalls als Gewalt zu bezeichnen, da bestimmte Strukturen ökonomischer, politischer und psychischer Macht, z. B. assymmetrische Machtverhältnisse und Ausbeutung, bestimmte Gruppen von Menschen nach festgelegten Kriterien benachteiligen oder unterdrücken, die Befriedigung grundlegender menschlicher Bedürfnisse verhindern und so Gewalt fördern[174].

Durch die äußeren gesellschaftlich-geographischen Faktoren werden »immer wieder Bedingungen der Gewalt reproduziert«[175], wie der enge Zusammenhang zwischen konkreten Gewaltakten und gesellschaftlichen Strukturen zeigt. Das Ausüben aggressiver und gewalttätiger Handlungen steht in doppelter Weise in Beziehung zum Lebenskontext der Menschen, da einerseits soziale Ausgrenzung als Gewalterfahrung erlebt wird und andererseits die eigene Gewaltbereitschaft sich am Konsens der Gemeinschaft über die Grenzen und die Sanktionierung von Gewalt ori-

[173] De Facto bleibt dem Schüler aber nur die Möglichkeit, sich dem Disziplinsystem der Lehrperson zu unterwerfen; vgl. Heinze (2016) 179–181.

[174] Vgl. Christ (2017) 13f; Galtung (1972) 55–104; Kullmann (2005) 512f; Fischer (2013a) 12.

[175] Knöbl (2017) 8; vgl. ebd. 7f.

SBB 79 / p. 59 / 4.1.2021

entiert. So ergaben mehrere Untersuchungen einen deutlichen Zusammenhang zwischen sozialer Ungleichheit oder rassistisch motivierter Ausgrenzung in einer Gesellschaft einerseits und Gewalttaten andererseits[176]. Da Menschen vor allem in Kontexten von Armut, Vernachlässigung, Missbrauch, Schulversagen oder Arbeitslosigkeit gewalttätig werden, liegt der Schluss nahe, dass gewalttätiges Handeln häufig Ausdruck sozialer Defizite ist. Strukturen von Gewalt können sich auch psychisch fixieren, z. B. in Gewohnheiten und emotionalen Reaktionsmustern[177].

Eine Verbindung zwischen individueller Gewalt und der sozialpolitischen Ebene besteht darin, dass Gewaltbeziehungen innerhalb der Familie häufig durch ökonomische Abhängigkeit und eine patriarchale Familienhierarchie gefestigt werden, sodass Kreisläufe der Gewalt oft über Generationen fortdauern und schwer zu durchbrechen sind. Durch das Zufügen körperlicher Gewalt »entsteht ein Verhältnis von oben und unten, das […] auch über die konkrete Gewaltsituation hinaus Bestand haben kann, indem es sich als Hierarchie oder Herrschaftsverhältnis stabilisiert«[178]. In der jeweils kontextuell geprägten Konstituierung der Beziehungen zwischen den Generationen finden sich Muster der Rechtfertigung oder Verschleierung von Gewalt, die die Wahrnehmung bestimmen. Kinder und Jugendliche aus Familien in prekärer sozialer Lage sind zum Teil erheblich von den Auswirkungen struktureller Gewalt betroffen, indem sie deutlich eingeschränkte Optionen der Lebensgestaltung haben. Die dadurch bedingten Frustrationsgefühle werden manchmal durch Gewalthandlungen kompensiert. Einflussfaktoren für Jugendgewalt sind vor allem vielfältige sozialstrukturelle Benachteiligungen, Erfahrungen von Abwertung, eine gewaltgeprägte autoritäre Erziehung sowie gewaltaffine Wertorientierungen. Gewalttaten sind so auch ein »Protest gegen soziale Marginalität und Perspektivlosigkeit«[179]. Zur Erklärung der Entstehung von Gewalt ist es aber notwendig, zugleich die

176 Vgl. Knöbl (2017) 5; Zimmermann (2013) 54f; Christ (2017) 10.

177 Vgl. Bauer (2011) 13–17.

178 Beck (2017) 17; vgl. ebd. 16f; Popitz (1992) 44. Misshandelte Frauen lösen sich häufig aus Angst, als Alleinerziehende finanziell nicht überleben zu können, nicht aus Gewaltbeziehungen; vgl. Strasser (2013) 59; Heinze (2016) 171.

179 Sutterlüty (2012) 225. Zudem spielen die spezifischen Unsicherheiten der Jugendphase eine Rolle; vgl. ebd. 241f.

SBB 79 / p. 60 / 4.1.2021

situativen Handlungskontexte und die Akteure sowie die jeweilige Interaktionssituation zu kennen[180].

Medial vermittelte Gewalt

Obwohl Gewalt in unserer Gesellschaft generell verurteilt wird, ist sie in den Medien stark präsent, da Gewaltdarstellungen deren Nutzung steigern. In Filmen ist Gewalt ein häufig vorkommendes Phänomen. Eine Analyse US-amerikanischer Sendungen ergab eine starke Präsenz schwerer Gewalttaten, die zudem in der Regel nicht negativ bewertet und deren negative Folgen weitgehend ausgeblendet bzw. abgeschwächt werden. Auch im deutschen Fernsehen findet sich über den ganzen Tag hinweg eine hohe Zahl von Gewaltdarstellungen, wobei schwere Gewalttaten wie Mord oder schwere Körperverletzung im Vordergrund stehen[181]. In den letzten Jahrzehnten hat Gewalt in den Medien kontinuierlich zugenommen und wird zudem meist beschönigend dargestellt[182]. Auch Videospiele sind nach neueren Untersuchungen stark durch Gewalt geprägt. Bezeichnend ist, dass in fast allen Videospielen, selbst in den für Kinder freigegebenen, die Spielenden für den erfolgreichen Einsatz von Gewalt, auch für das Töten von Personen, belohnt wurden oder dies für das Voranschreiten im Spiel notwendig war[183]. In den verschiedenen Medien spielt Gewalt somit eine große Rolle, wobei sie meist verharmlosend dargestellt wird und die Konsequenzen der Gewaltdarstellungen eher positiv

180 Nach Collins (2007, 11) sind »die Konfrontations-, Anspannungs- und Gefühlsmuster […] in der Gewaltsituation wesentlich«; vgl. Knöbl (2017) 8.

181 Nach der National Television Violence Study (Wilson 2002; 2.700 Stunden Fernsehsendungen 1994–1996) wurden in Kindersendungen in den USA im Schnitt 14 Gewalthandlungen pro Stunde dargestellt, davon ca. 45 % Mord oder schwere Körperverletzung. Im deutschen Raum sind nach einer Studie von Lukesch, Bauer, Eisenhauer & Schneider (2004) 45 % aller Gewalthandlungen im Fernsehen Mord oder sehr schwere Gewalttaten; vgl. Bushing (2014) 11f.

182 Dies zeigt eine Analyse populärer Kinofilme von 1950–2006; vgl. Bushing (2014) 11f; Collins (2007) 22.

183 Dies traf in 96 % der für den US-Markt repräsentativ untersuchten Spiele zu. Hier enthielten 64 % der analysierten Videospiele mit der untersten Altersfreigabe Gewalthandlungen; 95 % der für Zehnjähre freigegebenen Spiele und für Erwachsene alle; vgl. Bushing (2014) 12f.

SBB 79 / p. 61 / 4.1.2021

inszeniert sind, da die Opfer und ihr Leiden an der erfahrenen Gewalt nur am Rande in den Blick kommen[184].

Da die mediale Wahrnehmung der Gegner Konsequenzen für die Ausübung von Gewalt hat, indem normative Schemata Ideale des Menschlichen erzeugen, hat der Umgang der Medien mit Gewalt großen Einfluss darauf, was als lebenswertes, d. h. schützenswertes Leben und was als legitime Gewalt angesehen wird. Noch heute werden Menschen, die als Feinde oder Gegner außerhalb des Rahmens der Gemeinschaft positioniert werden, häufig nicht medial repräseniert; dadurch haben sie weniger Chancen, als Personen wahrgenommen zu werden, sodass ihnen leichter Empathie vorenthalten wird und sie als Opfer physischer Gewalt freigegeben werden[185]. In der medialen Formatierung dessen, was gezeigt wird, ob Gewalt medienwirksam inszeniert oder aber ausgeblendet wird, liegt somit auch ein Aspekt von Gewalt.

Offensichtlich ist, dass Gewaltdarstellungen in Filmen, Bildern, Büchern und Videospielen viele Menschen, v. a. Jugendliche, faszinieren. Das Spielen gewalthaltiger Computerspiele befriedigt eine Vielfalt von Bedürfnissen, so die Suche nach einer höheren Erregung und das Kontrollbedürfnis, es bildet eine bewusste Gegenbewegung zu den Eltern oder Lehrer*innen und wird durch Gruppenprozesse gefördert[186]. Das beherrschende Thema zahlreicher populärer Filme und Computerspiele ist der Kampf der Guten gegen die Bösen – auch unter Einsatz von Gewalt. Neben der »bösen« Gewalt tritt hier auch die gegen das Böse gerichtete Gewalt des Helden in Erscheinung, die ebenso als »Tötungs- und Verletzungsgewalt« auftritt und große Faszination ausübt, da sie »über Leben und Tod verfügt«[187]. Diese Inszenierung kann bei Kindern und Jugendlichen die Einstellung fördern, dass Gewalt ein legitimes Mittel zur Bekämpfung des Bösen darstellt.

---

184 Vgl. Bushing (2014) 13; Collins (2011) 99.

185 Butler (2012, 51) bezeichnet dies mit dem Begriff »Derealisierung«. Nach ihr bewirken die Medien ein Ausschalten der Denkfähigkeit; vgl. ebd. 55.173f; dies. (2010); Zimmermann (2013) 39.

186 Vgl. Bushing (2016) 27.

187 Baudler (1999) 125. Vgl. z. B. das Computerspiel »World of Warcraft« oder die populären Verfilmungen von Harry Potter, »Herr der Ringe« oder »Games of Thrones«.

Die Frage, ob mediale Gewaltdarstellung abschreckende oder abstumpfende Wirkung hat, d. h. ob sie zur kritischen Auseinandersetzung mit Gewalt anregt und durch das Verarbeiten aggressiver Phantasien mit Hilfe medialer Darstellung aggressivem Verhalten in der Realität vorbeugen kann oder ob sie eher durch die Identifikation mit den Gewalttätern die Motivation steigert, selbst Gewalt einzusetzen, wird kontrovers diskutiert. Häufig wird angeführt, dass medialer Gewaltkonsum ein Ventil zum Ablassen angestauter Aggressionen sei und so reale Gewalt verhindern könne (»Katharsistheorie«)[188]. Plausibel ist, dass für Kinder und Jugendliche, die mit physischer und psychischer Gewalt konfrontiert werden, mediale Gewalt durch die Identifikation mit den starken Helden, die ihre Feinde durch Gewalt besiegen, der Kompensation von Ohnmachtsgefühlen und Aggressionen, die durch Gewalterfahrungen hervorgerufen werden, dienen kann und das gefahrlose und gesellschaftlich legitimierte Ausagieren von Gewaltimpulsen ermöglicht, zumal wenn die eigenen Möglichkeiten zur Gewaltausübung stark eingeschränkt sind.

Mehrere Studien bestätigen die Sozialisationshypothese, dass die Darstellung von realer und fiktionaler Gewalt in den Medien Gewaltaffinität fördert und erhöhter Mediengewaltkonsum im Kindes- und Jugendalter häufig zu vermehrtem aggressivem Verhalten als Erwachsene führt[189]. Bei Gewaltspielen, die nach 1995 entwickelt wurden, gibt es einen stärkeren Zusammenhang zwischen den Spielen und dem Aggressionslevel der Spielenden, der wahrscheinlich darin begründet ist, dass die Spiele und somit auch die Gewalt in den Spielen immer realistischer werden und zudem die Gewalt in den Medien tendenziell zunimmt[190]. Weniger eindeutig ist die Selektionshypothese, dass aggressivere Personen einen höheren Gewaltmedienkonsum haben[191]. Allerdings sind bei den Untersuchungen einige Probleme zu nennen, v. a. die Frage nach den Quellen und dem Einfluss von Drittvariablen, die Operationalisier-

188 Vgl. Christ (2017) 10; dagegen Bushing (2016) 20.25; s. u.

189 Vgl. eine Längsschnittanalyse (Huesmann, Moise-Titus, Podolski & Eron, 2003) über 15 Jahre mit 557 Versuchspersonen; vgl. Studien aus den Jahren 2008 bis 2011 (z. B. Krahé u. a. 2011). Allerdings gibt es z. T. erhebliche Differenzen hinsichtlich der Interpretation der Messergebnisse; vgl. Bushing (2014) 14–18. Ergebnisse weiterer Studien vgl. ebd. 21; vgl. ders. (2016) 19–26; Bauer (2011) 85f.

190 Bei ähnlichen Situationen fällt der Lerntransfer leichter; vgl. Bushing (2016) 27.

191 Vgl. Bushing (2014) 14f.17f; ders. (2016) 26.

barkeit des Mediengewaltkonsums, die Erfassung von Aggression und die Interpretation der Beobachtungen. So ist zu beachten, dass noch weitere Faktoren Einfluss auf aggressives Verhalten haben, wie z. B. Geschlecht, Schulbildung etc. Der Effekt medialer Gewalt auf aggressives Verhalten liegt im mittleren Bereich und ist etwa gleich groß wie der anderer Risikofaktoren für aggressives Verhalten, z. B. ein hoher Testosteronspiegel[192].

Der Zusammenhang zwischen Mediengewalt und aggressivem Verhalten ist wahrscheinlich in einem Transfer von Lernerfahrungen aus dem Medienkontext in die reale Welt begründet. Hier sind verschiedene Mechanismen zu nennen. Mediengewalt kann aufgrund des Erregungstransfers zunächst einmal kurzfristige Auswirkungen auf aggressives Verhalten haben. Bei regelmäßigem Mediengewaltkonsum laufen Prozesse ab, die eher langfristig zu aggressivem Verhalten führen. So wird eine kognitive Desensibilisierung gefördert, d. h. die Entwicklung von aggressionsbezogenen Wahrnehmungsschemata, die dazu führen, dass unklare oder mehrdeutige Situationen eher als bedrohlich wahrgenommen werden und somit leichter aggressives Verhalten auslösen. Häufiger Mediengewaltkonsum bewirkt eine leichtere Verfügbarkeit von gewaltbezogenen Kognitionen durch »die Entwicklung von aggressionsbezogenen Verhaltensskripts«[193]. Weiter bewirkt die Darstellung von Gewalt in den Medien als akzeptabel und zielführend »die Übernahme von aggressionsförderlichen, normativen Überzeugungen«[194]. Nach medienpädagogischen Erkenntnissen bewirkt häufige positiv affektbesetzte Mediengewalt einen Prozess der affektiven Desensibilisierung gegenüber Gewaltdarstellungen, der dazu führt, dass die betroffenen Personen Gewalt auch außerhalb des jeweiligen Medienkontextes positiver bewerten, wobei das Ausmaß von der affektiven Reaktion gegenüber der in den Medien gezeigten Gewalt abhängt. Die positive Darstellung von Gewalt in den Medien ist somit ein wichtiger Risikofaktor für aggressives Verhalten, da sie bei häufigem Medienkonsum oft zu einer höheren Aggressionsbereitschaft

192 Vgl. Bushing (2014) 20f.24.

193 Bushing (2014) 22. Verantwortlich sind u. a. Prozesse des »Priming«, der Verknüpfung von ursprünglich neutralen mit zuvor während des Konsums von Mediengewalt aktivierten aggressionsbezogenen Kognitionen; vgl. ebd. 21–25.

194 Bushing (2014) 22; vgl. ders. (2016) 25f.

SBB 79 / p. 64 / 4.1.2021

führt. Wie lange ein erhöhtes aggressives Verhalten dauert, hängt von der Intensität und der Dauer des medialen Gewaltkonsums ab. So geht mit abnehmendem Mediengewaltkonsum auch das aggressive Verhalten wieder zurück[195].

Allerdings ist zu betonen, dass der Konsum von Mediengewalt nicht automatisch zu aggressivem Verhalten führt; vielmehr spielen auch andere Variablen, vor allem Personmerkmale wie z. B. Motivation oder Selbstwirksamkeit eine Rolle. Von Bedeutung ist auch die allgemeine emotionale Befindlichkeit im Alltag, da die Auswirkungen von Gewaltmedienkonsum bei Personen mit weniger positivem Affekt im Leben besonders deutlich sind[196]. Dies zeigt wiederum den Zusammenhang zwischen persönlichen Gewalterfahrungen, struktureller Gewalt und medialer Gewalt.

Der kurze Überblick zeigt, dass Kinder und Jugendliche mit vielfältigen Formen von Gewalt in Berührung kommen, indem sie dieser entweder passiv ausgesetzt sind oder diese aktiv gegen andere Menschen oder medial gegen fiktive Gegener ausüben. Gewalterfahrungen spielen somit eine wichtige Rolle im Prozess der Identitätsentwicklung.

1.2.4 Belastung der Identitätsentwicklung durch Gewalterfahrungen

Im Prozess der Identitätsentwicklung, in dem es letztlich um die Beantwortung der Frage nach der eigenen Identität und dem eigenen Ort in der Welt geht, sind Kinder und Jugendliche auf die Erfahrung von Verlässlichkeit in Kommunikations- und Verhaltensabläufen angewiesen, um ein Grundvertrauen und eine stabile Identität zu entwickeln. Ein wesentlicher Faktor ist die Entwicklung von Zuversicht und sozialem Vertrauen, da die Ausbildung von Erwartungsstrukturen, in die punktuelle Erfahrungen eingeordnet werden können, die Stabilisierung eines psychischen Systems und die Offenheit für weitere Möglichkeiten för-

[195] Vgl. Studien (Krahé u. a. 2011); vgl. Bushing (2016) 26–28; ders. (2014) 51.159–163.171–175.

[196] Vgl. Bushing (2014) 164.179f.

dert. Dazu bedarf es einer ständigen Bekräftigung und Klarheit, wogegen Ambivalenz oder Unklarheit Vertrauensbeziehungen schädigen[197].

Aufgrund der durch die soziale Abhängigkeit von erwachsenen primären Bezugspersonen bedingten Verletzlichkeit der Kinder begleitet das Gefühl des Ausgeliefertwerdens von Geburt an die Ich-Werdung des Menschen. Da Kinder für ihre Identitätsentwicklung auf Anerkennung und Sympathie angewiesen sind, können unzureichende Fürsorge oder Gewalterfahrungen im Kleinkind- und Kindesalter gravierende Folgen haben. Vernachlässigung kann man als Form passiver Gewalt verstehen. Erfahrungen von Missachtung, Vernachlässigung oder Abneigung reaktivieren Urängste des Menschen, die in der frühesten Kindheit im Bewusstsein des Ausgeliefertseins an die fürsorgenden Menschen grundgelegt sind. Zurückweisung oder Verachtung können so heftige Verstörung hervorrufen, da »die affektive Bindung für das Überleben entscheidend ist«[198]. Gewalterfahrungen führen, ebenso wie die Erfahrung sozialer Ausgrenzung, persönlichen Versagens und eigener Schwäche, als existentielle und soziale Grenzerfahrungen die eigene grundsätzliche Verletzbarkeit und die Begrenztheit der eigenen Wirkungsmöglichkeit vor Augen und haben daher eine beunruhigende und verunsichernde Wirkung.

Jede Gewalttat ist auch eine soziale Positionierung mit Gewinnern und Verlierern. Aufgrund der zentralen Bedeutung von stabilen Beziehungen und emotionalen Bindungen zu anderen Menschen für die körperliche und seelische Identitätsentwicklung wird diese durch massive oder andauernde Gewalterfahrungen stark beeinträchtigt. Heranwachsende, die von Gleichaltrigen physisch und psychisch attackiert werden, erfahren durch die Auslieferung an den Willen eines Anderen besonders erschreckend ihre grundsätzliche Verletzlichkeit durch andere Menschen. Der gewaltsame Zugriff auf den Körper macht die Fragilität der eigenen Existenz bewusst und stellt diese in Frage, was den Ichbildungsprozess gravierend beeinträchtigen kann. Bei Jungen ist zudem die Diskrepanz zu traditionellen Männlichkeitsbildern als stark und

---

197 Vgl. Karle (2006) 118; Dressler (2007) 80; Luther (2014) 162; Reemtsma (2008) 37.66; Ecarius (2015) 158f.

198 Butler (2012) 63; vgl. ebd. 44.48; Reemtsma (2008) 105.130; Bussmann (2007) 641; Heinze (2016) 167f.

SBB 79 / p. 66 / 4.1.2021

durchsetzungsfähig problematisch. Psychische Gewalt bedingt, dass emotionale Befindlichkeiten, Wünsche nach Anerkennung oder der Verwirklichung der eigenen Identität verleugnet werden[199].

Während geringe Ausprägungen psychischer und physischer Gewalt in der Familie, z. B. situative Konflikte und leichtere Formen körperlicher Gewalt, sich nicht negativ auf die Kinder auswirken, können Erfahrungen starker oder andauernder physischer oder psychischer Gewalt, die bei Kindern große Ängste auslösen, zu gravierenden physischen und psychischen Schädigungen und zu einer massiven Beeinträchtigung der Entwicklung führen; Folgen sind u. a. massive Ängste, Sprach- und Lernschwierigkeiten sowie selbstschädigendes und destruktives Verhalten. Da die weitgehende Tabuisierung familiärer Gewalt die Kommunikation über Gewaltvorfälle in der Familie verhindert oder stark erschwert, werden Kinder und Jugendliche sozial isoliert und mit ihren Gewalterfahrungen alleingelassen, was wiederum starke psychische Belastungen bedingt[200].

Misshandlungserfahrungen wirken sich stärker auf Kinder aus als andere Belastungen wie z. B. das Aufwachsen in relativer Armut oder das Miterleben einer Scheidung der Eltern[201]. Neurobiologische Studien zeigen, dass Erfahrungen von physischer und psychischer Gewalt in der Kindheit auch die Unterentwicklung einiger Gehirnareale bedingen und somit die Koordination der Gedächtnisinhalte und die Angstkoordination sowie die Fähigkeit, mit Emotionen wie Angst umgehen zu können, beeinträchtigen. Zudem findet sich eine erhöhte Sensibilität für die Speicherung emotionaler Ereignisse, was einen Zustand der permanenten situativen Unsicherheit und Wachsamkeit bedingt und mit erheblichem Stress verbunden ist, der weitere Erkrankungen nach sich ziehen kann. Diese Effekte können nicht nur durch schwere Formen körperlicher, sondern auch durch weniger gravierende Formen psychischer Ge-

199 Vgl. Luther (2014) 168–170; Reemtsma (2008) 132.135; Ecarius (2015) 155–160; Butler (2012) 39f.45. Zudem stoßen Jungen beim Mitteilen sexueller Gewalterfahrungen oft auf Unglauben; vgl. BMBF (2020) 12.

200 Vgl. Strasser (2013) 57; vgl. Kavemann (2013) 18f; Heinze (2016) 164–170.

201 Etwa gleich starke Effekte hatte das Aufwachsen mit einem oder zwei alkoholkranken Elternteilen; vgl. Kindler (2013) 31.

SBB 79 / p. 67 / 4.1.2021

walt oder emotionaler und körperlicher Vernachlässigung hervorgerufen werden[202].

Auch das fortgesetzte Erleben schwerer körperlicher und psychischer Gewalt gegen die Mutter als enger Bezugsperson, wie Demütigung, Bedrohung oder Misshandlung durch ihren Partner, führt zu vergleichbaren Entwicklungsstörungen wie eigene Erfahrungen von Misshandlung. Häusliche Gewalt gegen die Mutter stellt eine Form psychischer Gewalt gegen Kinder dar. Sie bewirkt häufig ein ständiges Gefühl der Bedrohung, eine tiefe Verunsicherung und Überforderung sowie intensive und ambivalente Gefühle von Angst, Ohnmacht, Hilflosigkeit, Traurigkeit und Mitleid oder Wut und Aggression sowie den Verlust an innerer emotionaler Sicherheit. Damit trägt sie gravierend zur psychischen Belastung der Kinder bei, zumal diesen keine ausreichenden Bewältigungsstrategien zur Verfügung stehen. Andauernde familiäre Gewalterfahrungen bedingen durch das physische Ausgeliefert-Sein an den Gewalttäter bei den Kindern sowohl körperliche Symptome als auch Gefühle von Wehrlosigkeit und Handlungsunfähigkeit, die zu einem Selbsthass führen und sogar »mit einem Selbstentfremdungsprozess bis hin zur Zerstörung des kindlichen Selbstkonzepts« einhergehen können[203].

Misshandlung, Vernachlässigung oder miterlebte Partnergewalt bedingen neben Beeinträchtigungen der körperlichen Gesundheit auch Verhaltensunsicherheiten, Konzentrationsschwierigkeiten und langfristige negative Einflüsse auf die kognitive, emotionale und soziale Entwicklung. Auswirkungen familiärer Gewalterfahrungen sind emotionale Probleme, nach innen gerichtete psychische Auffälligkeiten, ein gestörtes Selbstbild, ausgeprägte Niedergeschlagenheit, Ängste oder nach außen gerichtete Verhaltensauffälligkeiten in Form von Unruhe oder Aggressivität[204]. Schwer belastende Erfahrungen können sich in zeitweiligen oder

---

202 Vgl. Petersen/Joseph/Feit (2014) 120–125; Fischer/Gold (2013) 53; Heinze (2016) 170.

203 Sutterlüty (1998) 31. Körperliche Symptome sind z. B. Zittern, Herzklopfen, Lähmungsgefühle und Krämpfe; vgl. Strasser (2013) 48–50; Kavemann (2013) 19; Kindler (2013) 28.45f.

204 In einer Studie mit mehr als 40.000 Kindern hatten mehr als 50 % emotionale Probleme und Probleme im sozialen Verhalten. In einer Analyse (Sternberg u. a. 2006) mit mehr als 1.800 Kindern von 4–14 Jahren zeigten 24–43 % klinisch bedeutsame Verhaltensauffälligkeiten im Bereich Aggression und gestörtes So-

SBB 79 / p. 68 / 4.1.2021

dauerhaften Veränderungen in der Physiologie und der Gehirnentwicklung niederschlagen und sogar langfristige Veränderungen im chemischen Erbgut hervorrufen. Sie bewirken daher Entwicklungsverzögerungen und Beeinträchtigungen der kognitiven Entwicklung, z. B. der Konzentrationsfähigkeit und der Gedächtnisleistung; dies kann wiederum dazu führen, dass durch schlechte Leistungen in der Schule die Verletzlichkeit des Kindes deutlich gesteigert wird[205].

Kinder, die sowohl Partnergewalt miterleben als auch selbst von ihren Vätern bedroht oder misshandelt werden, was meist miteinander verbunden ist und eine positive Erziehung und Beziehungsgestaltung sehr erschwert, sind besonders schwer in ihrer Entwicklung beeinträchtigt[206]. Andauernde familiäre Gewalterfahrungen beeinträchtigen auch die sozialen Kompetenzen der Kinder; sie bedingen häufig Verhaltensauffälligkeiten und eine reduzierte Entwicklung von Empathie, was gelingende Beziehungen zu Gleichaltrigen und den Aufbau positiver Freundschaftsbeziehungen erschwert. Die Kinder und Jugendlichen haben oft Einschränkungen, negative Gefühle wahrzunehmen und angemessen auszudrücken sowie geringere Fähigkeiten zu einer konstruktiven Konfliktbewältigung; sie haben eine höhere Gewaltbereitschaft und eignen sich häufig einen aggressiven Verhaltensstil an, was die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass sie selbst gewalttätig werden. Das sozial auffällige Verhalten bedingt im schulischen Kontext zudem häufig eine Fort-

---

zialverhalten. Eine Studie an Jugendlichen belegt eine verdoppelte Rate an posttraumatischen Belastungsstörungen (Zinzow u. a. 2009); vgl. Kindler (2013) 30–32; tabellarische Übersicht über acht Studien von 2003–2012: ebd. 33. Betroffene Kinder leiden auch häufiger unter Regulationsproblemen (z. B. Schlaf- oder Essstörungen) und psychosomatischen Beschwerden. Sie können zudem weniger innere Ressourcen aufbauen, um spätere Belastungen und Herausforderungen zu bewältigen; vgl. ebd. 35.47.

205 Dies zeigen Studien aus den Jahren 2001–2012; vgl. Kindler (2013) 36f. Radtke u. a. (2011) stellten Veränderungen im Bereich der Epigenetik, d. h. chemische Veränderungen im menschlichen Erbgut und Verkürzungen der Telomere fest, die Umweltbelastungen verstärkens können; vgl. ebd. 35. Die Studien zeigen aber auch die nachträgliche Beeinflussbarkeit durch positive Zuwendung; vgl. ebd. 41; vgl. Heinze (2016) 168.

206 Vgl. Kindler (2013) 38.42. Bei einer Trennung der Eltern nimmt in der Trennungsphase die Bedrohung und Misshandlung von Mutter und Kinder oft noch massiv zu; vgl. Strasser (2013) 56.

setzung von Gewalterfahrungen durch Sanktionen. Das Erleben familiärer Gewalt ist auch ein großer Risikofaktor für späteres Erleben oder Ausüben von Gewalt in der eigenen Partnerschaft[207].

Familiäre Gewalt ist häufig mit bedeutsamen Einschränkungen der Erziehungs- und Beziehungsfähigkeit des gewalttätigen sowie des leidtragenden Elternteils verbunden; durch Einschränkungen im Fürsorge- und Erziehungsverhalten der Mutter, die häufig mit Depression oder Aggressivität verbunden sind, werden die Kinder nicht in ihren Bedürfnissen wahrgenommen und sind oft überfordert, was wiederum das Ausmaß kindlicher Belastungsreaktionen und Verhaltensprobleme verstärkt. Viele Kinder fühlen sich schweren Loyalitätskonflikten zwischen den Eltern ausgesetzt, so dass sie an starken Ambivalenz- und Schuldgefühlen leiden[208].

Mit Fällen schwerer familiärer Gewalt sind häufig weitere Belastungsfaktoren verbunden, die die Beeinträchtigung der kindlichen Entwicklung noch verstärken, insbesondere Vernachlässigung, Suchtkrankheit bzw. hoher Alkoholkonsum eines Elternteils oder Trennung und Scheidung der Eltern, die meist mit heftigen Konflikten und zum Teil mit Gewalt verbunden sind. Zudem kann der Verlust einer nahen Bezugsperson zu tiefer Verunsicherung und Orientierungslosigkeit führen und so die psychische Stabilität der Kinder belasten, so dass eine helfende Intervention von außen erforderlich ist[209]. Der Verlust des Vaters als männliche Identifikationsfigur wird oft durch die Orientierung an mächtigen und gewalttätigen, meist medial vermittelt »Helden« kompensiert, die Allmachtsphantasien von Unverwundbarkeit implizieren, um eigene Minderwertigkeitsgefühle abzuwehren[210].

---

207 Vgl. eine Studie von Maliken und Kath (2012); Kavemann (2013) 22.25. Zwei Längsschnittstudien von der Kindheit bis ins Erwachsenenalter zeigten einen Zusammenhang zwischen dem Miterleben von Partnergewalt gegen die Mutter und späterem Erdulden oder Ausüben von Beziehungsgewalt (Ehrensaft u. a. 2003; Linder/Collins 2005); vgl. Kindler (2013) 34.37f; Ecarius (2015) 168–170.

208 Vgl. Strasser (2013) 52; vgl. Kindler (2013) 43f; eine Übersicht über die Studien vgl. ebd. 44.

209 Vgl. Kindler (2013) 38f; Butler (2012) 44f.47; Heinze (2016) 168; Kalloch (2001) 11.112f.

210 Vgl. Strasser (2013) 54; s. o. Kap. 1.2.3.

SBB 79 / p. 70 / 4.1.2021

Auch Erfahrungen psychischer Gewalt in der Schule, insbesondere Missachtung und die Verletzung von Anerkennungsbedürfnissen, z. B. durch Zurücksetzung und Ausgrenzung, können gravierende negative Auswirkungen auf die Identitätsentwicklung haben und zu Seltverachtung und Selbsthass führen. Die Erfahrung von »Beschämung« durch Bloßstellen, Beschimpfen und Erniedrigen durch Lehrer oder Mitschüler bringt Schüler*innen aufgrund der entwicklungsbedingten Unsicherheiten im Prozess der Identitätsbildung in eine Situation, die sie als Krise ihrer Identität erfahren[211].

Eine große Bedeutung im Hinblick auf die Identitätsentwicklung haben auch die Peergroups als jugendspezifischer Erfahrungsraum, die von einer positiven wie negativen Vielschichtigkeit sind. Einerseits eröffnen Peergroups als Ort der Herauslösung aus familialen Bindungen und Sozialisationsinstanz neue Handlungsmöglichkeiten und Chancen zur Teilhabe und Selbstverwirklichung. Andererseits sind die Interaktionsstrukturen der Peers immer wieder auch durch Misstrauen, Missachtung, soziale Benachteiligung, sozialen Ausschluss, Mobbing, Erpressung und physische Gewalt gekennzeichnet. Zudem »finden in Peergroups Selektionsprozesse in Bezug auf Sozialmilieu, Ethnizität und Bildungsniveau statt«[212]. Auch soziale Netzwerke spielen hier eine große Rolle. Diese Gewalterfahrungen wirken sich umso gravierender aus, wenn positive Unterstützungsformen und –ressourcen der Erwachsenengeneration in Familie und Schule fehlen. Da die Peers oft vom Erfahrungsraum der Erwachsenen abgekoppelt sind, besteht die Gefahr, dass Jugendliche hier andauernder physischer und psychischer Gewalt ausgesetzt sind, mit diesen Erfahrungen aber allein gelassen werden, da ein Dialog mit den Eltern oder Lehrpersonen fehlt. Die Erfahrungen von Mobbing, Beschimpfung und Schlägereien in den Pausen oder auf dem Schulweg bestimmen oft das alltägliche Handeln; die Gewaltdrohung bestimmt den eigenen Selbstentwurf. Die Angst vor möglichen Attacken und das Gefühl einer permanenten Verletzung kann dazu führen, dass die Jugendlichen ihr ganzes Leben auf die Vermeidung weiterer Gewalterfahrungen ausrichten, indem sie aus Angst vor Jugendlichen, die dieselbe Schule besuchen, den Schulbesuch meiden und so immer mehr sozial isoliert werden. Das

211 Vgl. Sutterlüty (1998) 31; Heinze (2016) 169.
212 Ecarius (2015) 165; vgl. ebd. 165–167.

SBB 79 / p. 71 / 4.1.2021

Bemühen, Gewalterfahrungen zu vermeiden, wird so »zum innerpsychischen Terror«[213].

Andauernde Gewalterfahrungen hemmen die Entwicklung von Vertrauen in Mitmenschen, was häufig dazu führt, dass Kinder und Jugendliche angstmotiviert aggressiv sind; sie üben aggressive und gewaltbereite Handlungen aus, da sie sich schnell bedroht und angegriffen fühlen und aus einer Abwehrhaltung heraus gewaltbereit reagieren. Erfolge beim Zurückschlagen oder aber bei Präventivschlägen schaffen zum einen eine emotionale Erleichterung, die als »interne Verstärkung« wirkt, zum anderen wird die Strategie als »erfolgreich« erfahren, wenn die anderen sich daraufhin respektvoll oder ängstlich zeigen, und daher fortgesetzt. Daraus entwickelt sich leicht »ein sich immer weiter aufschaukelnder Verstärkungsprozess«, der eine »Erhöhung aggressiven Verhaltens« fördert[214].

Insgesamt ist zu beobachten, dass langanhaltende oder häufig ausgeführte physische und psychische Gewalt sowohl körperliche als auch psychische und emotionale Verletzungen bewirkt, die psychische und soziale Verhaltensauffälligkeiten der Gewaltopfer bedingen, die sich in Depressivität, Ängstlichkeit, Entwicklungsrückschritten, regressivem Verhalten, Regulationsstörungen oder chronischen psychosomatischen Beschwerden äußern und zu Schulverweigerung bis hin zu Suizidversuchen führen können. Je schwerwiegender und häufiger Kinder Gewalt erleben, desto stärker zeigt sich ihre Belastung in einem auffälligen Verhalten. Kinder und Jugendliche, die durch die Erfahrung von Krieg, Tod und Zerstörung, Vertreibung und Flucht besonders traumatische Gewalterfahrungen verarbeiten müssen, haben aufgrund ihrer Erlebnisse oft das Gefühl, »heimatlos zu sein, in einer rundum bedrohlichen Welt«[215]. Die Erfahrung von schwerwiegenden Konfliktsituationen, verbunden mit einem erheblichen Wechsel der Lebenswelt führt oft zu einem Einbruch im psychischen und schulischen Verhalten. Die »seelische Zerstörung« und tiefe Orientierungslosigkeit können zu einem dumpfen Hass auf das Leben, auf andere Menschen und auf die Welt

213 Ecarius (2015) 164; vgl. ebd. 166f; Reemtsma (2008) 129.
214 Petermann/Petermann (2001) 7; vgl. ebd. 6.
215 Herrmann (2006) 41; vgl. ebd. 203.

SBB 79 / p. 72 / 4.1.2021

überhaupt führen, der sich in massivem aggressivem Verhalten äußern kann. Aggression und Gewalt gegen andere sind so oft ein Ausdruck von Verzweiflung und ein Versuch, eine Angst machende Realität zu bewältigen. Durch extreme Gewalterfahrung bedingte Gewalt kann sich aber auch gegen die eigene Person richten, sich in völligem Desinteresse und Kontaktscheu äußern und sogar zum Todeswunsch oder zu Selbstmordgedanken führen, um dem nächsten Schlag zuvorzukommen[216].

Wenn andere Wege der Verarbeitung fehlen, bedingen Gefühle von Ohnmacht, Selbsthass und –verachtung, die durch vergangene massive Erniedrigungserfahrungen entstanden sind und durch aktuelle Vorkommnisse reaktiviert werden, dass Jugendlichen anderen ebenfalls Gewalt zufügen, um dadurch Ohnmachts- und Missachtungserfahrungen in Macht- und Überlegenheitsgefühle umzukehren. Jugendliche, die andere misshandeln, waren weit überproportional häufig Opfer familiärer Gewalt. Es entwickelt sich eine allgemeine Gewaltbereitschaft, die häufig in gewalttätigen Jugendgruppen aktiviert wird, um durch kollektiv ausgeübte Gewalt unerfüllte Anerkennungsbedürfnisse zu kompensieren. Aufgrund von gewaltzentrierten Solidaritätserwartungen, die den biographisch erworbenen Gewaltdispositionen entsprechen, entsteht in der Gruppe oft eine Gewaltdynamik, die in eigendynamische Eskalationsprozesse mündet. Dies kann zu einer Habitualisierung der Gewaltbereitschaft führen, so dass die Gewalt an sich zu einem positiv besetzten Wert wird, indem Jugendliche »Selbst-Ideale« als Gewalttäter entwickeln[217]. Allerdings führt das Bemühen der Jugendlichen, durch Gewalt ihr Selbstwertgefühl zu steigern, zu keinem dauerhaften Erfolg, da einzelne Gewaltakte nicht ausreichen, um stabile Formen der Selbstachtung aufzubauen, und Gewaltausübung die Wahrscheinlichkeit erhöht, selbst zum Opfer von Gewalt zu werden. Zudem bedingt die Gewalttätigkeit negative Reaktionen des sozialen Umfelds wie Ablehnung und soziale Ausgrenzung. Dies steht in Spannung dazu, dass viele Jugendliche den Wunsch nach einem geregelten Berufs- und Familienleben haben und diese Ambivalenzen eine innere Zerrissenheit bedingen, die wiederum

---

216 Vgl. Herrmann (2006) 41; Butler (2012) 60.

217 Vgl. Sutterlüty (1998) 47; vgl. ebd. 31–37.47; vgl. ders. (2012) 232f.242; Ecarius (2015) 158.

SBB 79 / p. 73 / 4.1.2021

eine gravierende Belastung für die Herausbildung einer stabilen Identität bildet[218].

Damit Kinder und Jugendliche ihre Gewalterfahrungen bearbeiten können, ist es notwendig, dass sie darüber reden und die erlebte Gewalt benennen können; sie sind daher auf Unterstützungs- und Gesprächsangebote angewiesen, um die Gewalterlebnisse einzuordnen und Fähigkeiten und Strategien zu entwickeln, mit ihnen umzugehen und ihr Selbstwertgefühl zu stärken[219]. Hier können u. a. atl Gewalttexte als Impuls dienen, um eigene Gewalterlebnisse verdeckt zur Sprache zu bringen und damit den Verarbeitungsprozess zu beginnen.

[218] Vgl. Sutterlüty (1998) 37. Die Jugendlichen unternehmen daher oft »Neutralitätsversuche«, um die Gewalt zu legitimieren und empathischen Gefühlen entgegenzuwirken; vgl. ebd. 45f.

[219] Dazu ist es notwendig, »der Ohnmacht einen Namen zu geben«; vgl. Strasser (2013) 58f; vgl. Heinze (2016) 175; Kavemann (2013) 23f.

2 Grundsätzliche Überlegungen zu den atl Gewalttexten

2.1 Herausforderungen der atl Gewalttexte

2.1.1 Zum Charakter der biblischen Texte und zum Umgang mit diesen

Die hier thematisierten Aspekte können nicht die gesamte historische und inhaltliche Spannbreite abdecken. Deshalb wird exemplarisch vorgegangen und der Versuch unternommen, immer wieder auf die religionspädagogische Relevanz zu verweisen.

Charakter der biblischen Texte und der atl Geschichtsschreibung

Als »Heilige Schrift« des Christentums wie des Judentums ist die Bibel deren zentrale Grundlage und wesentliches Fundament der christlich-abendländischen Kultur. Angesichts eines schnellen gesellschaftlichen Wandels und zunehmender multikultureller Tendenzen sind biblische Grundkenntnisse eine wichtige Voraussetzung sowohl für eine Verständigung über die Basis der eigenen kulturellen Identität als auch für Kommunikationsfähigkeit in interkulturellen und interreligiösen Diskursen[1]. Da aus der Binnenperspektive des christlichen Glaubens die Texte der Bibel als authentischer Ausdruck göttlicher Offenbarung gelten, ist jede theologische Aussage über Gott auf das Zeugnis der Schrift zurückverwiesen, die die primäre und bleibende Basis für die Rede von Gott bildet[2]. Dabei sind der innere Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Tes-

[1] Vgl. Johannsen (2005) 13; Dietrich/Mayordomo (2005) 26f.

[2] In den Kirchen der Reformation ist die Bibel die alleinige Autorität, in der katholischen Kirche gemeinsam mit der Tradition. Die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung des II. Vatikanums »Dei Verbum«, Art. 24 betont die grundlegende Bedeutung der Bibel; vgl. Dohmen (1996) 154f; 176f; Kügler (2002) 190; Zenger (2002) 64; Johannsen (2005) 13.

SBB 79 / p. 75 / 4.1.2021

tament sowie die Vielfalt und Ambivalenz der biblischen Gottesbilder wahrzunehmen.

Heute ist Konsens, dass die biblischen Texte in einem komplexen Entstehungs- und Rezeptionsprozess über mehrere Jahrhunderte hinweg fortgeschrieben und aktualisiert wurden und so je nach ihrem Entstehung- und Überlieferungskontext durch unterschiedliche historisch-gesellschaftliche Voraussetzungen geprägt sind. Durch die Anwendung auf aktuelle Situationen erlebten sie im Prozess der Tradierung Neudeutungen, indem ältere Texte durch redaktionelle Überarbeitungen kreativ zu neuen Texten verarbeitet wurden, die für die nachfolgenden Generationen normativen Charakter erhielten. In die biblischen Texte in ihrer Endgestalt sind somit vielfältige geschichtliche Erfahrungen mit eingeflossen, was verschiedene kontextuell bedingte Theologien und Gottesvorstellungen bedingt[3].

Die atl Geschichtsdarstellung reflektiert Lebenserfahrungen und Glaubensüberzeugungen, die sich aus der spezifischen Perspektive der politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Zusammenhänge der jeweiligen Gegenwart ergeben. Sie ist gekennzeichnet durch das Ineinander von Geschichte und Geschichten mit »realen« sowie »imaginären« Anteilen, die in vielfältiger Wechselwirkung zur »Wirklichkeit« stehen; »story« (Erzählung) und »history« (Geschichtsschreibung) gehen ineinander über. Die atl »Geschichtsschreibung« ist als theologische Geschichts*deutung* zu verstehen, der es nicht um eine Aussage im historischen Sinn, sondern vielmehr um eine theologische Wahrheit geht; die Verfasser entwickeln Verstehensmodelle, um den vergangenen Erfahrungen angesichts Gottes Sinn zu verleihen und die Gegenwart zu gestalten. Daher werden alle Geschehnisse mit JHWHs Wirken und Geschichtsplan in Verbindung gebracht[4]. Besonders die Überlieferungen, die den Epochen der Frühzeit Israels gewidmet sind, so der Aufenthalt Israels in Ägypten, die Wüstenzeit und die »Landnahme«, sind ideologisch be-

[3] Vgl. Steins (2012) 328f; Bechmann (2003) 51; Zenger (2001) 177–180; Berlejung (2006b) 19f.

[4] Die atl Geschichtsdarstellung dient somit »als hermeneutischer Schlüssel zum Gegenwarts- und Zukunftsverständnis Israels«: Ballhorn (2011) 70; vgl. ebd. 53–56.68f; Iser (1991) 18–51; Berlejung (2006b) 19; Schmitz (2013) 130–133; Thöne (2013) 137; Zenger (2012b) 234f.

SBB 79 / p. 76 / 4.1.2021

gründete fiktionale Erzählungen, die zum großen Teil erst in der nachexilischen Zeit entstanden sind. Auch die im AT behauptete Dichotomie zwischen »Israel« und »Kanaan« als zwei miteinander unvereinbaren Ethnien oder Kulturen ist ein von den atl Geschichtserzählern gestaltetes ideologisches Konstrukt[5].

Das in den atl Texten vermittelte Bild der Religionsgeschichte Israels ist somit eine Idealkonstruktion. Die Texte sind Zeugnisse der offiziellen Theologie einer literaten Oberschicht von maximal fünf Prozent der Gesamtbevölkerung, die ihre Überzeugungen vermitteln wollen, und spiegeln so selektiv deren spezifische Weltsicht und religiösen Anschauungen wider, die sich vermutlich deutlich von der Frömmigkeit der einfachen Landbevölkerung unterschied[6]. Ein Großteil der nachexilisch ins AT aufgenommenen Schriften stammt von Verfassern, die den vorexilisch vorherrschenden religiösen Überzeugungen ablehnend gegenüber standen, sodass die traditionelle israelitische Religion der vorexilischen Zeit weitgehend in polemischer Verzerrung als Abfall von JHWH erscheint[7]. Das religiöse Leben im Israel der vorexilischen Zeit ist eine palästinische Sonderform des religiösen Lebens der westsemitischen Völkerschaften, wobei sich im Verlauf der Eisenzeit in den Völkern ein eigenständiges Selbstbewusstsein und eine spezifisches Gottesverehrung herausbildete. Zahlreiche atl Passagen mit der Forderung der ausschließlichen JHWH-Verehrung sowie archäologische Zeugnisse bezeugen die Verehrung mehrerer Gottheiten[8]. Daher ist offen, inwieweit der in Israel und Juda verehrte JHWH mit dem Gott der Bibel identisch ist und wie er seinen

---

5 Die atl Geschichtsdarstellung trifft frühestens ab dem 9. Jh. für das Nordreich Israel und ab dem 8. Jh. für das Südreich Juda zu. Die Anfänge Israels liegen im Palästina der Spätbronzezeit. Die »Kanaaniter« sind als negatives Pendant zum »Volk Israel« des AT gestaltet; vgl. Berlejung (2006a) 56f; Finkelstein/Silbermann (2006) 12f; Ballhorn (2011) 50f; Jericke (2008) 16–22.

6 Vgl. Thöne (2013) 134f; Ballhorn (2011) 17f; Fabry (2010) 20; Schmitz (2013) 129.

7 Die Verurteilung der vorexilischen politisch-religiösen Opposition fand nach den historischen Katastrophen Eingang in die hebräische Bibel, wogegen die befürwortenden Texte nicht weiter überliefert wurden; vgl. Lemche (1994) 70; Niehr (1999) 61–63.

8 Vgl. z. B. Dtn 4,19f; Mi 4,5. Dies zeigen auch die ausgegrabenen Kultbauten und bildliche Darstellungen auf Siegeln; vgl. Lemche (1994) 71f; Weippert (1997a) 2f; Tilly/Zwickel (2011) 53.

SBB 79 / p. 77 / 4.1.2021

Charakter im Lauf der Geschichte veränderte. So kommen im AT als über Jahrhunderte hinweg entstandenen Sammelwerk sehr unterschiedliche Aussagen über Gott zu Wort, die sich nicht vereinbaren lassen.

In der nachexilischen Zeit kam es – verbunden mit der Neukonstitution Israels – in einem langen und verwickelten Prozess der Auseinandersetzung zur Herausbildung des Kanons, indem die verschiedenen Einzelkonzepte in einen größeren Erzählzusammenhang gestellt und neue Konzepte entworfen und rezipiert wurden, so dass hier unterschiedliche theologische Konzepte vereinigt sind. Die nachexilische Durchsetzung des Monotheismus »von oben« als zentralem Glaubenssatz bedingte, dass im Prozess der Kanonisierung Aspekte der vorexilischen Religion disqualifiziert und eliminiert wurden, so dass die atl Texte nur eine »jahwistisch« zensierte Ausschnittwirklichkeit repräsentieren[9].

Notwendigkeit der Einbeziehung außerbiblischer Zeugnisse

Die Schriften des AT bilden somit nur eine »secondary evidence« für die Rekonstruktion der Gottesvorstellungen Israels und Judas. Daher sind ergänzend außerbiblische epigraphische und ikonographische Funde als Primärquellen (»primary evicence«) einzubeziehen, die nicht der Zensur der atl Schriftsteller und der Kanonisierung unterlagen und daher einen direkten Einblick in die Verhältnisse ihrer Entstehungszeit gestatten. Archäologische Zeugnisse ermöglichen durch einen kontextuellen Zugang, die Vorstellungen klarer zu erkennen, die Israel mit seiner altorientalischen Umwelt teilte und zugleich die Aspekte, die sich nur in Israel finden, deutlicher hervorzuheben, und können so die vielfältige Wirklichkeit der Gottesvorstellungen und Religionsausübung illustrieren[10].

Hinweise auf die in Israel und Juda populären religiösen Vorstellungen geben Götter- und Göttinnenfiguren, Siegeldarstellungen und Amu-

[9] Die nicht in den Kanon aufgenommen Texten wurden verdrängt. Die Kanonsierung war ein wichtiges Moment jüdischer Identitätsbildung; vgl. Fabry (2010) 19f; Tilly/Zwickel (2011) 124f.

[10] Zeitgleiche epigraphische und archäologische Zeugnisse sind als »independent evidence« wichtig; vgl. Niehr (1999) 60–63; Berlejung (2006b) 21–23; Tilly/Zwickel (2011) 13.

SBB 79 / p. 78 / 4.1.2021

lette sowie theophore Personennamen in biblischen Texten, auf Siegeln und in Inschriften. Auch Inschriften und ikonographische Zeugnisse der Kulturen im Umfeld Israels geben, trotz aller Problematik ihrer Interpretierbarkeit, einen Einblick in die kulturellen und religiösen Verhältnisse zur Zeit der atl Texte und ermöglichen es, die atl Gottesrede in ihren religionsgeschichtlichen Kontext einzuordnen[11]. Die archäologischen Zeugnisse aus der Umwelt Israels spiegeln somit den zeitgenössischen altorientalischen Kontext, auf dessen Hintergrund die atl Gewalttexte zu verstehen sind. Epigraphische und ikonographische Darstellungen göttlicher Gewalt geben Hinweise auf das zeitgenössische Verständnis von Gewalt und auf die Verbindung von Gottheiten mit Gewalt in den Kulturen des Alten Orients. Relevant sind insbesondere die Siegesstele des Moabiterkönigs Mescha aus dem 9. Jh. sowie neuassyrische Inschriften und Monumentalreliefs mit Darstellungen von Kriegszügen[12].

Das Einbeziehen der außerbiblischen Zeugnisse ermöglicht einen kritischen Blick auf die biblischen Texte und gibt Hinweise darauf, dass diese manchmal gegen den Strich zu lesen sind und immer nach der Intention des Autors und dem Aussagehalt des Textes zu fragen ist. Problematisch sind aber das spärliche epigraphische Material und die oft unsichere Interpretierbarkeit der archäologischen Funde, besonders der ikonographischen Zeugnisse, sowie die vielfältigen möglichen Beziehungen zwischen bildlichen Darstellungen und atl Texten. Zudem sind religiöse Inhalte nur bedingt über archäologische Funde zu erschließen. Da deren Auswertung immer von den jeweiligen Vorverständnissen und den Interpretationen der Wissenschaftler abhängt, sind einige Kriterien zu beachten, so die raumzeitliche Konvergenz, die Quantität des Materials, die Einordnung der Texte und Funde in einen Gesamtzusammenhang und die Zuordnung zu den verschiedenen Ebenen der Religion[13].

---

11 Wichtig sind v. a. Siegel aus Israel aus dem 8.–6. Jh. mit Bildmotiven, Dokumente aus Ugarit und neuassyrische Inschriften; vgl. Keel/Uehlinger (1993) 4–6; Berlejung (2006b) 36f.

12 Vgl. Keel/Uehlinger (1993) 455f; Tilly/Zwickel (2011) 13; s. u. Kap. 5.3.

13 Unklar ist, welche Aspekte der Bilder die atl Autoren aufgriffen und inwieweit die ursprünglichen Adressaten diese kannten; anthropomorphe Gottheiten sind selten eindeutig identifizierbar; die Frage nach dem Verhältnis der Quellen zueinander ist offen; vgl. Tilly/Zwickel (2011) 12.

SBB 79 / p. 79 / 4.1.2021

Zur Auslegung der biblischen Texte

Der Charakter der atl Texte als Traditions- und Fortschreibungsliteratur erfordert es zunächst, mit Methoden der historisch-kritischen Exegese ihre Ursprungssituation und ihre historische Entwicklung zu erschließen, um ihr spezifisches theologisches Profil auf dem Hintergrund der damaligen politischen und religiösen Situation und ihre Rezeption und Fortschreibung in späteren Kommentierungen herauszuarbeiten[14]. Zugleich bedingt die Einbettung der Texte in den Zusammenhang des Kanons ihre Dehistorisierung und Neukontextualisierung, wobei die sprachliche Gestaltung eines Textes den Leseprozess steuert. Dies erfordert, auf der synchronen Ebene die Strukturprinzipien und Spannungen innerhalb der Texte sowie intertextuelle Beziehungen wahrzunehmen und nach der dahinterstehenden theologischen Konzeption zu fragen[15].

Da der Prozess der Rezeption und Interpretation der Texte schon im Entstehungsprozess der Bibel eine wichtige Rolle spielte, ist danach zu fragen, welche Texte unter welchen Bedingungen und mit welchen Interessen gesammelt, redigiert und weitergeschrieben wurden. Dabei zeigt die innerbiblische Spannung zwischen verschiedenen perspektivischen Auslegungen, dass die Wahrheiten der Bibel immer dialogisch, dialektisch und diskursiv zu ermitteln sind und auch die Rede von Gott vom Kanon immer wieder in Frage gestellt wird[16]. Um der Sinnfülle und Mehrdimensionalität der biblischen Texte gerecht zu werden, deren Offenheit mehrere Deutungen impliziert, und um ihr Sinnpotential für die

---

14 Aufgrund der defizienten Datenbasis gibt es aber wenig Konsens zwischen den verschiedenen Rekonstruktionen der Entstehungsgeschichte eines Textes; vgl. Blum (2005) 13; Veijola (2007) 34–67; Siquans (2013) 173; Finsterbusch/Tilly (2010) 9–11; Berlejung (2006b) 39–42.

15 Dies betont der sog. »kanonische Ansatz«; vgl. Dei Verbum Kap. 3; vgl. die Päpstliche Bibelkommission (1993) III.a; vgl. Childs (1987) 59; Steins (2003) 177–198; Finsterbusch/Tilly (2010) 10f; Bieberstein (2010) 44f; Berlejung (2006b) 42–44.

16 Der »Linguistic Turn« wird in den Ansätzen »Iconic Turn«, »Cultural Turn«, »Anthropological Turn« und »Pragmatic Turn« weitergeführt. Das Wesen des Kanons ist als »Dialogik« zu begreifen, da die Tradenten einander widersprechende Texte nebeneinander stellten; vgl. Childs (1995) 31; Utzschneider (1996) 12f.17f; Oeming (1995) 83.91f; Ballhorn (2011) 12.29f.

jeweilige Gegenwart produktiv zu realisieren, sind sowohl die Texte als auch die sinnstiftende Rezeption der Lesenden ernst zu nehmen[17].

Der Text in seiner Endgestalt ist als Produkt mehrerer Fortschreibungen mit vielfältigen kontextuellen und intertextuellen Bezügen zu sehen, dessen literarische Ganzheit und Vielgestaltigkeit eine Vielfalt von geschichtlichen Erfahrungen widerspiegelt. Dies erfordert eine Verschränkung von diachroner und synchroner Betrachtungsweise, um die atl Texte einerseits in ihrem historischen Wachstum zu untersuchen und sie andererseits nach der narrativen Strategie in ihrer vorliegenden kanonischen Gestalt als sinnvolle Einheit wahrzunehmen. Die diachrone Betrachtung kann die Einsichten der synchronen Auslegung vertiefen bzw. differenzieren und eine synchrone Auslegung der Textebenen die Plausibilität historisch-kritischer Hypothesen überprüfen[18]. Da die ursprünglichen Adressaten und die realen Rezipient*innen weit auseinanderliegen, was neue Deutungsmöglichkeiten provoziert, ist die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der atl Texte im Christentum wie im Judentum einzubeziehen, die verschiedene Lesemöglichkeiten des Textes aufzeigt und auf Chancen und Gefahren gegenwärtiger Rezeption hinweist[19]. Wichtig ist das reflektierende Bewusstsein der eigenen perspektivischen Standpunktverortung und der kontextuellen Bedingtheit jeder Exegese.

Zur historischen Einordnung der Exodus- und Landnahmetexte werden in der Forschung divergierende Auffassungen vertreten. Hier kann nicht die gesamte exegetische Diskussion aufgegriffen werden, da dies den Rahmen der Arbeit sprengen würde. Die Textpassagen werden in plausible Entstehungskontexte eingeordnet, die sich durch religionsgeschichtliche und literarische Entsprechungen nahelegen. Daran schließt sich eine literarische und theologische Analyse des Endtextes unter Berücksichtigung intertextueller Bezüge an. Hier werden zum Teil auch jüdische Auslegungen aus Talmud und Gegenwart einbezogen, da diese

---

17 Der Textsinn hängt vom historisch bedingten kulturellen Vorverständnis und den Erfahrungen und Erwartungen des Autors, der Tradenten und der Rezipienten ab; vgl. Steins (2003) 184; Bechmann (2003) 57f; Thöne (2013) 134f; Finsterbusch (2012) 11; Bernhard (2014) 18.

18 Vgl. Finsterbusch/Tilly (2010) 9f; Bieberstein (2010) 42.47; Ballhorn (2011) 36.

19 Die Rezeptionsgeschichte der Texte beginnt bereits im Prozess der Kanonisierung; vgl. Dohmen (1996) 194.199; Ballhorn (2011) 34f.

SBB 79 / p. 81 / 4.1.2021

im Diskurs mit christlichen Deutungen Impulse für die Auseinandersetzung mit »schwierigen« Texten geben können[20].

2.1.2 Ablehnung des Alten Testaments

Relevanzverlust der biblischen Texte

Der tiefgreifende, mit dem Stichwort »Traditionsabbruch« bezeichnete Wandel der heutigen Gesellschaft, die geprägt ist durch Rationalisierung, Säkularisierung, Pluralisierung und Individualisierung, bedingt, dass institutionsgeleitete Religionsformen zunehmend von subjektgeleiteten abgelöst werden. Dies impliziert einen grundlegenden Relevanzverlust von Kirche und Bibel. Die verbreitete Ablehnung von Autoritäten und Traditionen, die die eigene Vernunft vereinnahmen, bedingt häufig auch die Ablehnung eines autoritär erscheinenden Gottes in der Bibel. Die Vorstellungen, die sich mit »Gott« verbinden, gehen weit auseinander[21]. Christliche Traditionen werden zudem dadurch relativiert, dass unterschiedliche religiöse und weltanschauliche Traditionen gleichzeitig existieren und verstärkt öffentlich sichtbar geworden sind.

Bei Kindern und Jugendlichen findet sich ein breites Spektrum religiöser Erfahrungen, wobei häufig abrufbare »Plausibilitätsvoraussetzungen« für den Glauben und seine Vermittlung fehlen. Die Individualisierung der Religion bedingt, dass die traditionelle Rede von Gott für viele heutige Jugendliche, die auf eigene Erfahrungen und Evidenzen im eigenen Erleben setzen, nicht mehr nachvollziehbar ist. Insesondere in Krisenerfahrungen des Lebens und in der Welt, wie z. B. verheerende Naturkatastrophen, Kriege oder ungerechtfertigtes Leid, wird aufgrund ihrer Diskrepanz zur biblischen Rede von Gott dieser in Frage gestellt, was die

---

20 Die Anerkennung des christlichen ATs als heilige Schrift der Juden impliziert das Einbeziehen jüdischer Auslegungstraditionen; vgl. Dohmen/Sternberger (1996) 11f; Fricke (2005) 131.

21 Junge Menschen beurteilen religiöse Überlieferungen häufig funktional im Hinblick auf den persönlichen Nutzen. Die meisten lehnen nicht eine überweltliche Macht an sich ab, sondern die von den Kirchen gelehrte dogmatisch fixierte Gottesvorstellung, und »modellieren« sich Gott nach eigenen Wertvorstellungen; vgl. Kügler (2002) 190f; Dressler (2007) 130; Mette (2009) 21f.

Motivation zur Beschäftigung mit der Bibel senkt[22]. Dass Jugendliche aber prinzipiell für Transzendenz offen sind, zeigt sich darin, dass etliche Popsongs, die die Jugendlichen ansprechen, explizite religiöse Motive enthalten[23].

Bereits die Shell-Studie »Jugend 2000«, die sich ausführlich dem Thema »Jugend und Religion« widmete, zeigte einen deutlichen, vom Milieu abhängigen, Rückgang der Religionszugehörigkeit[24]. Nach der Shell-Studie »Jugend 2019« hat der Glaube für katholische und evangelische Jugendliche seit dem Jahr 2000 erheblich an Bedeutung verloren; er ist nur für 39 % der katholischen und 24 % der evangelischen, aber für 73 % der muslimischen Jugendlichen wichtig. Noch geringere Zahlen finden sich bei der konkreten Religionsausübung, z. B. beim Beten[25].

Bei den meisten Jugendlichen finden sich nur noch marginale Bibelkenntnisse und eine kritische oder ablehnende Haltung gegenüber der Bibel, da diese ihnen als veraltet und für die heutige Lebenssituation nicht mehr relevant gilt und sie keinen Bezug zu ihren eigenen Lebenserfahrungen erkennen[26]. Dazu trägt auch das Wirklichkeitsverständnis der Schüler*innen bei, da diese biblische Geschichten oft historisch verstehen und sie daher als unglaubwürdig bzw. unwahr ablehnen. Die von Natur-

---

22 Viele »religionsmündige« Schüler*innen melden sich mit der Begründung, dass sie nicht an Gott glauben, vom Religionsunterricht ab; vgl. Dressler (2007) 89f; Mette (2009) 20f.

23 Allerdings bleibt den Jugendlichen ohne religiöse Bildung ein reflektierter Zugang zu den religiösen Motiven häufig verschlossen; vgl. Dressler (2007) 139.

24 Hier gaben ca. 25 % der befragten 14–24-Jährigen keine Religionszugehörigkeit an: im Osten 80 %, im Westen 13 %, gegenüber nur 3 % im Jahr 1980; vgl. Jugend 2000. 13. Shell-Jugendstudie, Opladen 2000; vgl. Dressler (2007) 122f. Inzwischen sind die Zahlen deutlich gestiegen; s. u.

25 Die Studie basiert auf einer repräsentativ zusammengesetzten Stichprobe von 2.572 Jugendlichen im Alter von 12 bis 25 Jahren. Für 39 % der Jugendlichen ist der Glaube wichtig, für 18 % teils, teils, für 41 % unwichtig. Im Jahr 2002 war er noch für 51 % wichtig und für 30 % unwichtig. Nur 18 % der katholischen und 13 % der evangelischen, aber 60 % der muslimischen Jugendlichen beten mindestens einmal pro Woche; vgl. www.shell.de/ueber-uns/shell-jugendstudie.html.

26 Die in der Bibel inhärente Problemlösungskompetenz wird in der Umbruchsituation der Jugendzeit kaum mehr wahrgenommen; vgl. Berg (2003I 12–19 Bosold (2013) 629; Müller (2009) 52f.

SBB 79 / p. 83 / 4.1.2021

wissenschaft und Technik geprägte positivistische Grundeinstellung steht im Widerspruch zu »theologischer Vernunft«[27]. Auch das biblische Verständnis von außerweltlicher Offenbarung, das Rückführen gewaltiger Naturphänomene auf das Wirken Gottes, steht in Diskrepanz zum naturwissenschaftlich geprägten Weltbild[28]. Aufgrund der unterschiedlichen Lebenskontexte der biblischen Verfasser und der Schüler*innen werden viele biblische Bilder, die aus einer agrarischen Kultur stammen, nicht mehr verstanden, da sich die Lebensweise in der heutigen städtischen und postindustriell geprägten Kultur grundlegend verändert hat[29].

Probleme ergeben sich auch aus der Diskrepanz zwischen dem heutigen Menschenbild und den anthropologischen Grundbedingungen unserer Existenz und der Zeit der biblischen Schriften. Während unser heutiges, von Individualisierung geprägtes Menschenbild von der Eigenverantwortung und Selbstbestimmung des Einzelnen ausgeht, ist das biblische Menschenbild kollektiv geprägt: der einzelne Mensch zählt nur als Kollektivwesen, in seinem Eingebundensein in die Gemeinschaft der Familie oder Sippe. Auch die am patriarchalen Familienmodell orientierten Gottesvorstellungen der Bibel stehen in Diskrepanz zu unserem modernen Demokratieverständnis und erscheinen somit als nicht mehr zeitgemäß[30].

Abwertung des Alten Testaments gegenüber dem Neuen Testament

Seit den Anfängen der christlichen Kirche bis in die Gegenwart wird die Bedeutung des AT für den christlichen Glauben kontrovers diskutiert. Mehrere Modelle einer Zuordnung der beiden Testamente enthalten eine Abwertung des AT gegenüber dem NT. Nach dem Kontrastmodell, das die Zuordnung Luthers von AT und NT nach Gesetz und Evangelium aufgreift, besteht die theologische Funktion des AT mit den »dunklen«,

---

27 Vgl. die Auffassung, dass die Wissenschaft für den Fortschritt und Gott für die wissenschaftlich nicht erklärbaren Dinge zuständig ist; vgl. Dietrich/Link (2004) 9f; Fricke (2007) 37–39.

28 Häufig wird die Bibel als »Märchenbuch« angesehen; vgl. Müller (2009) 53; Berg (2009) 28.

29 Vgl. Baudler (1999) 17; Baumann (2006) 11.

30 Vgl. Gerstenberger (2001) 66. 226f.238f.

gewalttätigen und zornigen Seiten Gottes darin, Kontrastfolie für das NT zu sein, das vom Gott der Liebe, Versöhnung und Gewaltlosigkeit spricht[31]. Diese strikte Gegenüberstellung wird aber dem biblischen Textbefund nicht gerecht, da sich in beiden Testamenten beide Aspekte finden. Zudem wird hier übersehen, dass Jesus selbst Jude war und für seine Verkündigung auf seine Heilige Schrift, unser AT, zurückgriff und dass auch die Verfasser der neutestamentlichen Schriften sich in ungebrochener Kontinuität mit dem AT sehen[32].

Das Relativierungs- bzw. Subordinationsmodell vertritt die These, dass das AT dem NT nicht gleichzustellen, sondern deutlich unterzuordnen sei, was dessen verdeckte Ablehnung impliziert. In der protestantischen Theologie wurde die kanonische Geltung des AT für das Christentum immer wieder in Frage gestellt, so z. B. in der liberalen Theologie und vom evangelischen Kirchenhistoriker Adolf von Harnack, der breit rezipiert wurde. Im Jahr 2013 sprach der systematische Theologe Notger Slenczka mit Bezug auf Harnack dem AT den kanonischen Rang ab, was eine engagiert geführte kontroverse Diskussion auslöste[33].

Das heilsgeschichtliche Modell reduziert die theologische Bedeutung des AT auf die Vorbereitung, Verheißung und Vorausdarstellung der Offenbarung, deren Erfüllung sich im NT finde, da Jesus die Vollendung der Heilswirklichkeit bedeute[34]. In der Alten Kirche führte der Gedanke,

---

31 Vgl. M. Luther, Vorreden auf das Alte Testament 1523, WA DB 8,12. Er greift die paulinische Dialektik von Gesetz und Evangelium auf. Analog ordnete Bultmann dem AT das Gesetz bzw. »Scheitern« zu, dem NT die Gnadenzusage bzw. Erfüllung; vgl. Zenger (2012a) 17–19; Dohmen (1996) 181f; Fricke (2005) 123f.

32 V. a. in der Johannesapokalypse finden sich kontextuell bedingt viele Gewaltbilder; vgl. Offb 8,7ff; 9,13ff; vgl. Mt 10,34. Jesu Botschaft vom liebenden und barmherzigen Gott greift zentrale Gottesvorstellungen unseres AT auf; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 26.93; Bernhardt (2014) 13.26. Da die Schriften des NT in Abgrenzung zum sich neu formierenden Judentum entstanden, finden sich aber auch Spannungen und Neuakzentuierungen; vgl. Childs (1996) 21f.

33 Vgl. Slenczka (2013) 83–119; vgl. von Harnack (1924) 217: »Das Alte Testament […] seit dem 19. Jh. als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung«; zit. n. Janowski (2014) 9. Die Unterordnung des AT ist in der stark christozentrischen Ausrichtung Luthers begründet. Dadurch werden wichtige Traditionen des AT von einer christlichen Rezeption ausgeschlossen; vgl. Baumann (2006) 9f.

34 Grundlage bildet der »Verheißungsüberschuss« in den atl Texten; vgl. K. Barth,

SBB 79 / p. 85 / 4.1.2021

dass die Kirche anstelle von Israel die wahre Adressatin der Schrift sei, zu einer allegorischen Lesart des AT und schließlich zur Überzeugung, dieses weise als Ganzes auf das NT hin. Im Evolutionsmodell wird das AT als »religionsgeschichtliche Vorstufe« des Neuen Testaments gesehen[35]. Auch die päpstliche Bibelkommission vertritt eine explizit christliche Leseweise des AT und spricht vom Gedanken einer doppelten Lesung, wobei ein vertieftes Verständnis erst im Lichte Christi erschlossen werde[36]. Die kritische Einstellung zum AT in der katholischen wie in der evangelischen Kirche zeigt sich auch darin, dass Texte daraus wesentlich seltener in der »Perikopenordnung«, den Leseordnungen für die Predigttexte im Gottesdienst, angeführt werden als Texte aus dem NT[37]. Erst die historisch-kritische Exegese betont den Eigenwert der atl Texte.

Ablehnung der alttestamentlichen Rede vom Gott der Gewalt

Da die Moderne Gott unter »Akzeptanzdruck« gebracht hat, verführt dies die Theologie dazu, die »unangenehmen Züge« Gottes wegzuretuschieren. Hinter der Ablehnung des AT stehen v. a. ethische, religionspädagogische oder theologische Bedenken. Zahlreiche Texte des AT, die von Gottes Zorn, seiner Eifersucht, Rache und Gewalt reden, lösen in den Lesenden Befremden und Ablehnung aus, da sie in einer eklatanten Diskrepanz zum Liebesgebot Jesu stehen. Diese Rede von Gott wird auch deshalb als anstößig empfunden und abgelehnt, da sie in starker Diskrepanz zur philosophischen Gottesrede von der Leidenschaftslosigkeit und Güte Gottes steht. Viele Christen tendieren dazu, die Gewalttexte des AT

Kirchliche Dogmatik I/2, Zürich [5]1960, 88f. In dieser Sicht wird das AT durch das NT vereinnahmt; vgl. Dohmen (1996) 180f; Zenger (2012a) 17f; Janowski (2014) 23; Fricke (2005) 125f.

35 So v. a. die »Tübinger Biblische Theologie« (H. Gese, P. Stuhlmacher); vgl. Dohmen (1996) 183; Fricke (2005) 123.

36 Päpstliche Bibelkommission, 44; vgl. Dohmen (1996) 179; Ballhorn (2011) 330.

37 In der evangelischen Perikopenordnung (5. Aufl. 1995; Hrsg.: Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands) stammen fünf der sechs Reihen der gottesdienstlichen Predigttexte aus dem NT. Die Positionierung der atl Texte fördert eine christologische Auslegung; vgl. Baumann (2006) 12.

SBB 79 / p. 86 / 4.1.2021

für »überwunden« und überholt zu erklären, da ihre Gottesdarstellung die neutestamentliche Rede von Gott als Liebe zu verdunkeln drohe[38].

Die Gewaltpassagen des AT provozierten mehrfach die kritische Frage, ob der Gott des AT wirklich der des NT sei. Theologen der Aufklärung und der religionsgeschichtlichen Schule des 19. Jh.s sowie einige neuere Theologen profilieren die biblischen Gottesbilder des Alten und des Neuen Testaments gegeneinander und kehren sich bewusst vom »gewalttätigen Gott des AT« ab, um sich ganz dem liebenden Gott des NT zuzuwenden[39]. Die Unterscheidung zwischen dem Gott des NT und dem des AT, verbunden mit dessen Ablehnung, findet sich schon in der frühen Kirche. Im 2. Jh. unterschied Markion von Sinope den Demiurgen und unbarmherzigen Richtergott des AT von dem vollkommenen und guten Gott des NT. Seine Forderung, die atl Schriften aufgrund ihrer Gottesrede aus der Heiligen Schrift des Christentums auszuschließen und nur eine kleine Auswahl neutestamentlicher Texte unter der Perspektive des guten Gottes zu kanonisieren, wurde aber von der Alten Kirche abgelehnt, die an der Einheit Gottes und damit des Alten und Neuen Testaments festhielt[40]. Dennoch fand Markions Position im Verlauf der Geschichte immer wieder Anhänger.

In den letzten Jahrzehnten finden die »problematischen« Vorstellungen von Gott im AT mehr Beachtung in der Öffentlichkeit und in der wissenschaftlichen Diskussion. Dabei wird das AT häufig mit dem Vorwurf konfrontiert, ein inhumanes Buch zu sein, da es von Gewalt dominiert sei und Gott selbst hier zutiefst gewalttätig in Erscheinung trete, was mit einem aufgeklärten Verständnis nicht vereinbar sei[41]. Frielingsdorf

---

38 Vgl. 1 Joh 4,8.16; Mt 5,43–48 / Lk 6,32–36; vgl. Tück (2008) 388; Janowski (2014) 147–150.170; Baumann (2006) 10; Tück (2008) 385f; Fretheim (2013) 109.

39 Vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 141; Ballhorn (2011) 326f; Janowski (2014) 9.

40 Markion (ca. 85–160 n. C.) ging es darum, das von Paulus verkündigte Evangelium zur Geltung zu bringen, das er, anders als Paulus, radikal vom Gesetz trennte. Seine Schriften sind nur durch Zitate in Tertullian (Wider Markion 1,2) und Irenäus von Lyon (Wider die Häresien 1,27,2) zugänglich. Er wurde 144 n. Chr. aus der Kirche ausgeschlossen. Sein Vorstoß förderte die Kanonbildung christlicher Schriften; vgl. Dohmen (1996) 142f; Janowski (2014) 7–9.

41 Vgl. Schwager (1986) 58.65–70; Janowski (2014) 89; Dietrich/Link (2004) 77. Zur Diskussion vgl. Baumann (2006); Dietrich/Mayordomo (2005); Fricke

versammelte »dämonische Gottesbilder« des AT, darunter den »dämonischen ›Todes‹-Gott« und den »strafenden Richtergott«[42]. Eine vernichtende Abrechnung mit dem AT publizierte der Freiburger Psychologieprofessor und Religionskritiker Franz Buggle unter dem bezeichnenden Titel »Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift«. Buggle, der Textpassagen ohne Berücksichtigung des literarischen und historischen Kontextes selektiv unter drastischen Überschriften zusammenstellt, z. B. »Aufforderung zu Eroberungskriegen und zum Genozid«[43], versteht die Gewalttexte der Bibel als Modelle für menschliches Verhalten. Er sieht die Bibel, insbesondere das AT, als »zutiefst gewalttätig-inhumanes Buch«, das »primitive, infantile Rachegelüste« und »sadistische Phantasien« spiegelte[44]. Es sei als normative Schrift absolut ungeeignet, da es ethisch höchst verwerfliche Leitbilder als göttlich inspiriert und damit das ihnen entsprechende Verhalten als göttlich legitimiert vorstelle und aufgrund des hohen Gewaltpotentials äußerst gefährlich sowohl für eine gesunde psychische Entwicklung als auch für das staatliche und gesellschaftliche Zusammenleben sei[45]. Der Evolutionsbiologe Richard Dawkins formuliert im Bestseller »Der Gotteswahn« in drastischer Sprache eine polemische Pauschalverurteilung des atl Gottes als »rachsüchtiger, blutrünstiger ethnischer Säuberer« und »launisch-boshafter Tyrann«[46].

Das Problem der Kirche mit der Gewaltthematik im AT zeigt sich darin, dass Psalmen, die von einem gewalttätigen Eingreifen Gottes sprechen, weder im katholischen Gotteslob noch im evangelischen Gesangbuch aufgenommen sind und bei der Reform des Stundengebets und des

(2005); Schweitzer (2006a); Zehnder/Hagelia (2013); Fischer (2013); Sloterdijk (2014) und zahlreiche weitere Artikel in Sammelbänden; s. o. Kap. 1.1.2.

42 Frielingsdorf (1992) 107–110.

43 Buggle (1992) 36. Er verweist u. a. auf Passagen aus Num und Dtn zur Landnahme Israels: ebd. 37–47. Andere Texte deutet er als »die biblische lieblose, haßerfüllte [sic] Abwertung Anders- und Nichtgläubiger«: ebd. 56–67.

44 Buggle (1992) 21.

45 Eine unvoreingenommene Bibellektüre verstärke Rache- und Gewaltphantasien; vgl. Buggle (1992) 68–94; ebd. 36–47.386; vgl. Baudler (1994) 186f; Bucher (2006) 100.

46 Dawkins (2007) 45; vgl. Janowski (2014) 10f.

SBB 79 / p. 88 / 4.1.2021

Lektionars eliminiert wurden. Dadurch wird eine Auseinandersetzung mit dieser Gottesvorstellung erschwert und die zentrale Einsicht verdrängt, dass Gewalterfahrungen zur Gottesbeziehung dazugehören[47]. Im Umgang mit der Bibel vernachlässigte die Kirche häufig entweder die ganze Bibel als Bezugsgröße oder konzipierte Auswahlbibeln ohne »schwierige« Texte. Dies beinhaltet jedoch das gravierende Problem, *eine* Perspektive der Wahrnehmung der Texte zu verabsolutieren. Eine von oben bestimmte Auswahl der gültigen Bibeltexte kann zudem zu einer Machtfrage werden und bedingt die Gefahr der Streichung gesellschaftkritischer Passagen[48].

Als Reaktion auf die »schwarze Pädagogik«, die häufig massive psychische Belastungen zur Folge hatte, herrscht in der Religionspädagogik seit den 1970er Jahren die Rede vom liebenden und barmherzigen Gott vor. Aggressive Aspekte im Gottesbild, die man als »archaisch«, unmoralisch, anstößig und durch Jesus Christus überwunden empfand, wurden ausgeklammert, und damit verbunden fast das gesamte AT[49]. Viele Religionslehrer*innen haben dem AT und insbesondere den atl Gewalttexte gegenüber eine skeptisch-kritische bis ablehnende Einstellung und konzentrieren sich deshalb schwerpunktmäßig auf Texte des NT, da sie sich als Vermittler ethischer Orientierung verstehen[50]. In der heutigen Gesellschaft wird die Hauptaufgabe von Religion überwiegend in der Vermittlung ethischer und moralischer Werte gesehen, weshalb für viele Menschen die Verbindung von Gott mit Gewalt oder Krieg unvorstellbar ist[51]. Dies bedingt die verbreitete Geringschätzung, das Ignorieren oder die vehemente Ablehnung des AT. Viele Christen haben Vorurteile gegenüber dem atl Gott der Gewalt, ohne die Korrekturen wahrzunehmen,

47 Im Stundengebet wurden die Psalmen 51, 83 und 109 gestrichen; vgl. Zenger (2002) 27f; Janowski (2014) 147; Butting (2000) 57–59; Baumann (2006) 12.

48 Vgl. Bechmann (2003) 56.

49 Vgl. Schweitzer (2011) 374–376; Janowski (2014) 150.321–323; Baumann (2006) 10f.162; Krieger (2000) 297. Zur »schwarzen Pädagogik« s. u. Kap. 2.1.3.

50 In der Religionslehrerausbildung werden die Gewalttexte vernachlässigt. Da auf die theologischen Fragen nach »dunklen« Gottesbildern zu wenig tiefgreifende Antworten gesucht werden, rufen diese häufig Unverständnis und Widerstand hervor; vgl. Baumann (2006) 12; Fricke (2005) 506.

51 Vgl. Baumann (2006) 163; Fischer (2013a) 7.

SBB 79 / p. 89 / 4.1.2021

die in den letzten Jahrzehnten in der biblischen Exegese stattgefunden haben[52].

Da man die atl Gewalttexte weder aus dem biblischen Kanon aussortieren noch verharmlosend entschärfen kann, ist eine konstruktive Hermeneutik gefordert. Verbunden mit der christlichen Aufarbeitung der Shoah wird die Anerkennung der Eigenständigkeit und Gleichrangigkeit des AT gefordert. Entgegen der heilsgeschichtlichen Auslegung ist von einem inneren Sachzusammenhang der beiden Testamente auszugehen, wobei ihr Verhältnis zueinander durch Kontinuität und Diskontinuität geprägt ist. Das AT, das zugleich die Bibel Israels ist und bleibt, ist der Schlüssel der neutestamentlichen Hermeneutik, da das NT in diesem gründet und auf es verwiesen ist. Beide Testamente sind als gleichberechtigte Partner im Diskurs anzuerkennen, die »als *unterschiedliche* Zeugnisse des einen und einzigen Gottes gehört werden wollen«[53].

2.1.3 Missbrauch der atl Gewalttexte

Im Verlauf der Geschichte wurde immer wieder versucht, mit Hilfe der biblischen Rede von Gott eigene Interessen durchzusetzen, wobei die Spannung zwischen den differierenden Gottesbildern der Bibel ausgeblendet wurde. Hier wird hier überblicksartig auf einige zentrale Problemfelder eingegangen.

Legitimation von Krieg und Gewalt

Die enge Verbindung Gottes mit Krieg und Gewalt in einigen atl Texten wurde im Christentum von den Anfängen bis in die Neuzeit mehrfach zur Legitimation von Gewaltausübung ideologisch missbraucht und setzte so eine breite und verhängnisvolle Wirkungsgeschichte in Gang. Im

---

52 Vgl. Fuchs (2011) 131; Kalloch (2001) 80; Janowski (2014) 319f; Herrmann (2008) 19

53 Zenger (2003) 21. Gefordert ist somit eine »Hermeneutik der kanonischen Dialogizität«: ebd.; vgl. ders. (2012a) 13; Bechmann (2003) 54; Fuchs (2004) 174f; Theißen (2003) 218.

SBB 79 / p. 90 / 4.1.2021

Verlauf der Geschichte bis heute übten Christen immer wieder Gewalt aus und sahen dies von der Bibel her legitimiert. Besonders die Vorstellung vom »Heiligen Krieg« wurde in einer langen Reihe religiös begründeter oder religiös legitimierter Kriege wirksam, z. B. in den Kreuzzügen des Mittelalters, der »Landnahme« der weißen Siedler in Nordamerika und noch in den beiden Weltkriegen[54].

Umgekehrt wurden persönliche Leiderfahrungen oder geschichtliche Katastrophen wie der erste oder zweite Weltkrieg von einigen systematischen Theologen im Aufgreifen von atl Deutungsmodellen als Folge des Zorns, als Gericht oder als Prüfung Gottes gedeutet[55]. Diese Deutung birgt aber die Gefahr der Suche nach einem Sündenbock, was zu Aggressionen gegenüber den Menschen führen kann, auf deren Gebotsübertretung die schlimme Situation zurückgeführt wird[56]. Die Rede von den »dunklen Seiten Gottes« ist ein Versuch, »das sonst Unerklärbare zu erklären«[57], um eine Antwort auf die dunklen Erfahrungen zu finden, die gern aus dem Alltag verdrängt werden; allerdings resultiert daraus ein problematisches Gottesbild, indem Gott hier direkt für Leiderfahrungen verantwortlich gemacht wird.

Legitimation für »schwarze« Pädagogik

In der religiös-moralischen Erziehung der sog. »schwarzen Pädagogik« wurde Jahrhunderte lang das Bild Gottes als strenger und strafender Erzieher als Erziehungsmittel zur Verstärkung elterlicher Macht im Sinne einer bürgerlichen Moral eingesetzt und dazu auf Strafgeschichten der Bibel und die atl Weisheitsliteratur zurückgegriffen[58]. Beeinflusst vom

---

54 Vgl. Dietrich /Mayordomo (2005) 65f; Dietrich/Link (2004) 77–79.187; s. u. Kap. 5.1.2.

55 Dietrich Bonhoeffer (1985) verbindet den zweiten Weltkrieg mit dem Gericht Gottes sowie menschlichem Fehlverhalten und gesellschaftlichen Fehlentwicklungen. Karl Barth begründet ihn in einem Brief an die Gemeinden in Basel mit der Missachtung der Gebote Gottes (Offene Briefe 1945–1968, hg. D. Koch, GA V. 15, Zürich 1984, 45); vgl. Dietrich/Link (2004) 177–179.

56 Vgl. Baudler (1994) 186

57 Dietrich/Link (2004) 9.

58 Sätze der atl Weisheitsliteratur, in der Gott körperliche Züchtigung zum Zweck

SBB 79 / p. 91 / 4.1.2021

zeitgeschichtlichen Kontext der Antike, in der der Gehorsam der Zöglinge gewöhnlich durch körperliche Züchtigung erzwungen wurde, wurde Gott Jahrhunderte lang zur Legitimation der Anwendung physischer und psychischer Gewalt in der Kindererziehung missbraucht. Dieses Gottesverständnis korrespondierte im 19. Jh. mit dem Erziehungsideal christlicher Pädagogik, der Brechung des sündigen kindlichen Eigenwillens und blindem Gehorsam. Noch der »Katechismus der katholischen Kirche« aus dem Jahr 1993 fordert »Folgsamkeit und wahren Gehorsam«[59]. Bei den Reformatoren wird die Rede vom strafenden Zorn Gottes zwar in den umfassenden Horizont der göttlichen Verheißung eingeordnet, der problematische Lohn-Strafe-Gedanke bleibt aber bestehen[60].

Die Kritik an der Instrumentalisierung des strafenden Richtergottes als Fehlform der religiösen Erziehung, die gravierende Folgen bewirkte, entfaltete in den 1970er Jahren große Wirksamkeit in der literarischen Aufarbeitung der »Schwarzen Pädagogik«. Mehrere religiöse Biographien, u. a. Tilman Mosers »Gottesvergiftung«, illustrieren die subtile Gewalt und den zerstörerischen Einfluss eines solchen fordernden, skrupulösen und erbarmungslosen Gottes, der lähmende Ängste hervorrufen, zu destruktiver Selbstverachtung führen und die Identitäts- und Glaubensentwicklung anhaltend bis ins Erwachsenenalter belastete konnte[61]. Der Wandel des Erziehungsverständnisses seit dem Ende des 20. Jh.s von Gehorsam zur Selbstbestimmung als oberstem Wert hatte auch Auswirkungen auf die Gottesvorstellung. Die theologisch begründete Kritik am Gottesbild der »schwarzen Pädagogik« und die Abkehr davon waren häufig mit einer generellen Ablehnung des AT aufgrund der aus gegenwärti-

---

der Erziehung einsetzt, wurden als Erziehungsmaxime verstanden; vgl. Spr 3,12; Hebr 12,7; vgl. Dietrich/Link (2004) 172.

59 Katechismus (1993) Nr. 2216, S. 565; mit Verweis auf Spr 6,20–22; 13,1. Basis ist die Vorstellung vom Kind als von der Erbsünde verdorbenem Wesen, das durch Strafe zu bändigen ist; vgl. Bucher (2006) 100; Dietrich/Link (2004) 173f; Schweitzer (2011) 372.

60 Vgl. M. Luther, Großer Katechismus, 594; vgl. Dietrich/Link (2004) 174.

61 Vgl. Moser (1976); Frielingsdorf (1992). Kritik findet sich bereits bei Sigmund Freud zu Beginn des 20. Jh.s; vgl. Bucher (2003) 64.73; Schweitzer (2011) 272.377f; Dietrich/Link (2004) 173.

SBB 79 / p. 92 / 4.1.2021

ger Sicht inhuman erscheinenden Texte, Themen und Gottesvorstellungen verbunden[62].

Gefahr der Förderung des Antijudaismus

Gefährlich an der Trennung der beiden Teile der einen Heiligen Schrift und der Ablehnung des AT sind die fatalen Konsequenzen für die Einstellung gegenüber dem Judentum. Die pauschale Zuordnung des Neuen Testaments zum Christentum und des als minderwertig und unvollkommen kategorisierten Alten Testaments zum Judentum förderte im Laufe der Geschichte immer wieder antijudaistische wie antisemitische Strömungen und Tendenzen und eine reale Gewaltanfälligkeit gegen Juden[63]. So begünstigte die Anfang des 20. Jh.s von einigen Theologen vertretene Forderung, das AT aufgrund seines Gottesbildes aus dem Kanon der heiligen Schriften des Christentums auszuschließen, die antisemitische Kampagne des Nationalsozialismus, deren Propaganda und Vernichtungsprogrome auf der traditionellen christlichen Ablehnung des AT aufbauen konnten. Dies wird im Prozess der christlichen Aufarbeitung der Shoa, der eine theologische Neuorientierung bedingte, erstmals anerkannt[64]. Daher ist darauf zu achten, im Umgang mit problematischen Aspekten des AT wie den Gottesbildern der Gewalt antijudaistische Stereotypen zu vermeiden. Vielmehr sind die einzelnen Texte genau zu betrachten und zudem danach zu fragen, aus welchen Motiven heraus die Kritik am Alten Testament geäußert wird.

---

62 Religiöse Erziehung heute ist geprägt von der Achtung vor dem als Subjekt anerkannten Kind; vgl. Schweitzer (2011) 378; vgl. Werbick (1999) 6; vgl. Weth (2003) 154f; s. u. Kap. 6.2.3.

63 Dabei wurde die philosophische Religionskritik des 19. und 20. Jh.s aufgegriffen und antijudaistisch verwendet; vgl. Vanoni (1995) 15; Dohmen (1996) 144.185; Assmann (2013) 19f; Fuchs (2004) 185.

64 Vgl. von Harnack (1924) 217; vgl. Friedrich Schleiermachers »Sendschreiben« 1829. Vgl. z. B. das Dekret auf der Generalsynode der Reformierten Kirchen in den Niederlanden von 1983. Nach Dohmen (1996, 202) hätte das Ernstnehmen des AT als Heilige Schrift und zugleich jüdische Bibel die Schoa verhindern können; vgl. ebd. 185; Janowski (2014) 9.12–14; Baumann (2006) 9f.

SBB 79 / p. 93 / 4.1.2021

2.1.4 Gewaltpotential des Monotheismus?

Angesichts der Gewaltgeschichte der Kirchen sowie der Zunahme religiös motivierter Attentate ist die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt und die Ambivalenz einer Religion, die sich auf ein Offenbarungsbuch bezieht, ins Bewusstsein getreten. Seit Ende der 1990er Jahre wird aus kulturanthropologischer, philosophischer und populärwissenschaftlicher Sicht, mit Verweis auf die Gewalttexte in Bibel und Koran, eine Debatte über das Gewaltpotential der monotheistischen Religionen geführt, die große Aufmerksamkeit erregt hat[65].

Ausgangspunkt ist die These von Jan Assmann, dass das Gewaltpotential des Monotheismus in der sog. »Mosaischen Unterscheidung«, der Unterscheidung von wahrer und falscher Religion gründe, die in Verbindung mit dem Namen Mose in der Geschichte wirksam geworden sei[66]. Während die historisch gewachsenen primären polytheistischen Religionen vom Ansatz her tolerant und weniger gewaltvirulent seien, müssten die auf einen Akt der Offenbarung zurückgehenden sekundären monotheistischen Religionen, aufgrund ihres absoluten Wahrheitsanspruchs, konkurrierende Macht- und Wahrheitsansprüche als Erscheinungsformen des Unwahren zurückweisen und bekämpfen, um ihre lebensgestaltende Autorität und Normativität zu sichern; sie setzen so als »Gegenreligion« eine Politik der Gewalt frei. Das »politische Problem« des Monotheismus liege in der Verbindung des Wahrheitsanspruchs mit der Unterscheidung von Freund und Feind, wobei der politische Feind auch als Feind Gottes gelte. Zwar habe es auch in den primären Religionen Formen von Feindschaft und Gewalt gegeben, in den monotheistischen Religionen sei aber eine neue Form von Gewalt entstanden, die gegen Andersgläubige wie z. B. Ketzer und Heiden[67].

Assmann führt an, dass die implizite Gewalt des Monotheismus sich nicht nur nach außen, gegen Fremde, sondern auch nach innen wende

---

65 Vgl. Assmann (1998); ders. (2000); ders. 2003; Mannemann (2003); Düringer (2004); Krieger (2004) 8–10; Baumann (2006) 13; Janowski (2014) 90; Schieder (2014).

66 Vgl. Assmann (1998) 16–24.

67 Vgl. Assmann (1998) 16–24.268; ders. (2003a) 11–37; ders. (2005) 35; vgl. Zenger (2006) 37f; Berner (2006) 46; Benedict (2004) 54.

SBB 79 / p. 94 / 4.1.2021

und sich selbst über enge familiäre Bindungen hinweg setze. Denn die Entscheidung für diesen monotheistischen Gott, die sich in der Form des Bundes manifestiere, überbiete alle menschlichen Bindungen und Verpflichtungen und fordere im Namen Gottes Gewalt gegen Abtrünnige. Dies zeige sich in zentralen atl Passagen, z. B. in der Forderung, alle Menschen der eigenen Volksgemeinschaft, die den Bund mit Gott brechen, rigoros zu vernichten und im Massaker der Leviten als Strafaktion an »Abtrünnigen«, das narratologisch der erste Fall religiöser Gewalt sei[68]. Die im Monotheismus virulente Dichotomie von wahrer und falscher Religion sei somit der entscheidende Antrieb für Gewaltexzesse im Namen Gottes, wie auch die spätere Rezeptionsgeschichte zeige[69].

Assmann geht es nicht um die religions*historische* Entwicklung, die tatsächliche gewaltsame Durchsetzung des Monotheismus, sondern um die gewaltsame narrative Inszenierung seiner Durchsetzung in den atl Texten, die zeige, dass der monotheistischen Idee etwas Gewaltsames anhafte und die eine große Wirkungsgeschichte ausgelöst habe. Das Problem sei die gewalttätige monotheistische Semantik, die »Sprache der Gewalt, die Szenen von Massakern, Strafaktionen, Blutvergießen, Vertreibungen …, in denen der Monotheismus in der hebräischen Bibel die Geschichte seiner Entstehung und Durchsetzung schildert«[70]. Dies sei deshalb so problematisch, weil die biblischen Erzählungen »symbolische Geschichten« seien und als »kulturelle Semantik« das Erleben, Denken und Handeln der Menschen prägten; als heilige Schriften übten sie einen umfassenden Geltungsanspruch aus und bestimmten als performative Texte das Verhalten der Menschen[71]. Die atl Rede vom eifernden bzw. eifersüchtigen Gott fördere so auf menschlicher Seite den Gedanken des Eiferns für Gott, was ein zentrales Motiv für Gewalt sei. Die Konsequenz des exklusiven Monotheismus sei die intolerante Abgrenzung, die ebenso

---

68 Vgl. Dtn 13,7–12; 13,13–19: Vernichtungsforderung; Ex 32,26–28: Massaker; vgl. Assmann (2006) 31–42; ders. (2014) 45; Nielsen (2013) 210; s. u. Kap. 4.2.

69 Vgl. Assmann (2003) 22; ders. (2000) 137f; Obermayer (2014) 18; Berner (2006) 46.

70 Assmann (2013) 22; vgl. ebd. 18–25; ders. (1998) 49; ders. (2003a) 12f; vgl. Brumlik (2014) 198.

71 »Kulturelle Semantik« sind die eine Gesellschaft fundierenden und ihr Orientierung gebenden großen Erzählungen, Mythen und Symbole; vgl. Assmann (2013) 21.23; ders. (2006) 321f.

SBB 79 / p. 95 / 4.1.2021

zum Töten wie zum Sterben für Gott, d. h. zum Martyrium führen könne. Diese beiden Aspekte sieht Assmann das erste Mal im Makkabäerkrieg, dem »ersten religiös motivierten Krieg der Weltgeschichte« verwirklicht[72]. Zugleich schreibe die Darstellung in der Heiligen Schrift die Entfaltung der gewaltsamen Seite des Monotheismus ins kulturelle Gedächtnis dieser Religionen ein.

Assmann formuliert aber keine Pauschalverurteilung der monotheistischen Religionen, sondern er sieht auch positive »psychohistorische« Wirkungen. Der exklusive Monotheismus impliziere einerseits Identität, Orientierung, Autonomie und Menschenwürde, andererseits aber Konflikte, Intoleranz und Gewalt gegen Andersgläubige. Das erfordere eine permanente kritische Reflexion der Mosaischen Unterscheidung, denn um »die monotheistische Idee« zu retten, müsse man sie »ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleiden«[73].

In späteren Schriften relativiert Assmann seine frühere Position; er spricht vom »Monotheismus der Treue«, der in der Exoduserfahrung gründe, in Bund und Erwählung zum Ausdruck komme und Treue gegenüber dem Befreier bedinge. Er führe nicht zu Intoleranz und Gewalt gegen andere Völker; der Gewaltaspekt komme vielmehr innerhalb der Gemeinschaft zum Tragen, abhängig von der Stellung gegenüber dem göttlichen Gesetz; es gehe nicht um wahr und falsch, sondern um Bundestreue und Abfall. Der »Monotheismus der Wahrheit«, der Gott als dem einzigen Gott gelte, trete erst bei den exilischen und nachexilischen Propheten auf. Daher sei die Reduzierung des Problems der monotheistischen Religionen auf die Wahrheitsfrage unangemessen[74].

---

72 Assmann (2006) 326; vgl. ebd. 48f. Die Makkabäerbücher orientierten sich am Kriegsrecht in Dtn 20 und deuteten »Kanaan« als Chiffre für Abweichler in den eigenen Reihen. Er führt an, dass »eifersüchtig« und »eifern« mit derselben hebräischen Wurzel »qanna'« ausgedrückt wird; vgl. ders. (2013) 33f; ders. (2014) 46; ders. (2005) 34; vgl. Nielsen (2013) 211.

73 Assmann (2002) 264. Denn sekundäre Religionen appellieren ans Verstehen und fordern inneren Nachvollzug; vgl. ders. (2003a) 62.156.165; vgl. Zenger (2006) 35–38; Angenendt (2008) 89.95.

74 Assmann verweist auf Deuterojesaja und das Danielbuch; neben dem einzigen Gott schlechthin gebe es keine anderen Götter, zu denen man abfallen könne; vgl. Assmann (2015) 12. 106–112.

Die Thesen Assmanns wurden von einigen Wissenschaftlern aufgegriffen und radikalisiert. Der Philosoph und Kulturwissenschaftler Peter Sloterdijk sieht den mit dem exklusiven Monotheismus verbundenen fiktiven Sinaibund als Mittel zur Singularisierung des eigenen Volkes, da er die Pflicht zur totalen Mitgliedschaft impliziere und einer Semantik der Abgrenzung bedürfe. Mit Verweis auf die Perikope vom Massaker der Leviten sieht er das »Sinai-Schema«, das Motiv des Bundesbruches, das die Ausrottungsstrafe nach sich zieht, als durchgehende Deutung der Geschichte Israels im AT. Die »mosaische Unterscheidung«, die die drei monotheistischen Religionen präge, biete somit Legitimationsmuster zur Ausübung unerbittlicher Gewalt gegen Abweichler zur Vermeidung von Apostasie, denn sie impliziere den »Zugriff auf das Leben ihrer Angehörigen im Modus der totalen Mitgliedschaft«[75]. Allerdings häten die Religionen in der modernen Gesellschaft aufgrund ihrer Verdrängung aus Gesellschaft und Politik eine »Metamorphose« durchlaufen[76].

Mehrfach wird der Monotheismus mit Gewalt verbunden. Der Religionswissenschaftler Vasilios N. Makrides sieht eine Verbindung zwischen dem Absolutheitsanspruch und der Gewaltaffinität monotheistischer Religionen[77]. Nach dem Sozialwissenschaftler Niklas Luhmann formieren monotheistische Religionen aufgrund der Glaubensanforderung Grenzen zwischen Rechtgläubigen und Ungläubigen bzw. Häretikern, was eine hohe Affinität für Gewaltanwendung bedinge[78]. Auch der Religionssoziologe Rodney Stark betont die besondere Beziehung zwischen Monotheismus und Gewalt, die aus dem religiösen Exklusivismus bzw. Partikularismus in Verbindung mit staatlicher Macht resultiere[79]. Der Evolutionsbiologe Richard Dawkins lehnt im Buch »Der Gottes-

---

75 Sloterdijk (2014) 137. Dies führe innerhalb der Gruppe zu permanenter Furcht vor Bundesbruch und seinen Folgen; vgl. ebd. 133–135. 124–126; vgl. Schieder (2014b) 168.

76 Dadurch seien sie gezwungen, die Modi ihrer Mitgliedschaft modernen Erfordernissen anzupassen; vgl. Sloterdijk (2014) 136–149.

77 Vgl. Makrides (2004) 65.

78 Luhmann (2000) 276f; vgl. Angenendt (2008) 91.

79 Nach Stark, einem Vertreter der »rational choice theory«, führt das religiöse Monopol zur Unterdrückung von Dissidenten. Das Gewaltpotential ergebe sich aus dem Nebeneinander mehrerer partikularistischer religiöser Organisationen; vgl. Stark (2001) 116–122; vgl. Makrides (2004) 66f; Angenendt (2008) 94.

SBB 79 / p. 97 / 4.1.2021

wahn« monotheistische Religionen grundsätzlich ab, da diese aufgrund ihres exklusiven Wahrheitsanspruchs Repressionsmaßnahmen und Gewalthandlungen gegen Andersgläubige förderten und so dem Ausbruch irrationaler Gewalt Vorschub leisteten[80]. Der populäre US-amerikanische Autor und Journalist Christopher Hitchens bezeichnet Religion grundsätzlich als gefährlich, da der ihr eigene universale Wahrheitsanspruch es erfordere, dass »Andersheit« notfalls mit Gewalt überwunden werden müsse[81].

Obwohl diese plakativen Thesen der Assmannrezeption aus exegetischer Sicht nicht haltbar sind, bestimmen sie in der Öffentlichkeit nach wie vor die Diskussion um Monotheismus und Gewalt. Mehrfach wird der Vorwurf geäußert, der jüdisch-christliche Monotheismus sei wegen seines Absolutheitsanspruchs und der damit gegebenen Intoleranz keine geeignete Religionsform für eine demokratische und pluralistische Gesellschaft, wogegen das Prinzip des Polytheismus eher zu pluralistischen Situationen passe, da es den Einzelnen Spielraum erlaube und so Gewalt verhindere[82]. Christentum und Islam werden zudem häufig mit dem »Generalverdacht« konfrontiert, dass sie wegen ihres Wahrheits- und Exklusivitätsanspruchs von ihrem spezifischen Selbstverständnis her ein gefährliches Gewaltpotential gegenüber Andersgläubigen besäßen. Dabei wird auf ihre heiligen Bücher verwiesen, die Gewalt legitimierten und einen gewalttätigen Gott proklamierten[83].

Einzuräumen ist, dass die drei monotheistische Religionen Judentum, Christentum und Islam im Verlauf der Geschichte aufgrund ihres Absolutheitsanspruchs immer wieder intolerant wurden und trotz ihres

---

80 Vgl. Dawkins (2007); vgl. Makrides (2004) 63f.

81 Vgl. Hitchens: »Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet« (^{3}2007). Den Religionen gehe es darum, Macht über die Menschen auszuüben; vgl. ebd. 29; vgl. Langenfeld (2014) 159f. Die Popularität seines Werks geht daraus hervor, dass es in mehreren Auflagen erschienen ist.

82 So der Philosoph Odo Marquard: Aufgeklärter Polytheismus – auch eine polytheische Theologie?, in: J. Taubes (Hg.), Der Fürst dieser Welt, München ^{2}1983, 77–84; vgl. Makrides (2004) 65f; Nielsen (2013) 297f. Allerdings spielte Gewalt in polytheistischen Religionen eine große Rolle; vgl. Angenendt (2008) 88–92.

83 Verweisen wird u. a. auf das Gebot der exklusiven Gotttesverehrung (Ex 20,5) und der Vernichtung der Feinde (Dtn 7,1–6); vgl. Assmann (2000) 137; Makrides (2004) 65; Lohfink (2004) 61f.

SBB 79 / p. 98 / 4.1.2021

Glaubens an einen barmherzigen Gott zur Durchsetzung ihrer Ziele auch Gewalt einsetzten, insbesondere in Verbindung mit Herrschaftsinteressen. Ihr Gewaltpotential wurde sowohl nach außen gegen Andersgläubige als auch nach innen gegen Dissidenten aktualisiert; auch heute noch wird es von einigen Gläubigen zur Begründung für Intoleranz, Fundamentalismus und Hass auf Fremde herangezogen[84]. Die pauschale Verbindung von Gewalt und Monotheismus ist aber nicht haltbar; vielmehr bieten gerade monotheistische Religionen auch die Begründung für Menschenwürde und Toleranz[85].

Die Popularität der Thesen Assmanns und ihr simplifizierendes Aufgreifen zeigt die Gefahr, dass das selektive Herausgreifen einzelner atl Textpassagen, losgelöst vom historischen, religionsgeschichtlichen, sozialen und literarischen Kontext, leicht zu teils gravierenden Fehldeutungen führen kann, die eine einseitige Sichtweise implizieren und so die Ablehnung des AT sowie Vorurteile gegen die jüdisch-christliche Religion fördern[86]. Eine vertiefte Diskussion über das Gewaltpotential des biblischen Monotheismus erfordert somit eine fundierte Auseinandersetzung mit den atl Gewalttexten.

2.2 Begründung der Textauswahl

Auf dem Hintergrund des latenten Gewaltpotentials unserer Gesellschaft sowie tendenziöser Berichterstattung in Konflikten darf man den Texten, die in der Bibel als Offenbarungsbuch stehen und Gott mit Gewalt verbinden, nicht aus dem Weg gehen, da dies die Gefahr einer unreflektierten Adaption erhöhen würde; vielmehr muss man sich der kritischen Frage stellen, wie mit ihnen angemessen umzugehen ist[87]. Da literarische

---

84 Vgl. z. B. die Zensur von Filmen, die Diffamierung von Schriftsteller*innen sowie die mit Gottes Willen begründeten Selbstmordattentate muslimischer Fundamentalisten; vgl. Angenendt (2008) 90; Dietrich/Link (2004) 107; Benedict (2004) 57.

85 vgl. Schnocks (2014) 110.113.

86 Vgl. Janowski (2014) 92.

87 Zehnder/Hagelia (2013, 1) stellen die kritische Frage: »How shall we respond to societal problems with a (›violent‹) book such as the Bible in our hands?«; vgl. Fuchs (2004) 172.

Texte auch dazu dienen, einen Orientierungsrahmen für das Verhalten der Menschen in der Gesellschaft festzulegen, ist es von unmittelbarer gesellschaftlicher Relevanz, sich dessen zu vergewissern, was die Bibel als Grunddokument der christlichen wie der jüdischen Religion über Gewalt und Möglichkeiten zu ihrer Überwindung sagt. Trotz des großen zeitlichen und kulturellen Abstands können die atl Texte als Gesprächspartner dienen, denn die Wahrnehmung der dort vertretenen Positionen zum Thema Gewalt kann gewissermaßen einen »Außenspiegel« zur Wahrnehmung der eigenen Wirklichkeit bilden; dabei können Unterschiede und Analogien zwischen damaligen und heutigen Fragestellungen und Antwortversuchen erhellend wirken[88]. Die atl Gewalttexte können so als Impuls dienen, über die Angemessenheit von Gewaltanwendung ins Gespräch zu kommen.

Da eine Betrachtung aller Schriften des AT, in denen von einem gewaltsamen Vorgehen Gottes die Rede ist, den Rahmen der Arbeit weit sprengen würde, ist eine Fokussierung auf ausgewählte relevante Textpassagen notwendig. Hier werden exemplarisch die Texte, die sich auf die Exoduserzählung von der Unterdrückung in Ägypten bis zur Rettung am Meer als Abschluss beziehen, betrachtet (Ex 1–15), da die Befreiung aus der Unterdrückung im Christentum wie im Judentum von zentraler Bedeutung ist. Daneben wird die Darstellung der »Landnahme« in den Büchern Deuteronomiun und Josua analysiert, da diese als Zielperspektive des Exodus in einer engen inhaltlichen Verbindung damit steht. Beide Textzusammenhänge sind bibeltheologisch, gesellschaftspolitisch und religionspädagogisch relevant und zugleich theologisch problematisch, da Gott hier dezidiert als Urheber von Gewalt gezeichnet wird. Sie stellen somit eine besondere Herausforderung für unser Reden von Gott dar, wurden jedoch noch nicht übergreifend unter der Perspektive der Gewalt betrachtet[89].

---

88 Vgl. Zimmermann (2013) 55; Dietrich/Mayordomo (2005) 24.26f; Obermayer (2014) 28.

89 Die Rettung am Meer wird in den Lobliedern (Ex 15,1–21) aufgegriffen; die folgenden Kapitel des Exodusbuchs mit der Wüstenwanderung und dem Bundesschluss am Sinai (Ex 15,22 – 40) bilden einen eigenen Themenkomplex. Es gibt zahlreiche Publikationen, die sich mit bestimmten Aspekten der Texte befassen, aber noch keine, die Exodus- und Landnahmetexte gemeinsam unter der Gewaltperspektive betrachtet; s. o. Kap. 1.1.2.

2.2.1 Bibeltheologische Relevanz

Dem Exodusgeschehen kommt im AT eine zentrale Bedeutung zu; es ist nach biblischem Verständnis das Grundereignis der Heilsgeschichte Israels, das Israel erst als Volk Gottes konstituiert, und die grundlegende Offenbarung Gottes, die zentrale Aspekte seines Wesens und Wirkens illustriert, und ist so konstitutiv für die Gottesbeziehung Israels. Die Exodustradition ist daher von entscheidender Bedeutung für die jüdische und christliche Gottesvorstellung[90]. Da das Ziel des Befreiungshandelns Gottes das Wohnen Israels im verheißenen Land ist, wird die Landgabe in enger Verbindung damit als grundlegendes Ereignis der Heilsgeschichte und als zentraler Teil der kollektiven Glaubensgeschichte Israels herausgestellt, so z. B. im »kleinen heilsgeschichtlichen Credo«, einem Bekenntnis der machtvollen Heilstaten Gottes in der Ursprungsgeschichte Israels[91].

Die zentrale theologische Bedeutung des Exodus als der grundlegenden Heilstat Gottes, die über die Ursprungssituation der Texte hinausgreift, geht aus seiner breiten innerbiblischen Rezeption hervor. Das gesamte AT ist geprägt von Anspielungen, Zitaten und Verweisen auf dieses Grundereignis, das immer wieder aufgegriffen und für die jeweilige Gegenwart aktualisiert wird; es bildet als einer der elementarsten und am häufigsten wiederholten Glaubenssätze im AT das »Urbekenntnis Israels«. In der Darstellung der Geschichte Israels wird häufig auf den Exodus als das Gründungsdatum Israels Bezug genommen, wobei dieser gesellschaftspolitische Relevanz erhält[92]. Die regelmäßig zu vergegenwärtigende Exoduserfahrung begründet grundlegende soziale Gebote, insbesondere den Rechtsschutz für die in Israel lebenden Fremden und

---

90 Vgl. die Offenbarung des Gottesnamens: Ex 3,14; vgl. die Dekalogpräambel: Ex 20,2 / Dtn 5,6; vgl. Jacob (1997) 392; Albertz (2012) 11.14; Fischer (2013) 19; Assmann (2019) 8.

91 Dtn 26,5–9. Bereits die Gottesoffenbarung an Mose spannt einen Bogen zur »Landnahme« als Erfüllung der Verheißung; vgl. Ex 3,8; 3,17; 6,6–8; vgl. Fischer (2007) 229; Dohmen (2005) 98f.

92 Vgl. die Summarien Dtn 11,3–4; Jos 24,5–7; Neh 9,9–12; vgl. Ri 6,8f; 1Sam 12,8; 1Kön 6,1; 8,9–21.51–53; 12,28; 2Kön 21,15; vgl. Albertz (2012) 11.14; Schmidt (1996a) 57; Heither (2002) 12.

Sklaven[93]. In der innerbiblischen Rezeptionsgeschichte wurde »Ägypten« zur Chiffre für verschiedene Formen religiöser und sozialer Unterdrückung. Die vorexilischen Propheten, vor allem Amos und Hosea im ausgehenden 8. Jh., verweisen in ihrer scharfen Kritik an den gravierenden sozialen und kultischen Missständen auf das Heilshandeln Gottes für Israel in Exodus und Landgabe als Grundlage der Gottesbeziehung Israels und kündigen zur Zeit der assyrischen Bedrohung im Aufgreifen von deren Motivik den Landverlust als Strafe Gottes an[94].

Da der Exodus aus der Unterdrückung zum Paradigma der Befreiung wurde, konnte er durch neue Rettungstaten Gottes je neu aktualisiert werden. Die Propheten der Exilszeit verweisen auf die Grunderfahrung des Exodus, um eine Hoffnungsperspektive grundzulegen; das Heilshandeln Gottes wird zum Modell göttlichen Handelns auch für die Befreiung aus dem Exil. Ezechiel kündigt die Vertreibung aus dem Land als Konsequenz der wiederholten Abtrünnigkeit Israels an, verheißt aber zugleich eine erneute Landgabe[95]. Deuterojesja verheißt einen neuen, gewaltfreien und mit schöpfungstheologischen Konnotationen verbundenen »Exodus«, um zu illustrieren, dass nur Gott das Schicksal wenden kann[96]. Auch in prophetischen Verheißungen für die Endzeit wird das Exodusmotiv aufgegriffen, um Gottes endgültiges Rettungshandeln an Israel zu illustrieren[97]. Auch mehrere Psalmen greifen Exodusmotive auf, oft in unmittelbarer Verbindung mit der Landgabe, um auf die rettende Macht Gottes zu verweisen, die sich dort besonders deutlich gezeigt hat[98].

---

93 Vgl. die Nachkommensbelehrung im Pessachritual: Ex 12,26; 13,8.14.16; vgl. Dtn 6,20–25; 26,1–11; vgl. das Sabbatgebot: Dtn 5,15; vgl. Sozialgesetze: Ex 22,20; Lev 19,34; Dtn 15,12–15; vgl. Hallo (2008) 22.

94 Amos und Hosea wirkten um 730–710 v. Chr. Hosea schildert die Zeit der Herausführung und der Wüstenwanderung als ideale Heilszeit, die auch als Verheißungsmodell für einen Neuanfang dient; vgl. Hos 11; 2,16–25; 13,4; Am 2,9–10; vgl. Lang (2003) 104; Assmann (2015) 89; s. u. Kap. 3.1.

95 Ez 20,27–44. Ziel des göttlichen Handelns ist die Gotteserkenntnis Israels; vgl. Jer 16,14f; vgl. Jacob (1997) 147; Fischer (2011b) 142; ders./Markl (2009) 25.56; Heither (2002) 12.

96 Jes 43,14–21; vgl. Jes 48,20; 51,9–52,12; vgl. Schlosser (2003) 63; Fischer/Markl (2009) 165.

97 Vgl. die Vision des kommenden Friedensreichs: Jes 11,10–16; s. u. Kap. 5.5.3.

98 Vgl. Ps 77,15–21; 78; 105,26–45; 106; 114; 135,8–12; 136,10–22; vgl. Fischer/Markl (2009) 25.

SBB 79 / p. 102 / 4.1.2021

Noch in den deuterokanonischen Schriften spielt die Exodustradition eine große Rolle. Die Makkabäerbücher verweisen angesichts der Gefahr der hellenistischen Überfremdung auf das Rettungshandeln Gottes, um zum Vertrauen auf die Macht und Hilfe Gottes zu ermutigen und die religiöse Identität Israels zu stärken[99]. Das Buch der Weisheit, das zwischen der jüdischen und der hellenistischen Welt zu vermitteln sucht, enthält eine breite hymnische Erinnerung an den Exodus als Beispiel für wahre Gotteserkenntnis[100]. Dieses breite Aufgreifen der Exodustradition stellt die Befreiungserfahrung aus Unterdrückung als ein für immer fortwirkendes Gründungsereignis Israels heraus.

Auffällig ist, dass im Aufgreifen des Exodusmotivs das Gewalthandeln Gottes gegen Ägypten zwar ab und zu anklingt, aber in der Regel nicht problematisiert wird, sondern vielmehr mit der stereotypen Formulierung »Zeichen und Wunder« positiv vergegenwärtigt wird[101]. Auch das gewalttätige Vorgehen Gottes gegen die Vorbewohner des Landes in den Landnahmetexten wird in der atl Rezeption höchstens ansatzweise problematisiert; vielmehr wird in einigen Psalmen die Vernichtung der Feinde als Manifestation der Zuwendung JHWHs zu Israel gepriesen[102].

Auch in der Theologie des Neuen Testaments, insbesondere in der christologischen Reflexion, spielt die Exodustradition eine große Rolle, obwohl Jesus in seiner Verkündigung nicht direkt Bezug darauf genommen hat, da es ihm um das gegenwärtige Wirken Gottes ging. Jesu Reich-Gottes-Botschaft und seine Parteinahme für die Marginalisierten stehen aber in der Tradition des Exodushandelns Gottes, die auch von den atl Propheten aufgegriffen wurde. »Befreiung« ist somit ein zentraler Inhalt der Botschaft und des Wirkens Jesu[103].

---

99 Vgl. 1Makk 4,9–11; vgl. Krieger (2004) 52.

100 Weish 11,2 – 19,22. Das um die Zeitenwende entstandene, in griechischer Sprache verfasste Buch der Weisheit sieht die Bestrafung der Ägypter als Folge ihrer Götzenverehrung; vgl. Schroer (2012) 488–495; Fischer/Markl (2009) 56.129.

101 Vgl. Dtn 26,8; vgl. Ps 78,43–51; 105,26–36; 135,8f.

102 Vgl. Ps 78,51–55; Ps 135,3–12; 136,10–22.

103 Vgl. Lk 4,18–19; vgl. die Theologie der Befreiung; vgl. Kern (2013) 42.48; s. u. Kap. 5.2.4. Der Exodus begegnet zudem im Kontext der Reflexion über Glaube und Gnade; vgl. 1Kor 10,1–2; Hebr 11,23–29; Apg 7,36; vgl. Schlosser (2003) 62f; s. u.

Bedeutsam für die christliche Rezeption wurde Paulus, der den Exodus als Vorausdarstellung des in Jesus Christus zur Erfüllung kommenden Heilshandeln Gottes deutete, der in Christus die Menschheit erlöst und sie aus der Sklaverei von Sünde und Tod befreit hat. Paulus sieht Christus entweder als das wahre Paschalamm, das die Glaubenden vor dem Verderben bewahrt, oder als den neuen Mose, der sein Volk durch den Tod hindurchführt, in dem die Sünde untergeht. Den Durchzug der Israeliten durch das Meer deutet er – wie später die allegorische Auslegung der Kirchenväter – als Vorzeichnung des Taufgeschehens, das als neuer Exodus die Rettung aus der Todesverfallenheit hin zum Leben symbolisiert[104]. Die Exoduserzählung bildet auch den Hintergrund für das Verständnis der meisten Evangelien. Matthäus zeichnet Jesus in deutlicher Entsprechung zu Mose, z. B. in der Kindheitsgeschichte und der Bergpredigt; bei Johannes finden sich mehrfach Bezüge auf die Exoduserzählung, v. a. im Motiv der »Verherrlichung«, und im lukanischen Doppelwerk dominiert der Aspekt der Befreiungserfahrung.[105]

Die zahlreichen Bezugnahmen zeigen, dass die Geschichte Jesu im Licht der Geschichte Israels verstanden wurde. Analog zur atl Tradition wird das Exodusmotiv in der neutestamentlichen Deutung der Jesusgeschichte zum Paradigma der Rettung, Erlösung und Befreiung im Sinn der Überwindung der Mächte des Todes, indem Personen und Ereignisse der Erzählung als Vorverweis des Heilshandelns Gottes in Jesus gedeutet werden. Tod und Auferweckung Jesu werden mit der grundlegenden Rettungserfahrung Israels verbunden und stehen in dem heilsgeschichtlichen Horizont, dass Gott sein Volk aus dem Raum des Todes in die Fülle des Lebens hineinführt. Bezeichnend ist, dass die Vernichtung der Ägypter durch Gott nur indirekt zur Sprache kommt und der Gewaltaspekt durch die typologische Deutung als Chiffre für die Vernichtung von Sünde und Tod entschärft wird[106]. Die Johannes-Apokalypse, die die

---

104 Vgl. 1Kor 5,7; 1Kor 10,1–2; vgl. Heither (2002) 10–13.19; Böttrich (2010) 92–94; Dohmen (1996) 163; Römer (2010) 189.

105 Vgl. Mt 2,16–18 / Ex 1,22 – 2,10; Mt 5–7; Joh 3 / Ex 14f; Joh 6 / Ex 16. Das Doppelwerk des Lukas ist »mit einem Netzwerk von ›Exoduslektüren‹ überzogen«: Böttrich (2010) 99f; vgl. ebd. 72f; Heither (2002) 12f.

106 Anknüpfungspunkt ist, dass sich die Passion Jesu im Kontext des jüdischen Paschafestes ereignete; vgl. Mt 2,13–23; Apg 7,36; Röm 9,22f; Hebr 11,29; vgl. Dohmen (2005) 99; Heither (2002) 14.

SBB 79 / p. 104 / 4.1.2021

Christenverfolgung unter Domitian theologisch reflektiert, kündigt in einer *relecture* der Exoduserzählung für die Menschen, die unter der Unterdrückung und existentiellen Bedrohung durch das römische Imperium leiden, Gottes befreiendes Handeln und seinen Sieg über die Herrschaft des Bösen an[107]. Die Exodustradition prägte zudem das Selbstverständnis der urchristlichen Gemeinden, insofern diese nach dem Modell des Exodus die bestehende Gesellschaftsordnung verließen und sich als Gegenwelt dazu verstanden[108].

Im Unterschied zur Exoduserzählung werden die Landnahmetexte im NT nicht direkt aufgegriffen. Das im Dtn zentrale Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes, verbunden mit der Erwählung Israels durch Gott, die die Abgrenzung gegenüber den Völkern impliziert, bildet aber die Basis des Wirkens Jesu, dessen Reich-Gottes-Botschaft sich zuallererst an das Volk Israel richtete, z. B. durch die Konstitution des Zwölferkreises, wobei er aber zugleich die Grenzen Israels überschritt. Zudem findet sich im NT eine theologische Auseinandersetzung und Weiterentwicklung der eng auf Israel bezogenen Gottesbeziehung, da hier die engen nationalen Grenzen immer wieder aufgebrochen werden und die Möglichkeit der Gottesbeziehung durch den Glauben an Jesus Christus auch auf Nichtisraeliten ausgeweitet wird, so dass die ntl Texte als Korrektiv zur dtr. Konzeption der Landnahmetexte mit ihrer exklusiv auf Israel bezogenen Gottesbeziehung gelesen werden können[109].

---

107 Die 90 n. C. verfasste Schrift richtet sich an die bedrängten christlichen Gemeinden in Kleinasien. Die Bezeichnung Jesu als »Lamm« greift die Opferung der Pessachlämmer auf. Gotteslästerung und Plagen stehen hier im Zusammenhang; vgl. Böttrich (2010) 90f; Kellenberger (2006) 205f.

108 Vgl. 1Kor 10,1–11; vgl. 1Kor 1,26–31; Hebr 3,7–19; 11,23–29; vgl. Theißen (2003) 153.

109 Vgl. Dtn 6,4 / Mt 22,36f; vgl. die Sendung der Zwölf explizit zu Israel: Mk 3,13–19 par; Mt 10,1–6; Mt 15,24. Überschreiten der Grenzen durch Jesus: Mk 5,1–20; 7,24–30 par; Mt 15,21. Nachfolge von Menschen außerhalb Israels: Mt 4,24f. Universaler Missionsauftrag des Auferstandenen: Mt 28,19f. Aufhebung der Grenzen durch den Glauben: Gal 3,26–29; Röm 2,17–29; 3,27–31.

2.2.2 Gesellschaftspolitische Relevanz

Die Exodusüberlieferung gehört als Zeugnis der rettenden Zuwendung Gottes zu den Texten, die als »symbolische Geschichten« im Judentum wie im Christentum eine grundlegende Bedeutung für das kollektive kulturelle und religiöse Gedächtnis und somit für das Identitätsverständnis haben und daher in hohem Maße kulturprägend geworden sind. Im Judentum bestimmten die Überlieferungen von Exodus, Bundesschluss und Landgabe als »Gründungsurkunde« des Volkes das Selbstverständnis und die Geschichte des Judentums bis in die Gegenwart hinein[110]. Die grundlegende Befreiung und Verpflichtung des Gottesvolkes Israel im Exodus, die paradigmatisch für das Schicksal Israels im Lauf der Geschichte gesehen wird, spielt durch das jährliche »Gedenken« im Pessachfest eine zentrale Rolle im kollektiven Gedächtnis und ist bis heute identitätsstiftend, da ihm eine grundlegende, erschließende Kraft für die Gegenwart und Zukunft zukommt. Da die Ereignisse der Exoduserzählung im Judentum als Chiffren für die Deutung der jeweiligen Gegenwart und als Hilfe zur Bewältigung der wechselhaften Geschichte gesehen werden, diente sie als Beispiel für spätere Befreiungserzählungen bis in die heutige Zeit und konnte gerade in Zeiten der scheinbaren Abwesenheit Gottes, selbst in den Konzentrationslagern des Nationalsozialismus und in der Verarbeitung der traumatischen Erfahrung, Halt geben und die Hoffnung auf Rettung wachhalten[111]. Die Hoffnungskraft des Exodus zeigt sich u. a. darin, dass sich 4500 jüdische Überlebende des Holocaust im Jahr 1947 auf einem Schiff mit dem bezeichnenden Namen »Exodus« einschifften, um Israel, das Land der Verheißung, zu erreichen[112]. Welt-

110 Vgl. Dtn 26,5–11; vgl. Römer (2010) 189; Wiedenhofer (2003) 321; Assmann (2013) 23; ders. (2019) 8–10; vgl. Jacob (1997) 428; Krochmalnik (2000) 30.

111 Da für das Judentum der Geschichtsbezug des Glaubens grundlegend ist, bildet das erinnernde Bewahren des Exodus das Fundament der jüdischen Religion; vgl. Ex 12,26f; 13,8; 13,11–16; 22,28. Die politischen Ereignisse der jeweiligen Gegenwart erscheinen als »Projektionen der Exodus-Archetypen«: Krochmalnik (2000) 32; vgl. ebd. 60; Albertz (2012) 7; Assmann (2019) 8f; vgl. Plaut (2008) 153; Hallo (2008) 23.

112 Allerdings wurde ihnen die Landung verwehrt, so dass sie wieder nach Europa zurückfahren mussten; vgl. Krochmalnik (2000) 69–71; Hallo (2008) 23; WUB (2019) 12.

SBB 79 / p. 106 / 4.1.2021

politische Wirkung hatte die Exodus- und Landnahmetradition in den achtziger Jahren des 20. Jh.s in den Geheimmissionen »Operation Moses« und »Operation Josua«, bei denen Tausende äthiopischer Juden, denen die Ausreise nach Israel verwehrt wurde, dorthin ausgeflogen und dort beheimatet wurden[113].

Auch im Christentum gehört die Exodusüberlieferung, die im Zuge der Trennung vom Judentum neu gedeutet und mit der Person Jesu Christi verbunden wurde, zu den Grundlagen des Glaubens. Bis in die Gegenwart hat sie nicht nur theologische, sondern auch politische Relevanz. Die Pilgim Fathers sahen sich als erwählte Kinder Israels, die aus der Curch of England und vor dem »Pharao«, dem englischen König James, flohen[114]. In der politischen Ideengeschichte der USA spielt die Exodustradition eine entscheidende Rolle, z. B. in dem 1630 vor der Küste von Massachusetts geschlossenen »Arabella Covenant«, in dem Amerika als das gelobte Land, Europa dagegen als Ägypten, das Land der Unterdrückung und Unfreiheit, gesehen wurde. Noch heute ist im Bewusstsein der US-Amerikaner der Glaube verankert, als »God's New Israel« eine besondere Mission in der Welt zu haben[115].

Auch in der heutigen Gesellschaft ist die Exoduserzählung von großer Relevanz. So sind die Leitmotive der Erzählung – Menschenwürde, Freiheit, Gerechtigkeit, Hoffnung und Solidarität – auch Leitmaximen unserer Kultur, auch wenn vielen Menschen deren biblische Wurzeln nicht bewusst sind. Das Exodusmotiv bewegt noch immer Menschen, eingefahrene Traditionen zu verlassen. Mit der Entmachtung des despotischen Herrschaftsregimes und der Gottessohnschaft des ganzen Volkes setzt die Erzählung herrschaftskritische und revolutionär-demokrati-

113 Ende 1984 bis Anfang 1985 wurden über 8.000 äthiopische Juden in der Geheimoperation »Mose« mit Flugzeugen einer nichtisraelitischen Charterfluggesellschaft nach Israel evakuiert. In späteren Jahren folgten die »Operation Josua« und die »Operation Salomo«; vgl. Röser (2015) 24.

114 Vgl. WUB (2019) 11.

115 John Winthrop, dessen Initiative den »Arabella Covenant« bewirkte, war der spätere Gouverneur der Massachusetts Bay Colony, der ersten von England unabhängigen Kolonie auf amerikanischem Boden. Die Überfahrt über den Atlantik wurde mit dem Zug durch das Rote Meer vergleichen, die Anfangszeit in der Wildnis Amerikas mit der Wüstenzeit Israels; vgl. Schieder (2014b) 163.

SBB 79 / p. 107 / 4.1.2021

sche Impulse frei[116]. Ihre Relevanz im Judentum wie im Christentum liegt zentral darin, dass sie die Solidarität Gottes mit den Unterdrückten vor Augen stellt und aufzeigt, dass der jüdische und der christliche Glaube eine unverzichtbare politische und soziale Dimension haben. Sie ist ein Protest gegen Gesellschaftsstrukturen, die Menschen ihrer Freiheit und Menschenwürde berauben, und bleibt eine treibende Kraft für die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit und für das Engagement dafür[117].

Die Exodusgeschichte wurde in verschiedenen Situationen der Unterdrückung und der Sehnsucht nach Freiheit von Menschen in ihrem Kampf gegen despotische Regime als Hoffnungs- und Ermutigungsgeschichte verstanden, sowohl in den Vereinigten Staaten als auch in Südafrika[118]. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung leitet aus der Exoduserzählung die Botschaft ab, dass Gott den unterdrückten Menschen in ihrem Befreiungskampf beisteht. Die Bibelauslegung »vom Exodus her« sieht als Leitlinie christlicher Existenz, sich für Gerechtigkeit und Befreiung aus Unterdrückungsverhältnissen zu engagieren. Im Aufgreifen der Exoduserzählung sehen mehrere Vertreter der modernen Befreiungstheologie die Rolle der christlichen Kirche darin, als Partner am Erlösungswerk Gottes an der Welt teilzunehmen, indem sie sich an Aktionen beteiligt, die Menschen aus der Unterdrückung befreien[119]. Auch in unserer Gesellschaft gibt es strukturelle und individuelle Gewaltstrukturen und -mechanismen, die Entsprechungen in den atl Texten haben. Da ein theologisches Verschweigen dieser Aspekte zu ihrer Tabuisierung

---

116 Vgl. Assmann (2019) 12.

117 Vgl. die Begründung der Sozialgesetze mit der Exoduserfahrung: Dtn 5,14f; vgl. Ex 22,20; 23,9; Lev 19,34; vgl. Albertz (2012) 7; Hallo (2008) 22; Dressler (2007) 70f.

118 Vgl. zahlreiche im Amerika des 18./19. Jh.s entstandene Gospels. Der Baptistenpfarrer Martin Luther King wurde in seinem Eintreten gegen die Segregation zentral durch die Exoduserzählung inspiriert. Für Südafrikanische Stämme war sie eine Ermutigungsgeschichte im Kampf gegen das Apartheid-Regime; vgl. King (1968) 101–105; Böttrich (2019) 69; Coomber (2019) 50–55.

119 Die Bibelauslegung sieht die Texte aus der Perspektive der Solidarisierung mit dem unterdrückten Volk; vgl. Croatto (1989); Kern (2013); Mesters (1983); Sölle (1986) 67–77; Silber (2019) 56f; s. u. Kap. 5.2.4. Allerdings betont die Exoduserzählung das alleinige Rettungshandeln Gottes; vgl. Childs (1996) 129f.

SBB 79 / p. 108 / 4.1.2021

führt und nicht zur notwendigen Behebung leidvoller Zustände beiträgt, ist die Auseinandersetzung mit den Texten von bleibender Aktualität und Relevanz. Dies ist besonders dann gefordert, wenn es darum geht, mythologisch-religiöse Überhöhungen und Konflikte, z. B. den Kampf gegen religiös dämonisierte Feindmächte, zu überwinden[120].

Die gesellschaftliche Relevanz der Exodus- und Landnahmetexte ist auch darin begründet, dass diese als Bestandteil der Heiligen Schrift von Juden und Christen einen umfassenden Geltungsanspruch ausüben und die Gewaltpassagen performativ als Aufforderung zur Gewaltanwendung gegen »Ungläubige« bzw. Abweichler verstanden werden können[121]. Um einer solchen Lesart vorzubeugen und für die Gefahr zu sensibilisieren, dass die Texte für machtpolitische Zwecke usurpiert und pervertiert werden können, wie dies z. B. in der Diktatur des Nationalsozialismus der Fall war, ist eine fundierte theologische Auseinandersetzung mit ihnen notwendig[122].

Die Rede von der Landgabe durch JHWH als Lebensgrundlage des befreiten Volkes ist für das jüdische Identitätsbewusstsein konstitutiv. Damit ist auch die in den Büchern Dtn und Josua entfaltete Verbindung der besonderen Erwählung durch Gott mit der rigiden Absonderungsforderung von den Völkern, die ein implizites Gewaltpotential enthält, im Judentum gesellschaftspolitisch relevant[123]. Von israelischen Siedlern im Westjordanland wird damit die Vertreibung der Palästinenser als göttlich autorisiert legitimiert. Im Christentum förderte die Übertragung der Erwählungsvorstellung von Israel auf die Kirche nicht nur antijudaisti-

120 Z. B. die Verhinderung von Lebenschancen durch strukturelle Gewalt, Gewalt durch Mächtigere bzw. als Gruppenphänomen; vgl. Otto (2006a) 266; Baumann (2006) 81; s. o. Kap. 1.2.

121 Vgl. Assmann (2006) 48. 321f; ders. (2013) 33; Schnocks (2014) 112; s. o. Kap. 2.1.3.

122 Hier wurden zentrale Motive der Exoduserzählung gegen die Juden selbst gerichtet. So erinnert das System »Vernichtung durch Arbeit« an das Vorgehen des Pharao gegen die Israeliten; vgl. Krochmalnik (2000) 65; Albertz (2012) 47.

123 Die Gesetze im Dtn unterscheiden konsequent zwischen Israeliten und Fremden, die meist eine negative Rolle spielen; vgl. Keel (2014) 80f; Morgenstern (2014) 208. In dieser rigiden Abgrenzung liegt nach Assmann (2014, 45) die Wurzel religiöser Gewalt gegen »Ungläubige« und »Abtrünnige«; s. o. Kap. 2.1.8.

SBB 79 / p. 109 / 4.1.2021

sche Einstellungen, sondern auch Gewalt gegen Juden und Andersgläubige im Namen Gottes[124].

Die kritische Auseinandersetzung mit den Landnahmetexten kann Impulse dazu geben, gängige Mechanismen der Identitätssicherung in Kirche und Gesellschaft wahrzunehmen und kritisch zu reflektieren. Der als Gottesrede formulierte Auftrag zur Vernichtung der Fremdvölker führt die Gefahr vor Augen, dass Theologie sich in den Dienst partikulärer und territorialer oder auch religiös-abgrenzender Interessen stellt. Gegen alle Fehlformen in der Geschichte ist daher herauszustellen, dass christliche Glaubensgemeinschaft und christliche Glaubenstradition in sich solidarisch und dialogisch ist[125], was die Möglichkeit und Notwendigkeit eines Dialogs mit anderen religiösen Traditionen begründet.

Die gesellschaftliche Relevanz der Exodus- und Landnahmetexte liegt auch darin, dass sich hier noch heute wirksame soziale Exklusionsmechanismen zur Stabilisierung des Zusammenhalts der eigenen Gemeinschaft finden, z. B. der Aufbau von Feindbildern und die Ausgrenzung von Fremden. Auch in unserer Gesellschaft gibt es viele Formen eines Sicherheitsdenkens, die ein hohes Maß an Konflikten und sozialen Spannungen erzeugen und ein friedliches Zusammenleben der Menschheit ernsthaft behindern, z. B. die Entsolidarisierung zwischen Reichen und Armen oder die zum Teil vehementen Vorbehalte gegen Menschen aus einem anderen Kulturkreis. Immer wieder ist zu beobachten, dass Krieg und (vermeintliche) Katastrophensituationen bestehende Diskriminierungsstrukturen verstärken und Menschen, die einer negativ diskriminierten Gruppe angehören, in mehrfacher Weise Schaden zufügen, was bis zur Lebensbedrohung gehen kann, obwohl dies im Widerspruch zur heute gültigen Sicht aller Menschen als gleichwertige Subjekte steht[126]. Die kritische Auseinandersetzung mit den Landnahmetexten kann dazu anregen, Diskriminierungsmechanismen und Vorurteile ge-

---

124 Dies führte zu zahlreichen Judenprogromen wie zur Inquisition gegen »Ketzer«; s. u. Kap. 5.2.1.

125 Vgl. Wiedenhofer (2003) 327–329; Kügler (2004) 248.

126 Dies zeigt die Popularität fremdenfeindlicher Bewegungen und nationalistischer Parteien wie z. B. der AfD; vgl. Fischer (2013) 22; Dietrich/Link (2004) 213f; s. u. Kap. 6.1.2 u. 6.1.3.

SBB 79 / p. 110 / 4.1.2021

genüber Fremden zu hinterfragen und so dazu beitragen, das friedliche Zusammenleben innerhalb der Gemeinschaft zu fördern und einer Eskalation von Gewalt vorzubeugen.

2.2.3 Religionspädagogische Relevanz

Da in der Exoduserzählung zentrale Merkmale Gottes zur Sprache kommen, ist diese auch von großer religionspädagogischer Relevanz. Nach der Schrift »Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen« der dt. Bischofskonferenz sollen dessen Inhalte von »Bedeutung für die Persönlichkeitsentwicklung der Schülerinnen und Schüler« sein[127]. Als eine grundlegende Aufgabe wird die »Förderung religiöser Dialog- und Urteilsfähigkeit« und zentraler christlicher Haltungen, z. B. »Freiheitsliebe, Verantwortungsbereitschaft, Respekt vor anderen Menschen, Gerechtigkeit und Solidarität« sowie »Sensibilität für das Leiden anderer« gesehen[128]. Diese Themen spielen in der Exoduserzählung eine zentrale Rolle. Daher wird diese auch in den Bildungsplänen der verschiedenen Schulstufen angeführt[129].

Eine zentrale Aufgabe des Religionsunterrichts ist es, die Kinder und Jugendlichen dabei zu unterstützen, eine tragfähige Gottesbeziehung aufzubauen und Handlungsdimensionen zu eröffnen, um sie im Prozess ihrer Identitätsentwicklung zu unterstützen. Dafür bietet sich die Exoduserzählung an, die Gottvertrauen grundlegen kann, da sich hier die zentrale biblische Vorstellung des zugewandten Gottes findet, der das Leid und die Klagen der Unterdrückten wahrnimmt, sie aus ihrer Not befreit, vor den Verfolgern rettet und ihnen auch weiterhin auf ihrem Weg beisteht[130]. Da unsere Zeit durch einen zunehmenden Verlust an Hoffnung geprägt ist, suchen Kinder und Jugendliche keine billige Vertröstung, sondern eine Botschaft, die auch ihrer widersprüchlichen und

---

127 Dt. Bischofskonferenz (2005) 21.

128 Dt. Bischofskonferenz (2005) 18.

129 Vgl. exemplarisch den Bildungsplan 2016 für Baden-Württemberg für den Religionsunterricht der Primar- und der Sekundarstufe; vgl. die tabellarische Übersicht im Anhang; Kap. 8.1.

130 Vgl. Oser (2000) 48; Frank (2004) 101; s. u. Kap. 6.1.

bedrängenden Wirklichkeitserfahrung standhält. Daher besteht die religionspädagogische Aufgabe darin, ihnen die biblischen Hoffnungsgeschichten als Gesprächspartner anzubieten, und zwar bewusst unter Einbeziehung ihrer dunklen Seiten. *Die* grundlegende atl Hoffnungsgeschichte ist die Exodusgeschichte mit der Rettung Israels aus einer verzweifelten Situation durch Gott. Hier lernen die Kinder und Jugendlichen einen Gott kennen, der seine Nähe und Hilfe zusagt und sich als Befreier aus Not, Leid und Unterdrückung erweist. Dass Gott sein Volk aus Fremdbestimmung in die Freiheit führt, kann gerade Jugendliche, die in besonderer Weise vor der Aufgabe der Entwicklung der eigenen Identität stehen, zu »Unsicherheitstoleranz« angesichts unübersichtlicher Lebenswirklichkeiten ermutigen, so wie die zweifelnden Israeliten, die sich dennoch auf das Geschehen einlassen[131]. Die Erzählung regt dazu an, innere Zwänge und gesellschaftliche Unterdrückungsmechanismen wahrzunehmen und zu reflektieren, und kann zum Aufbruch daraus ermutigen.

Die religionspädagogische Relevanz der Exoduserzählung ist auch darin begründet, dass diese in mehreren eindrucksvollen Verfilmungen dargestellt wurde, z. B. in dem Monumentalfilm »Exodus. Götter und Könige«[132]. Problematisch daran ist, dass die Inszenierungen zugunsten von Anschaulichkeit, Action und Dramatik sehr frei mit der biblischen Textgrundlage umgehen, die Historizität der Plagen wie der Meerteilung suggerieren und so ein symbolisches Verständnis der biblischen Darstellung erschweren und vor allem die theologische Botschaft der Erzählung verzerren und ein fragwürdiges Gottesbild vermitteln. Da davon auszugehen ist, dass etliche Schüler*innen Verfilmungen der Exoduserzählung kennen und dadurch beeinflusst sind, ist es wichtig, um einer verzerrten Gottesvorstellung entgegenzuwirken, die biblische Erzählung als Korrektiv dagegenzusetzen und genau zu betrachten.

Allerdings stellt die Exoduserzählung für viele Religionslehrer*innen eine theologische und religionspädagogische Herausforderung dar, was neben der Wunderthematik vor allem in der ambivalenten Gottesvorstellung der Erzählung begründet ist. Diese ruft die Frage hervor, wie mit dem Gewalthandeln Gottes gegen Ägypten, insbesondere mit der kollek-

131 Vgl. Dressler (2007) 161; Weth (2003) 157; Butting (2000) 59; s. u. Kap. 6.1.2.
132 »Exodus: Gods and Kings« (USA 2014); s. u. Kap. 6.2.

SBB 79 / p. 112 / 4.1.2021

tiven Tötung der unschuldigen ägyptischen Erstgeborenen durch Gott, die die Befreiung erst in Gang setzt, oder der Vernichtung der ägyptischen Streitkräfte bei der Rettung am Meer umzugehen ist und wie sich dies mit dem Gottesbild Jesu sowie mit dem Gerechtigkeitsempfinden der Kinder zusammenbringen lässt. Diese Problematik führt dazu, dass diese Aspekte der Erzählung im Religionsunterricht meist weitgehend ausgeklammert werden und der Fokus auf die Rettung der Israeliten gelegt wird[133]. Da die Gewalt Gottes gegen Ägypten aber im Kontext der Erzählung eine ausschlaggebende Rolle spielt, darf sie nicht ausgeblendet werden. Vielmehr ist es notwendig, sich mit den Gewaltpassagen exegetisch, theologisch und religionspädagogisch fundiert auseinanderzusetzen und kritisch dazu Stellung zu nehmen. Dies ist umso mehr geboten, als die Schüler in ihrer Lebenswelt ebenfalls mit vielfältigen Gewalterfahrungen konfrontiert werden. Die Rede vom Gewalthandeln Gottes gegen Gewalttäter kann eine kritische Diskussion über die Rechtfertigung des Einsatzes von Gewalt anregen, in die die Schüler*innen ihre eigenen Lebenserfahrungen und ihre Strategien zum Umgang mit Gewalt einbringen können.

Auch die Behandlung der Landnahmetexte legt sich aus theologisch-religionspädagogischen Gründen nahe. Wenn der Erzählbogen von der unterdrückten, lebensbedrohten Existenz in Ägypten zur Ankunft in der neuen Heimat, die ein neues Leben ermöglicht, geschlagen wird, kann die Botschaft vermittelt werden, dass Gott für sein Volk da ist, Leid und Unterdrückung wahrnimmt und neue Lebensmöglichkeiten schenkt[134]. Andererseits gehören die Anweisungen über den Eroberungskrieg Israels beim Einzug in das verheißene Land in den Büchern Dtn und Josua zu den erschreckendsten und aus theologisch-religionspädagogischer Sicht problematischsten Texten des AT, da Gott hier in unmittelbarer Verbindung mit kriegerischer Gewalt geschildert wird. Angesichts der verhängnisvollen Wirkungsgeschichte der Texte ist es wichtig, der Gefahr eines biblizistisch-fundamentalistischen Heranziehens der Texte vorzubeugen. Dies erfordert, sich um eine exegetisch fundierte Lektüre der Texte zu bemühen und den Schüler*innen die Notwendigkeit einer verantworteten kritischen Auseinandersetzung mit diesen einsichtig werden zu las-

133 Vgl. Fricke (2005) 25f; Kalloch (2001) 264–266; s. u. Kap. 6.2.

134 Vgl. Kalloch (2001) 267; s. u. Kap. 6.1.3.

SBB 79 / p. 113 / 4.1.2021

sen. Es geht darum, die Einsicht zu fördern, dass biblische Texte immer aus einem bestimmten Kontext heraus und mit einem bestimmten Anliegen formuliert sind und daher nicht ohne weiteres auf die Gegenwart übertragen werden können. Eine kritische und kontroverse Auseinandersetzung mit den Texten kann den Schüler*innen somit Impulse zu einem reflektierten Umgang mit der eigenen religiösen Tradition geben und sie ermutigen, sich – gegenläufig zum vordergründigen Verständnis der Texte – für Empathie und Toleranz einzusetzen[135].

Bei Jugendlichen, die der traditionellen Rede von Gott aufgrund der Diskrepanz zu ihren eigenen ambivalenten Erfahrungen mit Desinteresse bzw. Ablehnung begegnen, kann die Rede vom gewalttätigen Vorgehen Gottes als Provokation sowohl Irritation als auch Faszination hervorrufen und sie zur Beschäftigung mit den atl Texten motivieren. Durch die sperrigen Texte werden die Schüler*innen angeregt, die eigenen Gottesvorstellungen kritisch zu hinterfragen und eine komplexere und tragfähigere Gottesvorstellung zu entwickeln, die auch dunkle oder rätselhafte Seiten Gottes integriert.

Da für Jugendliche das Streben nach Autonomie und nach Identitätssicherung durch die Beheimatung in der Gruppe kennzeichnend ist und dies häufig mit einer manchmal rigorosen Abgrenzung gegenüber anderen Menschen oder Gruppen verbunden ist, stellt sich für den Religionsunterricht die Aufgabe, eine sensible Wahrnehmung der Mechanismen von Abgrenzung und Diffamierung anderer zu fördern und die Schüler*innen anzuregen, diese zu hinterfragen. Die drastisch formulierten Vernichtungsaussagen der Landnahmetexte können aufgrund ihrer Provokation zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Abgrenzungsmechanismen und Feindbildern anregen. Eine fundierte kritische Beschäftigung mit der Exklusivitätsforderung der Texte kann für die Gefahr der Verabsolutierung des eigenen Selbstverständnisses im Dienst der Identitätssicherung, die Dialogunfähigkeit bedingt, sensibilisieren und sie dazu ermutigen, Fremdheitserfahrungen auszuhalten[136]. Schließlich kann die Auseinandersetzung mit den Texten die Schüler*innen dazu anregen, sich eigene Empfindungen von Hass und Aggression sowie

135 Vgl. Michel (2014) 50.

136 Vgl. Wiedenhofer (2003) 319.327; s. u. Kap. 6.1.3.

SBB 79 / p. 114 / 4.1.2021

eigene Gewaltverstrickungen bewusst zu machen, um so tatsächlich ausgeübter Gewalt entgegenzuwirken. Ziel ist es, sich mit der Legitimation des Einsatzes von Gewalt auseinanderzusetzen und Gegenmodelle dazu zu entwickeln.

3 Gewalttätiges Handeln Gottes in der Exoduserzählung

Da die Exoduserzählung die »Gründungsgeschichte« und das Urbekenntnis des Glaubens Israels ist, das die Grundlagen seines Gottesverhältnisses legt[1], wird sie in verschiedenen Epochen der Geschichte Israels zur Bewältigung der jeweiligen Situation aufgegriffen und aktualisiert. Hier werden zunächst überblicksmäßig plausible Entstehungskontexte der Erzählung diskutiert und diese danach auf der synchronen Ebene im aktuellen literarischen Erzählzusammenhang unter literarischen und theologischen Gesichtspunkten betrachtet[2].

3.1 Historische Einordnung

3.1.1 Biblische Darstellung und historische Anhaltspunkte (erzählte Zeit)

Die am Anfang genannte Beteiligung der Israeliten am Bau der Ramsesstadt[3] sowie die Charakterisierung des Pharao verweisen auf Ramses II. aus der 19. Dynastie, der von 1279 bis 1213 v. C. regierte. Unter ihm erreichte das ägyptische Herrschaftsgebiet den Höhepunkt seiner außen- und innenpolitischen Konsolidierung, was mit einem hohen Druck auf die syrisch-palästinischen Provinzen und mit Massendeportationen syrischer Kriegsgefangener verbunden war. Dies könnte darauf deuten, dass die Exoduserzählung Verhältnisse der Ramessidenzeit im 13. Jh. spiegelt, zumal in dieser Zeit zahlreiche Kriegsgefangene aus Kanaan in Ägypten

---

1 JHWHs erwählendes und errettendes Handeln konstituiert Israel; vgl. Ex 20,2f/Dtn 5,6f; Dtn 26,5–9; 7,6–8; vgl. Jacob (1997) 392; Schmidt (1996a) 56; Albertz (2012) 11.14; Knauf (2008) 22.

2 Aufgrund der Fülle an Literatur zum Exodusbuch erhebt dieses Kapitel keinen Anspruch auf exegetische Vollständigkeit; vielmehr geht es darum, unter dem Fokus »gewalttätiges Handeln Gottes« relevante Aspekte herauszustellen.

3 Ex 1,11; 12,37.

SBB 79 / p. 116 / 4.1.2021

waren[4]. Im Widerspruch dazu wird der Exodus in den Königebüchern 480 Jahre vor dem Tempelbau, d. h. um 1440 v. Chr. datiert, in die Regierungszeit von Pharao Thutmosis III. (1479–1425). Die widersprüchlichen Angaben zeigen, dass die Erzählung nicht historisch zu verstehen ist, sondern Ramses II., der in besonderer Weise mit göttlichem Anspruch auftrat, aus späterer Sicht zum Prototyp eines Pharao par excellence werden konnte[5]. Den fiktionalen Charakter der Erzählung bestätigen die unterschiedlichen Auszugsrouten und die anachronistische Bezeichnung »Land der Philister«, da die Seevölkergruppe der Philister erst Ende des 2. Jt. in den Küstengebieten Palästinas sesshaft wurde[6]. Zudem finden sich in ägyptischen Quellen des 13.–12. Jh.s im Widerspruch zur atl Darstellung weder Hinweise auf die Plagen und ein Kindersterben noch auf eine Massenflucht oder die Vertreibung ausländischer Zwangsarbeiter oder auf die Vernichtung der ägyptischen Streitmacht; es gibt auch keine archäologischen Belege aus dem 2. Jt. für einen langen Aufenthalt einer großen Gruppe von Personen auf der Sinaihalbinsel[7].

Dies legt nahe, dass in die Exoduserzählung verschiedene historische Erfahrungen verdichtet eingeflossen sind[8]. Die Darstellung verarbeitet wahrscheinlich reale Verhältnisse aus dem Ägypten der Pharaonen, allerdings gebrochen durch einen großen zeitlichen Abstand von mehreren Jahrhunderten. Einzelne Erzählzüge decken sich mit ägyptischen Aufzeichnungen des 2. Jt.s v. Chr. über Wanderbewegungen von Asiaten nach und aus Ägypten im Nildelta und über die Anwesenheit von Semiten aus Syrien-Palästina, die als Wirtschaftsflüchtlinge oder Kriegs-

4 Vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 75f; Albertz (2012) 31–33.

5 Vgl. 1Kön 6,1. Ramses II., der sich als Gott darstellen ließ, erhob den Anspruch, Heilsmittler für seine Untertanen und benachbarte Völker zu sein; vgl. Assmann (2000); Zenger (1978) 87–92.

6 Vgl. Ex 13,17f; vgl. 14,2. Der Weg durchs Philisterland ist die gebräuchliche »via maris«; vgl. Fischer/Markl (2009) 152; Plaut (2008) 145.

7 Die im AT genannten 600.000 Personen (Ex 12,37; Num 11,21) sind für damalige Verhältnisse völlig ausgeschlossen. Die Oase Kadesch war im 2. Jt. nicht besiedelt; gegen Num 13,25; 20,1; Dtn 1,46f; vgl. Frevel (2012) 717f; Finkelstein/Silberman (2006) 70–77; Fischer (2013) 105.

8 Vgl. Utzschneider (1996) 90. Donner (2000, 108) spricht vom »Triumph der Wirkungsgeschichte über die Geschichte«.

gefangene in das Nildelta-Gebiet kamen[9]. In ägyptischen Quellen des 14.–12. Jh.s ist die Rede von »ʿapiru«, fremdstämmigen Arbeitskräften unterschiedlicher Herkunft, die zu Arbeitsdiensten für die Bauprojekte der Herrscher herangezogen wurden. Die »Israeliten« in Ägypten sind so transparent auf Kriegsefangene oder sozial niedrig stehende, aus unterschiedlichen Ethnien zusammengesetzte Menschen aus dem westasiatischen Raum[10]. Die Versklavung von Fremden und ihr Heranziehen zu Frondiensten für den Bau von Straßen, Tempeln oder anderen Staatsgebäuden war im Ägypten des 2. Jt.s üblich, wobei ausländische Zwangsarbeiter nicht als Individuen und eigene Persönlichkeit galten[11].

Historischer Anhaltspunkt der Exodustradition könnte die gelungene Flucht kleiner Gruppen sozial deklassierter Menschen im ausgehenden 2. Jt. sein, die teilweise den semitischen Hapiru oder den Schasu-Nomaden entstammten und ursprünglich aus Syrien-Palästina eingewandert oder als Kriegsgefangene nach Ägypten verschleppt worden waren. Da die Siegesstele des Pharao Merenptah aus dem Jahr 1208 seinen Sieg über einen Stamm »Israel« auf dem Gebirge Efraim dokumentiert[12], liegt nahe, dass in diesem Zusammenhang Kriegsgefangene nach Ägypten deportiert und zum staatlichen Arbeitsdienst herangezogen wurden. Möglicherweise gelang einer Gruppe von Nachkommen der unter ihm bzw. bereits unter früheren Pharaonen nach Ägypten deportierten Kriegsgefangenen die Flucht, und diese verstanden das wider alle Erwartung gelungene Entkommen vor den mächtigen ägyptischen Verfolgern,

---

9 Die ägyptische Literatur belegt Vorschriften über Nomadengruppen, die wegen einer Hungersnot in Palästina durch die Sinaihalbinsel nach Ägypten kamen, die strenge Aufsicht Ägyptens über Arbeiter aus dem Osten und die Entsendung militärischer Suchtrupps, um entflohene Sklaven zu verfolgen, aber keinen Aufenthalt von Israeliten; vgl. Donner (2000) 99; Frevel (2012) 718f.

10 Vgl. Ex 12,38. Hapiru/ʿApiru ist ein soziologischer, kein ethnologischer Begriff, der im 2. Jt. im Vorderen Orient begegnet,. Der analoge Konsonantenbestand legt eine Verbindung zu den »Hebräern« (*ʾibrim*) nahe; vgl. Ex 1,15f.19; 2,6f.11.13; vgl. Albertz (1992) 75f; Jericke (2008) 18.

11 Ihre Besitzer hatten das Recht, Sklaven wie leblose Objekte zu behandeln; vgl. Neher (1965ff) 73f; vgl. Plaut (2008) 35.40.

12 In der Stele Merenptahs (1213–1204 v. Chr.), die seinen Sieg über die »Seevölker« dokumentierte, heißt es: »Israel liegt brach und hat keinen Samen«: zit. n. Frevel (2012) 716; vgl. Knauf (2008) 9.

SBB 79 / p. 118 / 4.1.2021

evtl. bei einem Wasserhindernis, als rettendes Eingreifen Gottes[13]. Das Meerwunder könnte sich auf den Sirbonischen See nahe der Mittelmeerküste östlich des Nildeltas beziehen, da nach antiken Schriftstellern in diesem flachen, tückischen Gewässer ganze Armeen versanken[14].

Die Flüchtlinge aus Ägypten trafen wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 12. Jh. in Kanaan ein und brachten das Urbekenntnis mit, dass ihr Gott JHWH sie hinausgeführt habe. Nach ihrer Integration in den späteren Stammesverband Israel könnte die Tradition einer kleinen Minderheit von den Stämmen rezipiert und überliefert worden sein, sodass die Exodustradition zur Gründungsgeschichte des späteren Volks Israels wurde. Dafür sprechen die zentrale Bedeutung der Exodustradition, die traditionsgeschichtliche Verbindung JHWHs mit dem Sinai und die Vermittlung des JHWH-Glaubens an Israel[15]. Eine Verbindung des JHWH-Glaubens zum Exodus könnte es über die Schasu-Gruppen von Edom/Seir geben, da dort eine mit JHWH eng verbundene Schasu-Gruppe belegt ist[16].

Die Exoduserzählung könnte auch die Erinnerung an den Aufstieg und die Vertreibung der aus Kanaan eingewanderten semitischen Hyksos aufgegriffen haben, die als Fremdherrscher Ägypten von ca. 1730–1580 regierten und im ausgehenden 16. Jh. aus Ägypten vertrieben wurden[17]. Weniger plausibel ist, trotz deutlicher Entsprechungen zur Mose-

---

13 Plausibel ist, dass die Flucht sich Anfang des 12. Jh.s abspielte und vom Ostdelta und über die militärisch gut gesicherte Ostgrenze Ägyptens und sumpfiges Gelände führte; vgl. Zenger (1978) 97; Donner (2000) 103–106; Albertz (2012) 27–35.50; ders. (1992) 73–76; Frevel (2012) 718.

14 Nach Diodor verlor der Perserkönig Artaxrxes III. bei seinem zweiten Feldzug 343 v. Chr. am sirbonischen See einen Teil seiner Armee (Diodor XVI.46.5), ebenso Antigonos Monophtalmos um 305 v. Chr. (Diodor XX.73.4); vgl. Assmann (2015) 186 u. Anm. 10, S. 424f.

15 Vgl. Knauf (2008) 23; Frevel (2012) 716.

16 In Inschriften Ramses' II. (1279–1213) in Amara-West und in Tempelanlagen Amenophis' III. (1388–1351) werden neben anderen asugruppen *Š'sw* aus *Yhw* genannt; vgl. den midianitschen Priester als Schwiegervater des Mose: Ex 2,15–22; vgl. Görg (1992) 260–266; Frevel (2012) 718f.

17 Die Hyksos, die Pharaonen der 15. Dynastie (ca. 1670–1570), wurden unter Pharao Ahmose vertrieben. Diese Erfahrung könnte bei der Zunahme der ägyptischen Kontrolle im Verlauf der Spätbronzezeit tradiert worden sein; vgl. Plaut (2008) 14.84; Finkelstein/Silberman (2006) 67–70.

SBB 79 / p. 119 / 4.1.2021

geschichte des Josephus, die Identifizierung Moses mit einem Kanzler Bija/Beya aus Syrien, der im 12. Jh. zeitweise die Macht innehatte und nach einem Usurpationsversuch schließlich aus Ägypten vertrieben wurde. Nach Josephus stieg der junge Mose zum General auf, musste aber vor der ägyptischen Oberschicht nach Midian fliehen[18]. Im späten 13. Jh. gibt es im ganzen östlichen Mittelmeerraum größere Völkerwanderungen, so dass sich in den Epen verschiedener Völker heldenhafte Erinnerungen daran finden, jedoch ohne die Verbindung zu einer Rettung aus einer Unterdrückungssituation[19].

Den Anstoß zur Entstehung der Exodustradition könnte der Zusammenbruch der vom 15. Jh. bis Ende des 12. Jh.s dauernden ägyptischen Herrschaft in Kanaan egeben haben, der als durch Gott gewirkte wundersame Befreiung und »Exodus« aus der ägyptischen Herrschaft gedeutet werden konnte[20]. Auch spätere Emanzipationsbewegungen von ägyptischen Machtansprüchen konnten als Befreiung aus Ägypten gedeutet werden. Mehrere Brüche und Spannungen innerhalb der Erzählung zeigen, dass hier vielfältige Erfahrungen aus verschiedenen historischen Entstehungskontexten aufgenommen wurden[21].

3.1.2 Historische Entstehungskontexte (Erzählzeit)

Aufgrund von linguistischen Besonderheiten und Widersprüchen in der Exoduserzählung geht die bibelwissenschaftliche Forschung von einer komplexen Entstehungsgeschichte aus.

---

18 Bija hatte unter Königin Tausret und ihrem Sohn Siptah großen Einfluss; sein Usurpationsversuch nach deren Tod führte zum Bürgerkrieg; schließlich wurde er von Pharao Sethnacht (1186–1184) vertrieben; vgl. Knauf (1988) 98f.136–139; vgl. Utzschneider (1996) 85–87.

19 Vgl. Hallo (2008) 21.

20 Die Exodustradition ist wahrscheinlich bei den im Bergland lebenden Menschen, zu denen auch Wirtschaftsflüchtlinge aus den kanaanäischen Stadtstaaten gehörten, die 'Apiru genannt wurden, und die sich im Lauf der Zeit zu Stämmen zusammenschlossen, entstanden; vgl. Albertz (2012) 33; Knauf (2008) 23f; Berlejung (2006a) 92–94; s. u. Kap. 4.1.

21 Vgl. Utzschneider (1996) 87.

SBB 79 / p. 120 / 4.1.2021

Hier finden sich verschiedene Kompositions- bzw. Redaktionsschichten, die spezifische Stationen der Geschichte Israels spiegeln und durch die jeweiligen Interessen der Verfasser zur Zeit der Abfassung beeinflusst sind. Allerdings werden die literarische Quellenscheidung und die zeitliche Datierung der verschiedenen Redaktionsschichten in der Forschung kontrovers diskutiert. Während ältere Modelle eine Entstehung der ursprünglichen Erzählung in der frühen Königszeit annehmen[22], geht die Tendenz zunehmend zu einer späteren Datierung und zur Betonung der nachexilischen Endredaktion[23]. Plausibel ist, von mehreren ursprünglich selbstständigen Erzähleinheiten auszugehen, die im Lauf der Zeit weitere Fortschreibungen erfuhren und später redaktionell miteinander verbunden wurden[24]. Der ägyptische Name des Mose legt nahe, dass dieser von Anfang an mit der Exodusüberlieferung verbunden war, aber seine biblische »Biographie« mehrere Wachstumsperioden durchlief. Da die Rekonstruktion früherer Literaturwerke schwierig und in der Forschung umstritten ist, bleiben alle literarischen Zuordnungen hypothetisch. Es geht darum, die Aussageabsicht der jeweiligen Werke zu rekonstruieren[25].

Einzelne Züge der Erzählung greifen traditionelle altorientalische Motive und märchenhafte Stoffe der altorientalischen Literatur des 2.–1. Jt.s auf. Die Plagenerzählung könnte eine in Juda bekannte ägyptische Katastrophenliste aus ca. 2000 v. Chr. aufgreifen, die die Befürchtung des Zusammenbruchs der Ordnung in Ägypten spiegelt[26]. Plausibel

---

22 Vgl. Zenger (1978) 22f; Westermann (1976) 29f: schriftliche Formulierung der Erzählung vom sog. Jahwisten unter David bzw. Salomo; dies ist inzwischen widerlegt. Vgl. Albertz (2012) 19–26: »Gründung« des Nordreichs unter Jerobeam I.; s. u.

23 Vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 41–45; Otto (2000b) 43–83; Knauf (2000b) 73–84: Gegenentwurf gegen die assyrische Ideologie; Finkelstein/Silberman (2006) 79–82: antiägyptische Erzählung gegen Pharao Necho; vgl. Kellenberger (2006) 72–81.

24 Vgl. Kratz (2000) 301–304: Exodus-Landnahmeerzählung von Moses Geburt bis Abschluss der Landnahme im Josuabuch. Weitere Modelle vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 35–38. Gegen Fischer (2011a) 128–137: Ex 1 – 15 als einheitliche literarische Erzählung der Exilszeit.

25 Vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 42.

26 Der Text »Warnungen des Ipuwer« aus der Ersten Zwischenzeit (ca. 2100) beschreibt die in Ägypten herrschende Anarchie und mehrere ökologische Kata-

SBB 79 / p. 121 / 4.1.2021

ist auch ein Einfluss der akkadischen Omen-Literatur, da sich hier klischeeartige Beschreibungen von Naturkatastrophen finden[27]. Zum zentralen Motiv der Unvergleichlichkeit JHWHs finden sich altorientalische Parallelen, die bis ins 3. Jt. zurückgehen[28]. Für die Darstellung des Untergangs der ägyptischen Armee im »Schilfmeer« könnte die in mehreren oberägyptischen Denkmälern dargestellte Schlacht Ramses II. gegen die Hethiter bei Kadesch im Jahr 1274, die deren Untergang im Orontes zeigt, als Modell gedient haben[29].

Neuassyrische Zeit und Zeit der ägyptischen Hegemonie

Hinter der Schilderung des Frondienstes in Ägypten stehen Unterdrückungserfahrungen in der israelitischen Königszeit. Wenig plausibel ist der von Albertz vorgeschlagene Bezug zum Befreiungskampf der Nordstämme gegen den Frondienst unter Salomos Sohn Rehabeam als Gründungserzählung des Nordreichs im frühen 9. Jh., da die atl Darstellung in der neueren Forschung als literarische Fiktion gilt. Auch literarische und intertextuelle Beobachtungen deuten auf eine spätere Entstehungszeit[30]. Literaturgeschichtlich könnte die Formierung der Mose-Exodus-Erzählung durch die Gerichtsankündigung der im 8. Jh. im Nordreich auftretenden Propheten Amos und Hosea beeinflusst sein, da diese das Exodusmotiv mit Ägypten als Chiffre für die unterdrückende assyrische Großmacht aufgreifen und den Exodus als Grundlage der Gottesbeziehung Israels betonen, wogegen dieses Motiv beim zeitgleich auftretenden

strophen, u. a. die Veränderung des Nilwassers zu »Blut«, das Steigen der Todesrate und den Zusammenbruch von Ruhe und Ordnung; vgl. ANET (1969) 441; vgl. Dozeman (2009) 216; Plaut (2008) 94.105; Fischer/Markl (2009) 138.

27 Vgl. Hallo (2008) 22f.

28 Vgl. z. B. einen sumerischen Selbsthymnus der Inanna: TUAT II 646–648. Auch in der ägyptischen Literatur finden sich Parallelen; vgl. Kellenberger (2006) 118.

29 Vgl. Utzschneider (1996) 90; Assmann (2015) 186–189; s. u. Kap. 5.3.3.

30 Albertz (2012, 112f) verweist auf Parallelen zwischen Mose und Jerobeam. Diese Erzählung sei in der spät- und nachexilischen Zeit mehrfach erweitert worden; vgl. ebd. 48–73; dagegen u. a. Schmid (2008) 74; Bieberstein (2007) 214; Utzschneider/Oswald (2013) 42; s. u.

SBB 79 / p. 122 / 4.1.2021

Südreichspropheten Jesaja fehlt[31]. Plausibel ist, dass das Exodus-Credo Mitte des 8. Jh.s unter König Jerobeam II., der das Königreich konsolidierte und die ägyptische Oberherrschaft abschüttelte, in den Staatskult des Nordreichs einging, da es bis zum 7. Jh. im Nordreich eine größere Rolle spielte als im Südreich[32]. Die Verankerung in verschiedenen Überlieferungsbereichen deutet aber auf ältere mündliche Traditionen[33].

Die Darstellung der Ursprünge Israels und der Stiftung seines Gottesverhältnisses außerhalb des Landes legt nahe, dass der Grundbestand der Mose-Exodus-Landnahme-Erzählung, der von der Unterdrückung der Israeliten und der Rettung und Berufung des Mose über die Flucht aus Ägypten bis zum Beginn der Landnahme reichte, den Untergang des Nordreichs literarisch verarbeitete und später im Südreich Juda rezipiert wurde[34]. Die deutlichen Analogien zur atl Erzählung von der neuassyrischen Belagerung Jerusalems (702–701) deuten darauf, dass die Befreiungserfahrung der Verschonung trotz der starken militärischen Übermacht der Assyrer die Grundlage der älteren Exoduserzählung bilden könnte[35]. Die zentralen Wörter der Meerwundererzählung, »nicht fürchten, ruhig sein, glauben«, verweisen auf die Wirkungsgeschichte des Propheten Jesaja, der zur Zeit der assyrischen Bedrohung im ausgehenden

---

31 Hos 9,3; 11,1–6; 8,11–13; 12,8–14; Am 2,10. Hosea und Amos aktualisierten die Exodustradition und gründen darauf die Hoffnung auf Rettung; vgl. Schmitz (2013) 129; Assmann (2015) 89f.

32 Jerobeam II. befreite nach dem Putsch seines Vaters Jehu gegen die Omriden, die unter ägyptischer »Oberaufsicht« herrschten, Israel von der ägyptischen Oberherrschaft; vgl. Knauf (2008) 24.26.

33 Vgl. Dtn 5,6 / Ex 20,2; Dtn 26,5–9; vgl. Zenger (1994a) 330–341; Schmid (2008) 89f.

34 Die vorpriesterliche Plagenerzählung wurde später eingefügt; vgl. Gertz (2006a) 282–284; vgl. Schmidt (2008) 88f: Landnahme (Jos 6 und Jos 9) als natürliches Ziel des Erzählverlaufs. Nach dem Untergang des Nordreichs kam die Überlieferung durch Flüchtlinge nach Juda und wurde dort durch Texteinträge judäisch reinterpretiert; vgl. Schmid (2008) 74; Israel/Finkelstein (2008) 82f.

35 Vgl. Schlagen JHWHs der Erstgeburt bzw. des assyrischen Heers: Gott Ex 12,29 / 2 Kön 19,35; abschätzige Frage des Pharao bzw. des assyrischen Heerführers: Ex 5,2 / 2 Kön 18,35; Ziel der Erkenntnis JHWHs als alleinigem Gott: Ex 8,6; 9,14 / 2 Kön 19,19; Ex 3,19; 7,3f / 2 Kön 19,27f; vgl. Utzschneider (1996) 114–116; ders./Oswald (2013) 44f; Köhlmoos (2011) 177.

SBB 79 / p. 123 / 4.1.2021

8. Jh. die Judäer zum Vertrauen auf JHWH aufforderte[36]. In der älteren Version der aus zwei Fassungen zusammengesetzten Erzählung finden sich im Kämpfen JHWHs enge Bezüge zur Kriegspropaganda der Neuassyrer[37]. Das Motiv der Gotteserkenntnis als Ziel der Vernichtung der Feinde durch den Nationalgott findet sich auch in neuassyrischen Heilsorakeln an Asarhaddon[38].

Der Grundbestand der Plagenerzählung greift Fluchtformeln neuassyrischer Vasallenverträge auf[39]. Die als politisch wirkungslos dargestellten ägyptischen Zauberer spiegeln die Erfahrung, dass die politische Mantik im neuassyrischen Reich eine große Rolle spielte[40]. Die Geburtsgeschichte des Mose hat deutliche Entsprechungen zur Geburtslegende Sargons von Akkade, die im späten 8. Jh. von Sargon II. (722–705 v. C.), der sich die Eroberung des Nordreichs Israel zuschrieb, zur Legitimation seiner Herrschaft aufgegriffen wurde[41]. Die Darstellung des Frondienstes der Israeliten ist analog zur Situation unter König Manasse (698–642), da hier Judäer als Arbeitskräfte zu Großbauprojekten der neuassyrischen Könige herangezogen wurden, u. a. zum Bau eines »Vorratshauses« in Ninive. Dies deutet darauf, dass die Grundform der Exoduserzählung als theologische Reflexion der durch den Vasallenstatus bedingten assyrischen Unterdrückung entstand, zumal die hebräischen

---

36 Vgl. Jes 7,4.9; Jes 30,15. Ex 14,31 mit dem zentralen Stichwort »glauben« wird aber i. d. R. später datiert; vgl. Michel (2008) 4 (WiBiLex: 17. 4. 2015); vgl. Dietrich/Link (2004) 162.

37 Die ältere Fassung diente wahrscheinlich der Priesterschrift als Quelle und wurde später von der Hexateuchredaktion in diese eingefügt; vgl. Otto (2007b) 19; ders. (2003) 1089–1102.

38 SAA IX/3, coll II,21–25; col. IV,14–21: Parpola (1997) 24.27; vgl. Kellenberger (2006) 113; s. u. Kap. 3.2.

39 Zum älteren Plagenzyklus gehören: I. Blut und Frösche; II. Ungeziefer und Viehpest; III. Hagel und Heuschrecken; Tötung der Erstgeburt. In assyrischen Vasallenverträgen werden ähnliche Plagen als göttliche Strafen angekündigt, z. B. Krankheiten, Hagel, Heuschrecken; vgl. Dtn 28,15–69; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 194.202; Römer (2010) 159.169; s. u. Kap. 4.2.

40 Vgl. Spieckermann (1982) 229–231; Utzschneider (1996) 106f.

41 Ex 2,1–10. Die Sargon-Legende bezieht sich ursprünglich auf den großen König Sargon I. (2350–2294); vgl. Bieberstein (2007) 212f; Schmitz (2013) 130; Otto (2007b) 21; s. u. Kap. 3.2.

SBB 79 / p. 124 / 4.1.2021

Wörter für »Aufseher« und »Vorratsstädte« assyrische Lehnwörter aus dem 7. Jh. sind[42].

Dies legt nahe, dass die ältere Mose-Exodus-Erzählung mit dem Spannungsbogen von der Unterdrückung über die Tötung der Erstgeburt und den Auszug der Israeliten bis zum Meerwunder erstmals im 7. Jh. verschriftlicht wurde, vom Umgang mit der Vasallensituation handelte und diese in eine vergangene Zeit und nach Ägypten verlegte. Sie könnte eine Reaktion auf den allmählichen Niedergang der mit starkem militärischem und religiösem Druck verbundenen assyrischen Macht sein[43]. Das Befreiungshandeln Gottes im Exodus begründet die wichtigsten Sozialgebote im dtn Gesetz, das ins 7. Jh. datiert; auch die damit begründete Feier des Pessach ist erstmals im Buch Dtn gegen Ende des 7. Jh.s belegt[44]. Auch archäologische Befunde deuten auf diese Entstehungszeit, da der hier genannte Ort Pitom im 7.–6. Jh. eine bekannte »Vorratsstadt« war[45] und die drei-Mann-Besetzung der ägyptischen Streitwagen die Verhältnisse in Syrien-Palästina zur Zeit der Assyrer spiegelt[46].

Im ausgehenden 7. Jh. bzw. frühen 6. Jh. v. Chr. fand wahrscheinlich eine Fortschreibung der Mose-Exodus-Erzählung statt, die die Unter-

---

42 Vgl. das Prisma Asarhaddon (Nin A V 40–55.73–76.82; VI 1) von 673. Die Bezeichnung שטר: »Aufseher« (Ex 5,14.15) ist vom akkadischen Verb *šaṭaru:* »aufschreiben« abgeleitet; עָרֵי מִסְכְּנוֹת: »Vorratsstädte« (Ex 1,11) vom assyrischen Nomen »*maškanu*«: »Vorratsplatz«; vgl. Bieberstein (2007) 212f; Schmitz (2013) 129f; Utzschneider/Oswald (2013) 75.

43 Die Problemkonstellationen der Exoduserzählung provozierten im 7. Jh. die Suche nach Lösungen; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 36–39. Zur älteren Fassung rechnen sie: Ex 1* – 2*; 4*; 5*; 7–11*;12*; 13–14*; vgl. ebd. 41f: Überblick über relevante Hypothesen; vgl. Otto (2007b) 21; ders. (2002) 1534–1538; Albertz (2012) 112–114; Schmid (2008) 73–76; Schmitz (2013) 129.

44 Dtn Gesetz: Dtn 12,1–26,19. Dieses bündelt grundlegende soziale Forderungen, die durch die Erinnerung an die eigene Unterdrückung legitimiert werden. Pessach: Dtn 16,1–8. Das DtrG verlagert die Pessachfeier an den Tempel und verbindet es mit dem Mazzenfest; vgl. Albertz (2012) 212; Utzschneider/Oswald (2013) 282f; Frank (2004) 68f.

45 Ex 1,11. Pitom wurde ab dem 7. Jh. ausgebaut und war im 6. Jh. weithin bekannt; es könnte somit auch in die Exilszeit weisen. Alle wichtigen Orte der Wüstenwanderung waren im 7. Jh. bewohnt, z. B. Kadesch-Barnea, Ezjon-Geber; vgl. Finkelstein/Silberman (2006) 78–82; Albertz (2012) 28f.

46 Ex 14,7: עַל־כָּלּוֹ וְשָׁלִשִׁם. Dagegen fuhren die leichteren ägyptischen Streitwagen nur mit zwei Mann; vgl. Albertz (2012) 240.

drückungserfahrungen Judas mit Ägypten zu dieser Zeit spiegelt. Ägypten, das seit der zweiten Hälfte des 7. Jh.s unter den Pharaonen Psammetisch I. (664–610) und seinem Sohn Necho II. (610–595), eine letzte Blütezeit als imperiale Macht erlebte, füllte nach dem Niedergang des assyrischen Reichs das politische Vakuum, indem es ehemalige assyrische Gebiete besetzte und dort eine dauerhafte ägyptische Herrschaft einrichtete[47]. Da auch der judäische König Jošija den assyrischen Zusammenbruch nutzte, um seine Unabhängigkeit zu festigen und alle Israeliten unter seiner Herrschaft zu einen, was im direkten Konflikt mit den Expansionsbestrebungen des mächtigen Ägypten stand, könnte die Exoduserzählung auch den wachsenden Konflikt zwischen Jošija und Pharao Necho spiegeln. Andererseits könnte die Politik Jošijas von der Popularität der Exodustradition, die einen religiös begründeten Widerstand gegen die Besatzungsmacht legitimiert, inspiriert worden sein[48]. Die zu Beginn der Exoduserzählung geschilderte harte Fronarbeit der Israeliten könnte auch auf die extrem harte Arbeitsbelastung unter Pharao Necho II. anspielen, da Juda nach dem Tod Jošijas durch diesen unter ägyptischer Hegemonie stand und hohe Tributzahlungen leisten musste und Necho II. zudem für den Bau eines Kanals, der das Mittelmeer über das Nildelta mit dem Roten Meer verbinden sollte, massiv ausländische Kriegsgefangene und Zwangsarbeiter, wahrscheinlich auch aus Judäa, einsetzte[49].

Die Darstellung deutet auf den Status eines fronpflichtigen Vasallen, den Juda unter den Assyrern, den Pharaonen der Saitendynastie und den Babyloniern innehatte: bis ca. 630 stand es unter der Oberherrschaft der

---

47 Unter die politische Herrschaft Ägyptens kamen Philistäa, Phönizien und das ehemalige Königreich Israel; vgl. Köhlmoos (2011) 179f; Albertz (212) 45; Israel/Finkelstein (2008) 83.

48 Vgl. die vielen Bezüge zu Orten und Ereignissen der Zeit Josijas. Die Erzählung ist die literarische Darstellung eines Neubeginns; vgl. Finkelstein/Silberman (2006) 79–84; Köhlmoos (2011) 179.

49 Vgl. 2 Kön 23,28–35. Unter Pharao Necho war Judäa bis zur Schlacht bei Karkemisch (605) ein Vasallenstaat Ägyptens, dessen Wirtschafts- und Militärmacht durch großartige Bauprojekte gesteigert werden sollte. Für den Kanalbau war ein großer Personaleinsatz und schonungslose Ausbeutung erforderlich; nach Herodot (2,158) kamen dabei 120.000 Menschen um; vgl. Finkelstein/Silberman (2006) 79; Utzschneider/Oswald (2013) 74f; Frevel (2012) 719f.

SBB 79 / p. 126 / 4.1.2021

Assyrer, 615–605 unter der Herrschaft der Ägypter und ab 605–539 unter der der Neubabylonier. Die einseitig negative Darstellung Ägyptens in der Exoduserzählung passt sowohl auf die Zeit am Ende der assyrischen Hegemonie über Juda als auch auf die Herrschaft der ägyptischen Saitendynastie. Der Anlass für die Verschriftung der älteren Exoduserzählung liegt somit in den politischen Ereignissen des 7. Jh.s., als Juda Hegemonialmächten ausgesetzt war, die hohe Abgaben forderten und Teile der Bevölkerung deportierten. Plausibel ist, dass die in der neuassyrischen Zeit entstandene Grundfassung der Mose-Exodus-Geschichte aufgrund der Erfahrungen der ägyptischen Dominanz in Juda fortgeschrieben und zu einer Konfrontation zwischen JHWH und Ägypten aktualisiert wurde[50]. Für die vorexilische Zeit spricht, dass in Ex 7–14 die Kritik und Verspottung anderer Gottheiten fehlt, wie sie in Deuterojesaja geläufig ist[51].

Exilszeit und nachexilische Zeit

In der Exilszeit und der persischen Zeit wurden die vorliegenden Exodusüberlieferungen unter den gewandelten Bedingungen mehrfach rezipiert und aktualisiert, um die Katastrophe zu bewältigen, wie die zahlreichen Dubletten und Widersprüche im Text zeigen[52]. Die unterschiedliche Darstellung des Meerwunders zeigt, dass in die ältere Fassung mit einer natürlichen Erklärung eine Alternativdarstellung mit der Steigerung des Wunderhaften, als theologische Verarabeitung der Situation der Exilszeit, eingearbeitet wurde[53].

---

50 Vgl. Ex 1,1–14*; 5–6*; 7–12*: Konfrontation. Herrschaft der Assyrer: 2Kön 17,3.6; 18,14–16; ägyptische Herrschaft: 2Kön 23,33–35; Neubabylonier: 2Kön 24,13–16; 25,11); vgl. Köhlmoos (2011) 179f; Utzschneider/Oswald (2013) 45f.73–76; Otto (2000b) 61.

51 Vgl. Kellenberger (2006) 119.

52 V. a. priesterliche und spät-dtr. Bearbeitungen; vgl. Gertz (2006a) 284f; Albertz (2012) 19–26.

53 Ex 14,15–18.21: Sich-Spalten der Wasser durch die Symbolhandlung des Ausstreckens der Hand Moses; vgl. 9,22f; 10,12f; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 321–325. Nach ihnen umfasst die P-Komposition die Verse: Ex 14,1–4.7–9.15–18.21.26.28f; vgl. ebd. 314; Albertz (2012) 232f.

In der spätexilischen oder frühen nachexilischen Zeit entstand durch die priesterschriftliche Komposition der Zusammenhang von Moseberufung, Plagen und Auszug, wobei die Erzählung durch weitere Elemente ergänzt wurde, darunter die zweite Berufung des Mose in Ex 6, die nun die Reaktion JHWHs auf die Verschärfung des Frondienstes ist, sowie durch weitere Plagen[54]. Typische Motive der priesterlichen Schicht, die die Meerwundererzählung mit der Plagenerzählung verbinden, sind die Erkenntnis JHWHs, die Verherrlichung JHWHs und die Verstockung des Pharao durch Gott, die die Souveränität Gottes herausstellen[55]. Die Verbindung der Herausführung mit dem Motiv der Landgabe als eigentlichem Ziel des Befreiungshandeln Gottes spiegelt die Entstehung in der Exilszeit nach dem Verlust des Landes und die Hoffnung auf die von Gott gewirkte Rückkehr ins Land[56].

Die spätexilische bzw. frühnachexilische Entstehung der priesterlichen Erweiterung geht daraus hervor, dass diese den Monotheismus voraussetzt und es zudem zahlreiche sprachliche und sachliche Berührungen zu den Exilspropheten Deuterojesaja und Ezechiel gibt, die das Exodusmotiv aufgreifen und es in Verheißungen neuer Zukunft transformieren. In der Forschung wird kontrovers diskutiert, ob ihre Exodusvision vom ursprünglichen Exodus inspiriert ist oder ob vielmehr die exilische Rede vom Exodus die Exoduserzählung erst hervorgebracht habe[57]. Die feindliche Sicht Ägyptens im Plagenzyklus deutet aber auf

---

54 Die Einleitung der priesterlichen Version der Moseberufung (Ex 2,23–25) leitet nun den gesamten Komplex ein, die Berufung (6,2–8) bekräftigt die ältere Parallele (Ex 3–4) und ist Reaktion Gottes auf die Situationsverschärfung (5,1–6,1). Eine nachexilische Redaktion verband die P-Version mit dem Kontext; vgl. Gertz (2006a) 234f; Utzschneider/Oswald (2013) 202; Köhlmoos (2011) 180.

55 Die Herzensverhärtung des Pharao durch JHWH wird in Ex 9,12.35; 10,20.27; 11,10; 14,4.8 mit der Verbwurzel חזק ausgedrückt, die typisch für den priesterschriftlichen Sprachgebrauch ist; vgl. Kellenberger (2006) 103; Albertz (2012) 141f.232; Schmid (2008) 89; Römer (2010) 169.

56 Vgl. Ex 3,8.17; 6,8; vgl. die Eröffnung der Moseberufung, die das Erbarmen Gottes Volk betont: Ex 3,7f; vgl. Albertz (2012) 80; Ego (2010) 26.

57 Das Motiv der JHWH-Erkenntnis findet sich 68 Mal im Ezechielbuch, viermal bei Deuterojesaja und zweimal im Jeremiabuch. Deuterojesaja beschreibt die Rückkehr ins Land als gewaltfreien Exodus: Jes 43,16–21; 48,20f; 55,12. Ezechiel verbindet die Totenerweckung Israels damit: Ez 37,12f; vgl. Schmitz (2013) 131; Frank (2004) 71; Kellenberger (2006) 86; Gertz (2006a) 237f.

SBB 79 / p. 128 / 4.1.2021

die zeitgeschichtliche Abfassung noch vor der Eingliederung Ägyptens ins persische Reich nach der Niederlage gegen Kambyses II.[58]. Die Ortsangaben Migdol und Goschen für das Gebiet der Israeliten im Ostdelta deuten auf eine exilische bzw. frühnachexilixche Entstehungszeit, da es dort nach der Zerstörung Jerusalems 587 eine große Gemeinde von Zuwanderern aus Juda gab[59].

Wahrscheinlich in der frühen nachexilischen Zeit wurde die Exodus-Landnahme-Erzählung mit dem von 1Sam–2Kön reichenden exilischen Deuteronomistischen Geschichtswerk (DtrG) verbunden, so dass ein Großgeschichtswerk von Ex 2 bis 2Kön 25 entstand, das die Herausführung aus Ägypten als das theologische Gründungsdatum Israels vor Augen stellt. Dabei fanden mehrere dtr. Bearbeitungen der älteren Mose-Exodus-Landnahmeerzählung statt[60]. Im DtrG spielt das den Plagenzyklus prägende Motiv der Unvergleichlichkeit und Ausschließlichkeit JHWHs eine zentrale Rolle, was die theologische Konzeption der persischen Zeit nach dem Untergang von Königtum und Staat spiegelt[61]. Der Plagenzyklus wird erst in späten atl Texten als »Zeichen und Wunder Gottes« aufgegriffen, so z. B. in einigen Geschichtspsalmen und in dem um die Zeitenwende entstandenen Buch der Weisheit[62]. Auch die breit ausgeführte Berufung des Mose am Gottesberg Choreb ist durch dtr. Einschübe ergänzt, die das »Nichthören« der Israeliten in die Berufungsszene integrieren und den Widerstand des Pharao vorwegnehmen[63]. Auch

---

58 Vgl. Herodot 3,10.13; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 306.309.

59 Migdol: Ex 14,2; vgl. Jer 44,1. Goschen: Ex 9,26; vgl. Gen 47,1–12. Der Name Goschen deutet auf den Namen »Geschem« der Königsfamilie der Kedariten, die im 6.–5. Jh. im Nildelta an die Macht kamen; vgl. Finkelstein/Silberman (2006) 80f; Köhlmoos (2011) 179; Frevel (2012) 719f.

60 Das DtrG setzt mit dem Auszug aus Ägypten ein und endet mit dem babylonischen Exil; vgl. 2Kön 25; vgl. Schmid (2008) 120; Gertz (2006a) 284f; Assmann (2015) 83.

61 Vgl. Ex 8,4; 9,14; vgl. die dtr. Schlüsseltexte 1 Sam 2,2; 2 Sam 7,22; 1 Kön 8,23; vgl. Schmid (2008) 121f; Fischer/Markl (2009) 108f. Zur dtr. Bearbeitung gehören nach Albertz (1992, 71.77) Ex 3,1–4.12.17f; 12,24–27; 13,3–16; 14,13f.30f.

62 Ps 78,43–51; Ps 105,27–36; Weish 11,6; 15f; 16,1–19; 17,1–18,4; 18,5–19 (Tod der Erstgeburt); vgl. Albertz (2012) 104; Schroer (2012) 488f. 495; Fischer/Markl (2009) 56.

63 In dtr. Sicht gibt es nur am »Gottesberg Choreb« (3,1b) legitime Offenbarung. Die Wendung »mit starker Hand« (ביד חזקה: 3,19f) die sich in 16 von insgesamt

die Meerwundererzählung erfuhr nach der priesterlichen Bearbeitung in der frühnachexilischen Zeit eine weitere Bearbeitung durch den spät-dtr. Redaktor, der mit den Vorwürfen der Israeliten das Motiv des Misstrauens gegen Gott und das des Glaubens aufgrund der wunderbaren Rettung eintrug[64].

Literarische Beobachtungen legen nahe, dass die Gesamtkomposition der Exoduserzählung das komplexe Resultat einer langen literarischen und redaktionellen Entwicklung ist, die erst um dtr. Texte erweitert und dann in der persischen Zeit mit der Priesterschrift verbunden wurde. Da in der Erzählung zahlreiche Motive der P-Komposition der Erzelternerzählungen aufgegriffen werden und sich wichtige Vor- und Rückverweise finden, liegt nahe, dass die Priesterschrift als Grundschrift des frühen Judentums die zwei über einen langen Zeitraum unabhängig voneinander tradierten und fortgeschriebenen Modelle der Gründungsgeschichte Israels, die Erzelternerzählungen und die Mose-Exodus-Tradition vom Auszug bis zur Landnahme, zusammen mit den Schöpfungstexten zu einem umfassenden Geschichtswerk mit der Abfolge von Schöpfung, Erzeltern und Exodus verband[65]. Anschließend wurden dann die Überlieferungen von Gen bis 2 Kön zusammengearbeitet[66].

Auch der Mosehymnus (Ex 15,1–19) wird in der neueren Forschung als erst in der Perserzeit entstandenes archaisierendes Siegeslied angesehen, da er die Meerwundererzählung voraussetzt und zahlreiche Bezüge zu den priesterlichen Teilen der Erzählung hat[67]. Gegen die früher

17 Belegen auf den Exodus bezieht, ist dtr. geprägt; vgl. Schmid (2008) 88f; Kellenberger (2006) 94.

64 Ex 14,11–12. Die Vorwürfe, die auf die Murrerzählung (17,1–7) und die Krise der Gottesbeziehung in Ex 32–34 vorverweisen, spiegeln die Exilssituation; vgl. 14,31; vgl. Albertz (2012) 233f.241. Nach Utzschneider/Oswald (2013, 325f) ist Ex 14,31b späterer Nachtrag der Tora-Komposition.

65 Ex 6,4 vgl. Gen 17,7.8.19; vgl. den Rückverweis in Ex 3,15.16; 4,5. Ex 1,7 vgl. Gen 1,22.28; 8,17; 9,1.7 (Mehrungsverheißung). Nach der neueren Pentateuchforschung ist die Priesterschrift redaktionstechnisch und konzeptionell die Grundlage des Pentateuchs; vgl. Gertz (2006a) 209f; Kratz (2000) 314–331; Assmann (2015) 82f.93f; Schmid (2008) 146.158.

66 Die offene Verheißungstheologie des Genesisbuchs findet nun ihre Erfüllung in der Volkswerdung in Ex 1 und in der Landnahme im Josuabuch; vgl. Keel (2007) 843; Schmid (2008) 158f.

67 Ex 15,4 vgl. 14,21a; 14,27f; 15,8 vgl. 14,22.29; vgl. die Bezüge zu Ex 6,6f: »er-

SBB 79 / p. 130 / 4.1.2021

vertretene Kontextualisierung in der Königszeit spricht weiter, dass der Hymnus das DtrG von Exodus bis Landgabe voraussetzt, in den mythologischen Überzeichnungen deutliche Entsprechungen zu Deuterojesaja und zu nachexilischen Psalmen hat und mehrere Aramaismen enthält[68]. Auf eine nachexilische Entstehungssituation deutet auch die Nähe zur Jerusalemer Kulttradition und die Betonung des Königtums JHWHs, die eine Konseqenz des Untergang des davidischen Königtums ist[69]. Literarkritische Beobachtungen legen nahe, dass ein älterer Hymnus, der aufgrund des Heiligtums als Zielpunkt des Exodus in die Zeit Jošijas zu datieren ist, in der persischen Zeit durch einen späteren Redaktor ergänzt wurde[70]. Entgegen der früheren Forschung, die das Mirjamlied (Ex 15,21) als authentisches Zeugnis für JHWHs Rettungshandeln im Exodus sah, aus dem sich später der Mosehymnus entwickelte, nimmt die neuere Forschung meist eine zeitgleiche Entstehung der beiden Lieder erst in der persischen Zeit an, da beide parallel formuliert und nur auf dem Hintergrund der vorangehenden Erzählung verständlich sind[71].

Das Exodusbuch in seiner Endgestalt ist das Resultat der nachexilischen Pentateuchredaktion und daher als spannungsvolle Einheit zu lesen[72]. Entscheidend ist, dass die möglicherweise zu Grunde liegenden geschichtlichen Vorgänge als »verdichtete« Erfahrung präsent sind, so

---

lösen«, »ausstrecken«, »Arm«; vgl. Fischer/Markl (2009) 174; Utzschneider/Oswald (2013) 340f.

68 Ex 15,4.9; vgl. 14,17.23.28. Mehrere Wörter in Ex 15 sind sonst nur in den hinteren Propheten und in den Psalmen belegt. Entsprechunen vgl. Jes 42,13; Jes 51,10; 63,11–13; vgl. Ps 48; 78; 106; 118. Ex 15 bringt den Psalter paradigmatisch mit der entscheidenden Rettungserfahrung Israels in Verbindung; vgl. Schmid (2008) 89; Utzschneider/Oswald (2013) 340f; Schmitt (2011) 161.

69 Vgl. Römer (2010) 191; Utzschneider/Oswald (2013) 341.

70 So ist die poetische Einheit des Liedes in Frage zu stellen. Nach Albertz (2012, 250) griff der Hexateuchredaktor im 5. Jh. einen Hymnus aus der Zeit Jošijas auf (Ex 15,6–17*), den er durch eigene Formulierungen, einen Vorspann (15,1–5) und ein Fazit (14.15b) erweiterte; vgl. ebd. 249.253; Zenger (1981) 460–464. Utzschneider/Oswald (2013) 332.

71 Vgl. Ex 15,1//15,21b; vgl. Fischer (1996) 35; Schmitt (2011) 162; Utzschneider/Oswald (2013) 338–342f; gegen Childs (1996) 16; Schmid (2008) 89 (Tempelkult der Königszeit). In der jüdischen Tradition gelten Mose- und Mirjamlied als alte Texte; vgl. Jacob (1997) 427f; Plaut (2008) 157

72 Das Buch greift literarische Vorstufen auf, die nicht mehr mit Sicherheit zu er-

SBB 79 / p. 131 / 4.1.2021

dass von Anfang an mit einer wechselseitigen Beeinflussung der literarischen und der historischen Wirklichkeit zu rechnen ist. Die Exoduserzählung dokumentiert eine aus vielen geschichtlichen Erfahrungen gewachsene Gesamtanschauung Israels von Gott und seiner nationalen Existenz, deren Bezug die als krisenhaft erlebte Gegenwart ist[73]. Ihre Bedeutung liegt nicht in der Historizität des Erzählten, sondern in der vermittelten Theologie[74].

3.2 Literarische und theologische Analyse der Erzählung von Unterdrückung und Befreiung (Ex 1 – 12)

Die Befreiung Israels aus der Unterdrückung in Ägypten bildet zusammen mit der Gottesbegegnung am Sinai das konstitutive Zentrum des Pentateuch und weist durch ihren Vorverweis auf die Landnahme darüber hinaus[75]. Die Befreiungserzählung Ex 1–15 schildert die Rettung und Berufung des Mose mit der Ankündigung der Befreiung, die Auseinandersetzung zwischen JHWH und dem Pharao im Plagenzyklus, die Ausführung der Befreiung und schließlich die Rettung am Schilfmeer, die im Mose- und Mirjamlied aufgegriffen wird[76]. Die Komposition ist durch Leitwörter geprägt, die gehäuft begegnen und ein spannungsvolles weites Spektrum umschließen[77].

---

heben sind; die Texte sind stark verflochten und als einheitliches Ganzes präsentiert; vgl. Fischer/Markl (2009) 22.24.

73 Vgl. Utzschneider (1996) 7f.15f u.90.

74 Vgl. Assmann (2015) 192: »Die Wahrheit der Geschichte liegt […] in ihrer Bedeutung für die, die diese Geschichte erzählen«; vgl. ders. (2007) 222; Fischer/Markl (2009) 12; Schmitz (2013) 128.

75 Ex 1–18: Befreiung Israels und Wüstenwanderung; 19–40: Bundesschluss und Gebote Gottes. Beide Teile sind eng aufeinander bezogen; vgl. Fischer/Markl (2009) 12f; Albertz (2012) 15.

76 Rettung und Berufung Moses: Ex 1,1–6,1; Plagenzyklus und Auszug: 6,2–13,16; Rettung am Meer: 13,17–15,21. Literarisch ist es eine »Krisengeschichte«, die dem Schema »Komplikation« und »Auflösung« folgt; vgl. Utzschneider (1996) 67; Dohmen (2005) 98; Plaut (2008, 31–165.

77 Leitwörter: שלח (q. / pi.): »senden« (61×); עבד (q. / hi.): »dienen« (23×); עבד: »Dienst« (32×); עבדה: »Knechtschaft« (12×); ידע: »kennen« (21×); שמע:

3.2.1 Unterdrückung der Israeliten und Initiative Gottes (Ex 1 – 6)

Vorgeschichte (Ex 1 – 2)

Der Prolog der Exoduserzählung erzählt von der Unterdrückung der Israeliten in Ägypten durch ihr Heranziehen zur staatlichen Fronarbeit, wobei der Begriff »Hebräer« ihre niedrige und rechtlose soziale Stellung betont[78]. Die stilistische Gestaltung zeigt die Grausamkeit und Rücksichtslosigkeit des Pharao und betont, dass die Arbeitsleistungen der Israeliten mit einem Übermaß an Gewalt und Zwang verbunden waren, um das Volk »niederzuhalten«, d. h. seine Lebenssubstanz zu schwächen und es zu dezimieren, was aber nicht gelingt[79]. Dies führt zu sich steigernden Unterdrückungsmaßnahmen des Pharao: Auf den vergeblichen Versuch, die Israeliten durch harte Fronarbeit zu dezimieren, folgt der Auftrag an die Hebammen, alle männlichen Neugeborenen der Hebräer zu töten, was einen Genozid bedeutet, der aber am subversiven Widerstand der Hebammen scheitert[80]. Anstatt der Frage nachzugehen, wie Gott das zulassen kann, lenken die Verfasser den Blick auf das mutige Verhalten der Hebammen, die motiviert von ihrer »Gottesfurcht« den befohlenen Massenmord unterlaufen und so die Macht des Pharao begrenzen[81].

»hören«/»nicht hören« (25/13×); יד: »Hand« (54×); יצא: »herausgehen« (16×); vgl. Utzschneider (1996) 52f; Kellenberger (2006) 48.

78 Vgl. Ex 1,16. »Hebräer« (עברי) ist keine nationale Kategorie, sondern die Bezeichnung für sozial deklassierte Menschen; vgl. Ex 21,2; Dtn 15,2: Schuldsklaven als Hebräer. Von 34 Belegen im AT finden sich 14 im Buch Exodus; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 155; Albertz (2012) 50.

79 Vgl. Ex 1,11a.12a; vgl. 1,13.14: בפרך: »mit Gewalt«. In Ex 1,13f begegnet fünfmal »verknechten« bzw. »Knechtsdienst«. In Spannung dazu steht die Notiz über die Vermehrung der Israeliten (Ex 1,7; 1,12) mit Bezug auf den Schöpfungssegen (Gen 1,28; 9,1) und die Verheißung an Abraham (Gen 17,1f); vgl. Schmid (2003) 31f; Albertz (2012) 47; Utzschneider/Oswald (2013) 70f.

80 Ex 1,15–21. Die männlichen Nachkommen führen den Stammbaum weiter; vgl. Albertz (2012) 49; Utzschneider/Oswald (2013) 80f; Fischer (2011b) 139.

81 Vgl. Ex 1,17. In Ex 1,15–21 findet sich elfmal das Leitwort ילד: »gebären«, als Verb bzw. Substantiv; vgl. Fricke (2005) 514f.

Als letztes Mittel des Pharao folgt schließlich seine undifferenzierte Anordnung, »jeden neugeborenen Sohn« in den Nil zu werfen[82], die zur Rettung des Hebräerkinds Mose durch die ägyptische Prinzessin überleitet. Das Motiv des »geretteten Retters« bereitet das für die Exodusgeschichte zentrale Rettungsmotiv vor und deutet bereits Israels Schicksal an, ebenso wie der hier von »herausziehen« abgeleitete Name »Mose«[83]. Die Entsprechungen zur Geburtslegende des assyrischen Königs Sargon legen nahe, dass die Geburtsgeschichte Moses als antikönigliche Gegengeschichte zur neuassyrischen Herrschaftspropaganda verfasst wurde[84]. Da auch die Kindheitsgeschichten weiterer bedeutender Herrscher, u. a. des Perserkönigs Kyros und der römischen Ur-Könige Romulus und Remus schildern, dass diese ausgesetzt, aber auf wundersame Weise gerettet werden, zeigt dies, dass die Moseerzählung einem gebräuchlichen literarischen Schema folgt. Zugleich weist sie aber einige Besonderheiten auf, da hier die Todesgefahr allen männlichen hebräischen Neugeborenen droht, aber nur Mose gerettet wird[85]. Der Rettungsaspekt wird durch linguistische (»Korb«) und interlineare Bezüge zur Flutgeschichte bestärkt, da in beiden Geschichten ein Mensch vor dem Ertrinken bewahrt wird, der dazu bestimmt ist, anderen Menschen Rettung zu bringen[86]. Der fiktionale Charakter und die Eigenständigkeit der Episode geht daraus hervor, dass das Motiv des Kindermords in Span-

---

82 Ex 1,22. Der Tötungsbefehl unterscheidet nicht mehr zwischen hebräischen und ägyptischen Söhnen; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 80.

83 Ex 2,10: מֹשֶׁה: Bei der etymologischen Ableitung des Namens »Mose« vom hebräischen Verb für »herausziehen« (**יצא**) handelt es sich um eine Aktivform. Eigentlich ist »Mose« vom ägyptischen Verb »gebären« abgeleitet; vgl. Dohmen (2005) 101; vgl. Buber (1994) 47; Plaut (2008) 32.

84 Die Geburtslegende Sargons I. (3. Jt.) wurde im 8. Jh. von Sargon II. aufgegriffen; s. o. Kap. 3.1. Die Grundfassung von Ex 2,1–10 legt nahe, dass der Genozidbefehl des Pharao literarisch sekundär ist; vgl. Schmid (2008) 53.87f; Bieberstein (2007) 212f; Schmitz (2013) 130.

85 Typische Motive sind: Aussetzung, Auffindung und Aufziehen, meist Wirken einer Gottheit. Der Tötungsbefehl des Herrschers wird durch die Bedrohung seiner Machtstellung motiviert. In Ex 1 geht diese vom »Volk der Israeliten« aus (1,9f); vgl. Utzschneider (1996) 94f.97; Hallo (2008) 19.

86 Das hebräische Lexem תבה (»Korb«) ist nur in Ex 2,3.5 und Gen 6,14 belegt. Bei Noah geht es um die Rettung der Menschheit, hier um die Israels; vgl. Plaut (2008) 45.47; Buber (1994) 46.

nung zur Intention der Ausbeutung von Arbeitskräften steht und in den folgenden Kapiteln nicht aufgegriffen wird[87].

Der Fortgang der Erzählung schildert zunächst den Einsatz des Mose gegen die quälerische Ausbeutung eines Volksgenossen, indem er einen Aufseher erschlägt, der einen Hebräer schlägt. Damit stellt er auf der Ebene der Erzählung das Gegenmodell zum unterdrückenden Pharao dar[88]. Diese Tat, die weder mit Lob noch mit Tadel bewertet wird, bewirkt aber keine Verbesserung der Lage, sondern führt vielmehr dazu, dass Mose aus Ägypten fliehen muss. Die Flucht des späteren Retters ist zwar ein gebräuchliches Motiv in Heldensagen, der Totschlag als Anlass ist jedoch singulär[89]. Die Episode führt die durch die Zwangsarbeit bewirkte Entsolidarisierung der Israeliten und das Scheitern des Versuchs, erlittene Gewalt durch entsprechende Gegengewalt zu beenden, vor Augen[90].

Gottesoffenbarung und Beauftragung des Mose (Ex 3 – 4,17)

In der nach menschlichem Ermessen aussichtslosen Situation kommt mit der Berufung des Mose zum ersten Mal Gott ins Spiel, der von nun an das Geschehen bestimmt. Die Perikope wird durch mehrfache Bezüge zu anderen Schlüsseltexten als verdichtete Summe der Gotteserfahrung Israels herausgestellt[91]. Die breite Eröffnung der Gottesoffenbarung, die deren große Bedeutung anzeigt, betont die Initiative Gottes. Die Notiz, dass Gott das Wehgeschrei seines Volkes hört, auch wenn dieses nicht explizit an ihn adressiert war, sowie die Fülle der Verben der Zuwendung unterstreichen die enge personale Bindung Gottes an sein Volk, die in

---

87 Dies stellt die Geburtsgeschichte des Mose als eigene literarische Tradition heraus; vgl. Buber (1994) 45; Utzschneider/Oswald (2013) 80.

88 Ex 2,11–15. Der hebräische Text verwendet zweimal dieselbe Verbwurzel (2,11: מַכֶּה; 2,12: וַיַּךְ); vgl. Plaut (2008) 43. 47; Jeremias (2017) 102.

89 Die Beurteilung der Tat bleibt dem Leser überlassen. Ein gebräuchliches Motiv ist, dass der spätere Befreier der Fremde die Befähigung für seine Tat erwirbt; vgl. Buber (1994) 81; Ebach (1980) 14.

90 So wird Mose durch einen Hebräer denunziert: Ex 2,14; vgl. Albertz (2012) 61.

91 Dies legt nahe, dass der Text eine bewusst geschaffene sekundäre Komposition ist; vgl. Fischer (2007) 231; Albertz (2012) 94; Utzschneider (1996) 98–100; vgl. Jacob (1997) 39.41.

SBB 79 / p. 135 / 4.1.2021

seinem Mitleid und Erbarmen sowie in seiner Treue zu seinem Bund mit den Erzvätern begründet ist[92]. Die Solidarisierung Gottes mit den unterdrückten Israeliten, die ihn zum Eingreifen veranlasst, kommt auch durch die Bezeichnung als »mein Volk«, die in der Berufungserzählung erstmals im Mund Gottes begegnet, zum Ausdruck und erhält durch die Gestaltung, dass Gott selbst etwas über sich aussagt, großes Gewicht[93]. Die Verheißungen Gottes werden in fünf Ankündigungen entfaltet, die eine komprimierte Zusammenfassung der Heilsgeschichte Israels und seines Gottesverhältnisses bilden: Gott werde Israel »herausführen«, »erretten«, »erlösen«, »annehmen« und in das den Vorfahren versprochene Land »bringen«. JHWH zeigt sich hier als Gott, der aufgrund der Not seines Volkes die Initiative zur Rettung ergreift, aus Abhängigkeit befreit und zugleich einen neuen Lebensraum eröffnen will, wie die Landverheißung illustriert, die auf die Erfüllung im Buch Josua vorausweist[94].

Eine zentrale Rolle spielt die Offenbarung des Gottesnamens JHWH, der durch seine Verknüpfung mit der Ankündigung des Auszugs das Wesen JHWHs gerade von seinem Befreiungshandeln zugunsten seines Volkes her erschließt[95]. Er illustriert in Verbindung mit der unmittelbar

---

92 Ex 2,23–25: ראה: »sehen«, שמע: »hören«, זכר: »gedenken« und ידע: »erkennen, sich kümmern« sind typische Verben der Zuwendung Gottes (vgl. Ps 25,18; 31,8), die durch die Vergangenheitsform als bereits geschehen herausgestellt wird; vgl. Albertz (2012) 65f.80; Plaut (2008) 43.

93 Ex 3,7: אמי. In Ex 3,9 findet sich eine analoge Aussage, mit »Israeliten« statt »mein Volk« und אלוהים statt יהוה. Hier werden die Grundlagen des Gottesverhältnisses Israels gelegt; vgl. Albertz (2012) 11.80–82; Fischer (2007) 229; Dohmen (2005) 102; Hieke (2007) 221; Jacob (1997) 51f.

94 Ex 3,8. Das Verb נצל (Hi): »retten, befreien« strukturiert als Leitwort die Erzählung; vgl. 5,23b; 6,6–8; 12,27. Die ausführliche positive Vorstellung setzt das künftige Land des Segens in Kontrast zu Ägypten als Land der Knechtschaft. Zur Völkerliste (3,8.17) vgl. die stereotypen Völkerlisten der dtr. Redaktion: Dtn 7,1; 20,17; Jos 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 126f; Albertz (2012) 81; Hieke (2007) 221f; vgl. Jakob (1997) 52. Die mit der Existenz der Völker verbundene theologische Problematik wird hier nicht reflektiert; s. u. Kap. 4.

95 Ex 3,14; vgl. 3,7f.9; 3,16f. Die Form אהיה ist futurisch zu verstehen. JHWH offenbart sich als Gott, der sich in Gegenwart und Zukunft wirksam erweist, sich aber nicht festlegen lässt. Hier ist der Name im Sinn seines Eingreifens für Israel zu verstehen; vgl. Buber (1994, 69; Plaut (2008) 59; vgl. Albertz (2012) 80.85–88; Fischer (2007) 231; Schmidt (2003) 19; Ebach (2010) 63f.

SBB 79 / p. 136 / 4.1.2021

vorhergehenden Beistandszusage die dynamische Zuwendung und hilfreiche Nähe Gottes zu seinem Volk und gibt damit Hoffnung auf Hilfe und Rettung, betont aber zugleich Gottes Freiheit in seinem Wirken und impliziert so die Offenheit für neue Gotteserfahrungen. Die Identifizierung JHWHs mit dem Gott der Erzväter schlägt eine Brücke zu den Verheißungen im Buch Genesis und stellt Gottes Treue heraus, der dort ist, wo sein Volk ist[96].

Die Berufungsszene zeigt auf, dass die Befreiung aus der Unterdrückung und der Auszug aus Ägypten nach menschlichem Ermessen unmöglich und allein Befreiungstat Gottes ist; Mose ist nur der Gottesbote, der die Nachricht vom Vorhaben JHWHs empfängt und weiterzugeben hat[97]. Darauf weist auch die Wendung »starke Hand«, die bereits andeutet, dass Mose mit seiner Forderung beim Pharao auf grundsätzlichen Widerstand stoßen werde und – wie die folgenden Zeichen – auf das Wirken Gottes im Plagenzyklus vorausverweist. Dies verleiht dem immer wieder drohenden Scheitern des Befreiungswerks den theologischen Sinn, dass Gott dies zur Demonstration seiner Wundermacht von vornherein so geplant habe[98]. Die göttliche Beauftragung des Mose bildet somit nach dessen eigenem gescheiterten Aufstandsversuch den Wendepunkt; sie stellt die Initiative JHWHs heraus und weist voraus, dass dieser die Befreiung gegen alle Widerstände durchzuführen vermag[99].

---

96 Ex 3,6; 3,14–15.16f. Die jüdische Auslegung betont die Gegenwart Gottes bei seinem Volk; vgl. Krochmalnik (2000) 49; Plaut (2008) 52; Jacob (1997) 63; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 129.

97 Vgl. Ex 3,16f; vgl. 6,2–9; vgl. das prophetische Stilmittel des Botenspruchs und die für Propheten typischen Zweifel des Mose – in Spannung zu seinem Auftrag, das Volk herauszuführen: Ex 3,10; vgl. Plaut (2008) 54; Jacob (1997) 91–93.139f; vgl. Albertz (2012) 82.87.

98 Ex 3,19f. יד: »Hand« ist im Sinne von »Gewalt« zu verstehen. Vgl. Ex 4,1–9: Zeichen; vgl. Fischer/Markl (2009) 60; Albertz (2012) 89; vgl. Buber (1994) 61; Jacob (1997) 75.

99 Die allein wirksame Initiative JHWHs verbindet die Erzelternerzählungen und die Volksgeschichte Israels; vgl. Albertz (2012) 73–75.82; Görg (1992) 264.

SBB 79 / p. 137 / 4.1.2021

Gottesbegegnung auf dem Rückweg nach Ägypten (Ex 4,18–31)

In die Erzählung von Moses Aufbruch nach Ägypten und seiner Ankunft dort sind weitere Gottesbegegnungen und Aufträge Gottes eingeschoben, die verdeutlichen, dass von nun an er die Geschehnisse dominiert. Eine kurze JHWH-Rede (Ex 4,21–23) fasst die kommenden, als »Wunderzeichen« (מפתים) qualifizierten Ereignisse zusammen und kündigt dabei erstmals die Verhärtung des Herzens des Pharao durch Gott und die dadurch bedingte Konfrontation mit diesem an; dadurch werden die zahlreichen Rückschläge im Verlauf der Verhandlungen als zu Gottes Plan gehörig dargestellt[100]. Die Auszugsforderung wird damit begründet, dass Israel der erstgeborene Sohn Gottes ist; dies impliziert, dass es aus der Verfügungsgewalt des Pharao befreit werden muss, damit sich die enge Bindung zwischen JHWH und Israel voll verwirklichen kann. Da die Bezeichnung Israels als Sohn Gottes dem zentralen Titel des Pharao als Sohn Gottes in der ägyptischen Kultur entspricht, kommt damit die Konkurrenz zwischen Israel und dem Pharao in den Blick, wobei die Sohnesaussage dem ganzen Volk und nicht nur ihrem höchsten Repräsentanten gilt. Zudem stellt die Bezeichnung als »Erstgeborener« die besondere Wertschätzung Gottes und seine Bindung an Israel heraus[101]. Darauf kündigt eine nachdrückliche Drohung gemäß dem Talionsprinzip dem Pharao für den Fall einer Weigerung entsprechend die Tötung seines erstgeborenen Sohnes an[102].

Unmittelbar nach der Ankündigung des Gewalthandelns Gottes gegen den Pharao folgt eine in mehrfacher Hinsicht rätselhafte und irritierende Episode, in der sich die Gewalt Gottes gegen Mose selbst zu richten

---

100 Ex 4,21; ab hier ist zehnmal von der Verstockung Pharaos die Rede. Die Szene 4,21–23 ist ein späterer Einschub, die Spannung zwischen 4,21 und 4,22f zeigt verschiedene Redaktionsschichten; vgl. Kellenberger (2006) 96f; Albertz (2012) 94f; Römer (2010) 163f; Plaut (2008) 73.

101 Ex 4,22f. Die Entlassungsforderung wird durch die Botenformel verstärkt; vgl. 5,1; 7,17.26; 8,16; 9,1.13; 11,4; vgl. Albertz (2012) 108; Kellenberger (2006) 10. Der Titel »Sohn Gottes« stellt den Pharao als Repräsentanten des Hauptgottes heraus; vgl. Assmann (2000) 37f; Dohmen (2005) 105.

102 Ex 4,23. Die Drohung wird durch den expliziten Verweis auf Gottes Sprechen stark betont; vgl. Fischer/Markl (2009) 75; Fischer (2013) 100; Albertz (2012) 95; vgl. Jacob (1997) 98f.

SBB 79 / p. 138 / 4.1.2021

droht, da Gott ihm nachts mit Tötungsabsicht entgegentritt, und er nur aufgrund der Intervention seiner Frau Zippora, die ihren Sohn beschneidet, verschont wird. Durch den Versuch der Tötung Moses, der an die Tötungsabsicht des Pharao nach dem Erschlagen des ägyptischen Aufsehers erinnert, scheint JHWH nach der langwierigen Berufung Moses nun selbst sein Rettungswerk zu gefährden[103]. Da der Text selbst keine Erklärung gibt, werden in der Bibelwissenschaft verschiedene Deutungen vorgeschlagen, um die theologische Anstößigkeit dieser Passage zu entschärfen. Als mögliche Begründung der Todesbedrohung wird der noch ungesühnte Totschlag am ägyptischen Aufseher genannt. Da Mose dadurch eigentlich dem Tode verfallen wäre, müsse Zippora ihn symbolisch durch das Blut des beschnittenen Sohnes mit Leben in Berührung bringen. Mose müsse sich vor seiner Rückkehr seiner Schuld stellen, indem er durch die tödliche Bedrohung selbst Todesangst und Todesbedrohung erfahre[104]. Weiter wird angeführt, dass Mose durch seinen mehrfachen Widerspruch bei seiner Berufung den Zorn Gottes erregt habe, der sonst immer Folgen habe, wogegen es bei ihm bisher keine entsprechende Reaktion Gottes gegeben habe[105].

In der jüdischen Auslegung wird das Bemühen erkennbar, den Gewaltaspekt im Gottesbild abzuschwächen. In dem im 2. Jh. v. Chr. entstandenen Jubiläenbuch ist der geheimnisvolle Angreifer der Dämon Mastema, während der Engel Gottes ihn aus der Gefahr errettet[106]. Nach

---

103 Ex 4,24–26. Da die Personalpronomina nicht eindeutig zuzuordnen sind, ist der Bezug auf Mose oder seinen Sohn möglich, aber der auf Mose plausibler. Die Haupthandlung ist der Überfall JHWHs auf Mose mit Tötungsabsicht (4,24. 26a), darin eingebunden ist die Beschneidung des Sohnes durch Zippora (4,25.26b). Ex 4,24 (»und suchte ihn zu töten«) verweist zurück auf 2,15; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 143–146; Jacob (1997) 100; Plaut (2008) 70f.

104 Vgl. Ex 2,12; vgl. Fischer (2011b) 142. Blut gilt im Denken Israels als Sitz der Lebenskraft; vgl. Dtn 12,23; vgl. Willi-Plein (1988) 37–39; vgl. Jacob (1997) 100–102.

105 Vgl. Ex 4,14. Fischer (2011b, 142) verweist auf den jüdischen Gelehrten Raschi, der Rabbi Jehoshua anführt, dass Ex 4 sonst die einzige Stelle wäre, in der Gottes Zorn keine schweren Folgen hätte; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 123. Nach Hallo (2008, 20) könnte im Hintergrund eine ägyptische Erzählung stehen, in der göttlicher Zorn durch menschliches Blut beschwichtigt wird.

106 Das Jubiläenbuch ist im Kontext der Makkabäerkriege 167 entstanden; vgl, Ego (2010) 47f. s. u. Kap. 5.1.2.

SBB 79 / p. 139 / 4.1.2021

Jacob könne es sich nur um eine Drohung, nicht um eine tatsächliche Tötungsabsicht JHWHs handeln[107]. Plaut nimmt an, dass Mose von einer schweren Krankheit, die Gottes Absicht zugeschrieben wurde, befallen wurde und nach Beschneidung und Blutapplikation wieder genas; er betont, dass die Heilung nur das Blut der Beschneidung gekostet habe[108]. Martin Buber geht davon aus, dass in der ältesten Überlieferung »nicht JHWH, sondern ein Dämon die handelnde Person war«[109], da die Nacht im Alten Orient als Zeit der Dämonen gilt. Er verweist auf den plötzlichen Zusammenbruch eben noch herrschender Gottesgewissheit im Leben von besonders eng mit Gott verbundenen Menschen und fordert dazu auf, auch in unerklärlichen und grausamen Widerfahrnissen das Wirken Gottes wahrzunehmen[110]. Eine große Rolle spielt das Motiv der Beschneidung. Entweder wird formuliert, dass Gott Mose bestrafen wolle, weil er es versäumt habe, seinen Sohn rechtzeitig zu beschneiden[111]. Oder der Fokus liegt auf der Integration der Midianiterin Zippora und ihres Sohnes in die Gemeinschaft Israels, die durch das Verhalten JHWHs dazu veranlasst wurde, durch Beschneidung und Blutapplikation ihre Solidarität mit Mose unter Beweis zu stellen[112].

Aufschlussreich sind intertextuelle Bezüge. Durch den Ritus der Beschneidung verweist die Szene, trotz der Lebensbedrohung, zurück auf den »ewigen Bund«, den Gott Abraham, dem Stammvater und der Repräsentationsfigur Israels, ohne jede Vorbedingung zusagt[113]. Zudem gibt es deutliche Entsprechungen zum nächtlichen Kampf Jakobs am Grenz-

---

107 Er nimmt an, dass Gott Mose zürnt, weil er Frau und Kinder mitnimmt, statt sich ganz seiner Mission zu widmen und verweist auf die spätere Entlassung Zipporas; vgl. Jacob (1997) 102.

108 Er übersetzt V. 26a statt »er« (für Gott): »Da ließ die Gefahr von Mosche ab«: Plaut (2008) 72.

109 Buber (1994) 77. Er führt an, »daß [sic] JHWH schon früh ›alles Dämonische aufsaugte‹«.

110 Vgl. Buber (1994) 78f; vgl. Plaut (2008) 71.

111 Vgl. Gen 17,10–14.23; 21,4. Plaut (2008) 73) verweist auf »die herausragende Bedeutung des heiligen Ritus, der wichtiger sei als jeder Mensch«; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 145.

112 Das hebräische Nomen חתן: »Bräutigam« ist mit dem arabischen Verb »*chatana*«: »beschneiden« verwandt; vgl. Buber (1994) 75–79; Plaut (2008) 70–72; Hallo (2008) 20; vgl. Albertz (2012) 97.

113 Gen 17,2.4–11.

SBB 79 / p. 140 / 4.1.2021

fluss Jabbok, da beide Gründerfiguren Israels aus ihrem Zufluchtsort mit ihrer dort gegründeten Familie in ihre Heimat zurückkehren und in der Nacht vor der Rückkehr in ihr Herkunftsland die Erfahrung einer gefährlichen Konfrontation mit Gott bestehen müssen, bevor sie die vor ihnen liegende, ihnen Angst machende Aufgabe meistern können[114]. Mose besteht die Gefahr aber nicht, wie Jakob, durch den Kampf mit Gott, sondern durch das entschlossene Handeln seiner nicht-israelitischen Frau, das auf die rettende Rolle der Frauen zu Beginn der Exoduserzählung zurückverweist[115]. Die Analogien legen die Deutung des Angriffs Gottes als eine Schwellensituation nahe, die Mose bestehen muss, bevor er seine Funktion als Gesandter Gottes an seinem Volk wahrnehmen kann. Plausibel ist, dass in dieser Szene die für Mose mit Lebensgefahr verbundene Konfrontation mit dem Pharao verdichtet wird, so dass Gott als der Auftraggeber hier selbst als tödliche Bedrohung erscheint, wobei die Überwindung der Bedrohung aber zugleich eine Hoffnungsperspektive impliziert. Im literarischen Kontext erscheint das Leben des künftigen Retters somit als eine Kette von Todesbedrohungen und Rettungen[116].

Intertextuell kann die Episode auch als Vorverweis auf die Tötung der ägyptischen Erstgeborenen, die den Auszug Israels ermöglicht, gedeutet werden, da diese unmittelbar davor für den Fall der Entlassungsverweigerung angekündigt wird[117]. Da die Szene die Erstgeborenen als Eigentum Gottes herausstellt, ist der Schutz durch die Blutapplikation des erstgeborenen Sohns Moses vergleichbar mit der apotropäischen

---

114 Jakob steht die Begegnung mit seinem Bruder Esau bevor (Gen 32,23–33), Mose die gefährliche Verhandlung mit dem Pharao. Beide sind in ihrer Heimat schuldig geworden; beide Geschichten enden mit einer Ätiologie (Ex 4,26; Gen 32,33); beide treffen danach ihren Bruder (Ex 27; Gen 33). Dies legt nahe, dass beide Texte auf den gleichen Verfasser zurückgehen; vgl. Plaut (2008) 71; Buber (1994) 77f; Utzschneider/Oswald (2013) 108.146f.

115 Vgl. die Hebammen, die Mutter und die Schwester des Mose und die ägyptische Prinzessin; vgl. Albertz (2012) 96; Utzschneider/Oswald (2013) 146.

116 Vgl. Mose Geburt und den Tötungsversuch des Pharaos; vgl. Albertz (2012) 96; vgl. Fischer (2011b) 142: »Wer selbst einen göttlichen Angriff heil überstanden hat, braucht sich vor nichts zu fürchten«; vgl. Heither (2002) 94; Utzschneider/Oswald (2013) 143f.146.

117 Ex 4,22f; vgl. Ex 11 – 12. vgl. Plaut (2008) 73. Assmann (2015, 34) sieht hier eine archaische Legende, die über die Assoziation mit der Tötung der Erstgeburt hier eingeschoben ist.

Wirkung des Blutes, das beim Passaritus auf die Türpfosten gestrichen werden soll, um die Erstgeborenen der Israeliten zu schützen[118].

Eine Sachparallele zu den bedrohlichen Zügen Gottes bildet auch die Offenbarung Gottes am Sinai, in der das Kommen Gottes eine tödliche Bedrohung für das Volk impliziert und bei ihm Todesangst hinterlässt. Das gemeinsame Thema ist »die unerwartete Verschonung von Menschen im Zuge einer lebensgefährlichen Gottesbegegnung mit dem Ziel einer bleibenden Gottesbeziehung«[119]. Die rätselhaften Szenen, die von einer tödlichen Bedrohung durch Gott handeln, verarbeiten symbolisch verdichtet Erfahrungen, in denen Gott als Feind des Menschen erscheint oder auf eine befremdliche Weise handelt; sie führen vor Augen, dass es bei der Begegnung von Gott und Mensch um Leben und Tod geht, schlagen aber zugleich durch die Abwendung der Gefahr einen Bogen von tödlicher Bedrohung zu Lebensbewahrung und zu einem heilvollen Ausgang[120].

Beginn der Konfrontation zwischen JHWH und dem Pharao (Ex 5)

In der ersten Begegnung Moses und Aarons mit dem Pharao eröffnet die als Wille JHWHs vorgebrachte Forderung, das Volk der Israeliten ziehen zu lassen, die Konfrontation zwischen JHWH und dem Pharao. Der Dialog verweist auf die weiteren Phasen der Exoduserzählung voraus, da sich hier zentrale Wendungen und Motive finden, neben der Entlassungsforderung die Botenformel und die JHWH-Erkenntnis des Pharao[121]. Die Bezeichnung JHWHs als »Gott der Hebräer«, die sich in der Bibel nur in

118 Ex 12,12–13.21–23. Plaut (2008, 73) verweist auf die Verbindung zwischen dem Pessach-Opfer und der Weihe der Erstgeborenen (Ex 13,15); vgl. Utzschneider/Oswald (2013, 146): »Was den Mose, den Retter, gerettet hat, wird auch die Israeliten schützen«; vgl. Albertz (2012) 97; s. u.

119 Jeremias (2017) 105 (zur Gottesoffenbarung am Sinai); vgl. Ex 19,10–13; 20,18f.

120 Vgl. Ex 12,22f: Tötung der ägyptischen Erstgeburt; Gen 32,23–33: Jakob; Num 22,22–35: Bileam; vgl. Schmidt (2003) 11.

121 Ex 5,1. Die Wendung »Lass mein Volk ziehen« wird ab jetzt zur stehenden Rede gegenüber dem Pharao: Ex 7,16.26; 8,16; 9,1.13; 10,3. Botenformel: Ex 5,1; 7,17.26; 8,16; 9,1.13; 10,3; 11,4; vgl. Albertz (2012) 104.107; Utzschneider/Oswald (2013) 154; vgl. Jacob (1997) 106f

SBB 79 / p. 142 / 4.1.2021

der Exoduserzählung findet, charakterisiert ihn explizit als Anwalt der Abhängigen und Unterdrückten und bringt so ein politisches Gegenprogramm zur Herrschaft des Pharao zum Ausdruck[122]. Das als Begründung der Auszugsforderung genannte »Fest für JHWH« steht in Opposition zum inhumanen ägyptischen Unterdrückungssystem und markiert den ersten Schritt zu dessen Aufbrechen; es hat eine politische Dimension, da es den Pharao damit konfrontiert, »dass ein unterdrücktes, ihm scheinbar ausgeliefertes Volk eine eigene religiöse Identität geltend macht […], die die Loyalität zu jeder menschlichen Oberherschafft, auch der des Pharao, relativiert«[123]. Indem dieser die Forderung als Anstiftung zum Aufruhr schroff zurückweist und mit der ironischen Gegenfrage »Wer ist JHWH?« verbindet, die die Autorität Gottes in Frage stellt, wird gleich zu Beginn das Hauptthema der Auseinandersetzung, die JHWH-Erkenntnis als Anerkennen der dem Pharao überlegenen Macht JHWHs, als Ziel des Handelns Gottes und der Erzählung herausgestellt[124].

Die Erzählung stellt dar, dass die Befreiung zunächst scheitert, da der Pharao nach der Auszugsforderung die Arbeitsbedingungen verschärft, was seine brutal ausgeführte Macht illustriert, wobei das kollektive Geschlagenwerden der hebräischen Aufseher die bewusste Demütigung der Israeliten symbolisiert[125]. Durch das breit ausgeführte Scheitern der Verhandlungen auf den Ebenen des Rollenverhalten des Pharao, der israelitischen Aufseher und Moses beugt die Erzählung gleich zu Beginn dem Missverständnis vor, dass Gott durch schnelles Eingreifen das Leid besei-

---

122 Ex 5,3; vgl. 3,18; 7,16; 9,1.13; 10,3; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 155; Jacob (1997) 121f.

123 Utzschneider/Oswald (2013) 155; vgl. Ex 5,1. Es geht darum, den Fronarbeitern ihre Würde und ihren Lebensmut wiederzugeben; vgl. Albertz (2012, 108. Das Fest wird gegen Ende der Plagenerzählung aufgegriffen; vgl. 10,9; 10,24–26; 12,31.

124 Ex 5,2. Die Antwort Pharaos ist keine objektive Frage, sondern »ein subjektives geringschätziges Urteil: für *mich* existiert er nicht […] geschweige denn, dass er mir etwas zu befehlen habe«: Jacob (1997) 114; vgl. Plaut (2008) 74; Utzschneider/Oswald (2013) 155; Albertz (2012) 107.

125 Ex 5,5–19. Die Notiz (5,14) weist zurück auf das Geschlagenwerden eines Hebräers vor der Flucht Moses (Ex 2,11) und illustriert die kollektive Unterdrückung. Das Adjektiv »faul« (5,17) (נרפים), mit dem der Pharao die Israeliten abqualifiziert, ist vom Verb רפה: »niedersinken, schlaff/mutlos sein« abgeleitet; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 157.

SBB 79 / p. 143 / 4.1.2021

tigen werde[126]. Vielmehr wird das katastrophale Ergebnis der Verhandlungen zu einer schweren theologischen Krise ausgestaltet, indem Mose auf die harte Verschärfung der Arbeitsbedingungen mit einer vorwurfsvollen Anklage an Gott reagiert, die die Klage der Aufseher gegen den Pharao aufgreift und sie gegen Gott wendet: »Herr, warum hast du diesem Volk Böses angetan?«[127]. Dabei werden durch die unmittelbar darauf folgende Feststellung, dass der Pharao diesem »Böses angetan« habe, das Handeln des Pharao und Gottes in eine unmittelbare Verbindung zueinander gesetzt, so dass Gott selbst als verantwortlich für die Verschlechterung der Situation erscheint. Ebach resümiert: »*Pharaos* böses Handeln wird in den Worten des Mose zu *Jhwhs*, zu *Gottes* bösem Handeln. So wird die Erfahrung von Menschen, daß [sic] Pläne scheitern und Hoffnungen zuschanden gehen können, zur Erfahrung mit und zur Frage an Gott«[128]. Die zweite Frage Moses »Warum hast du mich gesandt?« weist zurück auf seinen Einwand in der Berufungsszene[129]. Sein abschließender Vorwurf »und gerettet hast du dein Volk ganz gewiss nicht«, der das Misslingen der Befreiung ausdrücklich als Scheitern des Befreiungsplans Gottes benannt, ist eine unerhörte Herausforderung Gottes und zugleich eine besonders dringliche Form der Bitte, die die Brisanz des Geschehens zeigt. Denn mit dem Scheitern der Verhandlungen gleich zu Beginn werden die Mission Moses sowie die Verlässlichkeit und Macht Gottes in Frage gestellt[130]. Die vorwurfsvolle Anklage Moses an Gott ist nach Ebach als theologische Deutung einer Erfahrung ernst zu nehmen, da die Erfahrung des Scheiterns als Erfahrung mit Gott gedeutet

---

126 Vgl. Ebach (1990) 431; Dietrich/Link (2004) 13.

127 Ex 5,22: אֲדֹנָי לָמָּה הֲרֵעֹתָה לָעָם הַזֶּה; vgl. Ex 5,15: »Warum behandelst du deine Knechte so?«; vgl. Ebach (1990) 431; Utzschneider/Oswald (2013) 158; Albertz (2012) 115.

128 Ebach (1990) 431. Vgl. Ex 5,22; 5,23. Das Wortfeld »böse« nimmt die »böse« Lage der Israeliten auf; vgl. 5,19; vgl. Plaut (2008) 78; vgl. Dietrich/Link (2004) 13.

129 Ex 4,13: »Schick wen immer du willst.« In den beiden Warum-Fragen des Mose wird die Sprache der Klagepsalmen aufgegriffen; vgl. Ebach (1990) 431; Utzschneider/Oswald (2013) 158.

130 Ex 5,23: וְהַצֵּל לֹא־הִצַּלְתָּ אֶת־עַמֶּךָ. Buber (1994; 88) übersetzt: »und gerettet – gerettet hast du dein Volk nicht«; vgl. Ebach (1990) 431; Utzschneider/ Oswald (2013) 152.162; Albertz (2012) 115.

SBB 79 / p. 144 / 4.1.2021

wird, der zugleich der Adressat eines Gebets ist, so dass die Wirklichkeit von Gott her gedeutet wird. Indem Frage, Klage und Anklage vor Gott gebracht werden, wird das Scheitern nicht überspielt oder uminterpretiert, aber nicht als letztes Wort akzeptiert[131]. Die chassidische Tradition setzt die erste Frage Moses, die ohne Antwort bleibt, in Beziehung zum leidvollen Schicksal des jüdischen Volkes im Lauf seiner Geschichte und verweist auf die Unergründlichkeit des Willens Gottes[132].

Indem die Erzählung herausstellt, dass JHWH über die vorwurfsvolle Anfrage Moses nicht erzürnt ist, zeigt sie dessen Verhalten als angemessenes Eingehen auf die deprimierende Situation auf[133]; dies illustriert, dass nicht das Faktum, die Ausweglosigkeit der Unterdrückung zählt, sondern dessen Deutung, die Verbindung mit Gott, die zugleich die Möglichkeit des Wandels vorwegnimmt. So steht die Anklage Moses in Spannung zu der im literarischen Kontext vorher ergangenen Ankündigung Gottes, dass er das Herz des Pharao verhärten werde, damit dieser das Volk nicht ziehen lasse[134]. In der Exoduserzählung geht es nach Ebach »vielleicht vor allem darum, die Lebensgeschichte des Volkes wie die seiner Menschen in der Verflochtenheit von Erfolg *und* Scheitern, Gelingen *und* Mißlingen [sic], Rettung *und* Gewalt als *eine* Geschichte zu schreiben«[135].

Durch das Scheitern der Befreiungsgeschichte auf der menschlichen Ebene endet die Erzählphase in einem Tiefpunkt und weist so darauf hin, dass nun das Eingreifen Gottes erforderlich ist. Die nun folgende Ankündigung JHWHs seines Handelns gegen den Pharao bildet eine Peripetie der Erzählung, da nun der Macht des Pharao, dem Verursacher der Not, die größere Macht JHWHs gegenübergestellt wird; dabei zeigt die zweimalige Wendung »mit starker Hand«, dass die Befreiung nur durch den

131 Die Anklage ist hier kein Ausweichen vor der eigenen Verantwortung und ersetzt nicht eine Analyse der Gründe des Scheiterns; vgl. Ebach (1990) 432. 434.

132 Vgl. Plaut (2008) 77, mit Verweis auf Rabbi Simcha Bunam in: Itture Tora (1965ff) 44.

133 Nach Jacob (1997,134) »sind solche freimütigen Reden von Gottesmännern Zeugnisse ihrer Vertrautheit mit Gott«, weshalb Gott nicht über ihre Reden zürne. Er stellt die enge Bindung Gottes an das Volk heraus; vgl. Ex 5,23: »dein Volk«.

134 Ex 4,21–23; vgl. Utzschneider (1996) 63; Kellenberger (2006) 10.

135 Ebach (1990) 430; vgl. Dietrich/Link (2004) 13; vgl. Ex 4,21.

SBB 79 / p. 145 / 4.1.2021

Einsatz von Gewalt von sich gehen kann, was auf die »Plagen« vorverweist[136].

Die folgende programmatische Gottesrede stellt Gott als alleiniges Subjekt der Befreiung und der Herausführung Israels vor, der sich angesichts der Widerstände noch enger an Israel bindet und durch sein grundlegend neues Eingreifen den vom Scheitern bedrohten Befreiungsprozess wieder in Gang setzt, wobei er ausdrücklich seine Verheißungen bekräftigt. Wie die vorangehende Klage des Mose hat die Rede kompositionelle Rückbezüge zur ersten Moseberufung[137]. Da sie durch die Selbstvorstellungsformel Gottes als JHWH strukturiert wird, stellt sie dessen Rettungshandeln als Entfaltung des Gottesnamens heraus[138]. Die Absetzung von der Gotteserfahrung der Erzväter als »El Schadday« (אל שדי) legt nahe, dass nun eine neue Gotteserfahrung zu erwarten ist, die sich in dem befreienden Handeln Gottes zeigt. Die Verben, dass Gott die unterdrückten Israeliten aus Ägypten »herausführen«, »befreien« und »erlösen« werde, illustrieren die enge Solidarisierung Gottes mit ihnen[139].

Die erläuternde Wendung »mit großen Gerichten« illustriert die rechtliche Dimension des machtvollen Eingreifens Gottes als Vollzug von Gerechtigkeit und ist so ein Schlüssel zum Verständnis der Erzäh-

---

136 Ex 6,1. Vgl. Albertz (2012) 115; Utzschneider (1996) 51; ders./Oswald (2013) 107. Da der Ausdruck »mit starker Hand« (בְּיָד חֲזָקָה) zweimal begegnet, beziehen sie (ebd. 159) ihn einmal auf JHWH und beim zweiten Mal auf Pharao und folgern: »Letztlich muss auch der so stark erscheinende König mit seiner Hand helfen, den Befreiungswillen Gottes zu erfüllen«.

137 Ex 6,2–8. Durch die nachexilische Verbindung mit dem Kontext wird die Passage zur Bekräftigung der nichtpriesterlichen Berufung des Mose (Ex 3–4); vgl. Gertz (2006a) 235f; Utzschneider (1996) 103; Albertz (2012) 118–123; Fischer (2011a) 136; vgl. Jacob (1997) 135; Plaut (2008) 81.

138 Die Szene gliedert sich in zwei Gottesreden (6,2–5; 6,6–8), die jeweils durch die Formel אני יהוה: »Ich bin JHHW«, eine der Grundformen der Offenbarungsrede, eingeleitet werden, die auch die Rede abschließt (6,2; 6,6; 6,8). Sie zeigt, dass die Befreiung Israels dem innersten Wesen Gottes entspringt; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 165f; Albertz (2012) 123.

139 Ex 6,6: וְהוֹצֵאתִי; וְהִצַּלְתִּי; וְגָאַלְתִּי. Das Verb גאל, »(er)lösen«, bezeichnet die familiäre Verpflichtung des Loskaufens in Not geratener Angehöriger; vgl. Lev 25,25.48f; Rut 4,5f; vgl. Albertz (2012) 124f; Fischer/Markl (2009) 90f; Utzschneider/Oswald (2013) 164f.

SBB 79 / p. 146 / 4.1.2021

lung[140]. Die JHWH-Rede betont, dass Gottes Zuwendung nicht nur in seinem Mitleid mit den gequälten Israeliten, sondern auch im Gedenken seines Bundes mit den Erzvätern begründet ist; dabei impliziert die Bekräftigung der Landverheißung eine freie selbstständige Existenz im eigenen Land. Da JHWHs feierliche Selbstverpflichtung seines Mitseins die Israeliten als Volk JHWHs konstituiert, wird die Befreiung zur Basis des engen Gottesverhältnisses Israels[141]. Das Ziel der JHWH-Erkenntnis leitet über zum Plagenzyklus, in der die JHWH-Erkenntnis des Pharao und Ägyptens eine zentrale Rolle spielt[142].

Während vor der ersten Begegnung Moses mit dem Pharao der Glaube der Israeliten an die Verheißung Gottes als Voraussetzung für dessen Befreiungswerk genannt wurde, wird nun nach der Gottesrede festgestellt, dass sie sich wegen ihrer schweren Arbeit nicht auf Moses Ankündigung der Befreiung einlassen. Dies stellt die Souveränität Gottes heraus, der die Israeliten notfalls auch gegen ihren Willen befreien kann[143]. Eine weitere Beauftragung des Mose, den Pharao mit seiner Freilassungsforderung zu konfrontieren, die auf seine Berufung zurückweist und fast wortgleich unmittelbar vor seiner zweiten Begegnung mit dem Pharao aufgegriffen wird, unterstreicht, dass es JHWH ist, der den Befreiungsprozess neu in Gang setzt[144]. Zugleich stellt die Bezeichnung des

---

140 Ex 6,6: בִּשְׁפָטִים גְּדֹלִים; vgl. Ex 7,4. Die Charakterisierung als »Gericht« findet sich auch bei der Tötung der Erstgeburt mit Bezug auf Ägyptens Götter (Ex 12,12); vgl. Dtn 4,34; vgl. Fischer/Markl (2009) 90f.101. Dohmen (2005, 108) bezieht auf die »großen Gerichte« auf das Geschehen am Meer; vgl. Ex 12,41.

141 Ex 6,7 verbindet die Bundesformel mit der Erkenntnis- und der Herausführungsformel; vgl. Ex 20,2; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 165f; Fischer/Markl (2009) 91f; Albertz (2012) 125f; vgl. Jacob (1997) 156. Die Ermöglichung der Landverheißung schildert das Buch Josua; s. u. Kap. 4.

142 Die Verbindung »erkennen, dass ich JHWH bin, begegnet ab Ex 6,7 mehrfach. Nach Fischer/Markl (2009, 91) geht es um ein verändertes Bewusstsein beim Volk, eine neue Wahrnehmung Gottes; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 162.

143 Vgl. Ex 4,31; vgl. Ex 6,9. Bezeichnend ist, dass das Adjektiv »hart« (קשה), das die Arbeit der Israeliten beschreibt, in dem Ausdruck aufgegriffen wird, dass Gott das Herz des Pharao »hart machen« werde; vgl. Ex 7,3; vgl. Albertz (2012) 99.126–128; Utzschneider/Oswald (2013) 171.

144 Ex 6,10–12; vgl. 6,28–30; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 168f; Römer (2010) 169.

SBB 79 / p. 147 / 4.1.2021

Pharao mit seinem vollen Titel als »König von Ägypten« dessen Macht und Verantwortung für sein Land und sein Volk heraus[145].

3.2.2 Die »Wunderzeichen« Gottes als Weg zur Befreiung (Ex 7 – 10)

Entgegen der in der christlichen Auslegungstradition gebräuchlichen Bezeichnung »Plagen« verwendet der hebräische Text die Worte »Zeichen« (אות) und »Wunder« (מופת). Während die Vorstellung von »Plagen« die Bestrafung der Ägypter nahelegt, gibt die biblische Bezeichnung die Perspektive Israels wieder und stellt das Wirken Gottes ins Zentrum. Die Aneinanderreihung mehrerer wunderbarer »Zeichen« hat das Ziel, Gottes überragende Macht in möglichst umfassender Form offenbar werden zu lassen, um Ägypten zur Gotteserkenntnis zu bewegen und dadurch den Weg zur Entlassung Israels zu eröffnen[146]. Nach biblischer Vorstellung galten auf die Natur einwirkende göttliche Mächte als erfahrbare Wirklichkeit[147].

Eröffnende JHWH-Rede (Ex 7,1–5)

Der Zyklus der göttlichen Zeichen wird durch eine programmatische Rede JHWHs eröffnet und gedeutet, die ankündigt, dass nun ein Machtkampf zwischen ihm und dem Pharao folgt, um die Befreiung in Gang zu setzen, in dem nicht mehr dieser, sondern JHWH das Geschehen be-

---

145 Ex 6.11: פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרָיִם; vgl. Ex 6,13.28; vgl. Jacob (1997) 159.

146 Ex 7,3: אֶת־אֹתֹתַי וְאֶת־מוֹפְתַי; »Zeichen« (אותת): 4,9.17.28.30; 8,19 (Sing.); 10,1f; »Wunder(zeichen)« (מפתים): 4,21; 7,3; 7,9 (Sing.); 11,9f; vgl. Plaut (2008) 101: »Manifestationen und Omina der göttlichen Fürsorge und künftigen Anteilnahme.« Die Wendung »Zeichen und Wunder« steht auch in den Rückblicken auf die Heilsgeschichte: Ps 78,43; Ps 105,27. Das Wort »Plage« steht erst in Ex 11,1: Ankündigung der Tötung der Erstgeburt. Vgl. Kellenberger (2006) 183.186; Fischer/Markl (2009) 60.99. Da sich die Bezeichnung »Plagen« eingebürgert hat, wird sie hier verwendet.

147 Die Geschehnisse knüpfen an Naturereignisse an, die besonders in Ägypten vorkommen, diese werden aber sehr stark gesteigert; vgl. Plaut (2008) 101. 109; Buber (1994) 82.

stimmt, was in den Plagenerzählungen breit entfaltet wird[148]. Durch die Ankündigung zu Beginn der Rede, Mose zum »Gott« (אלהים) für den Pharao zu machen, erhält dieser absolute Autorität gegenüber dem Pharao, da er als Repräsentant JHWHs diesem gegenüber mit göttlicher Vollmacht auftreten kann; dadurch wird das Geschehen als »Götterkampf« gekennzeichnet[149]. Die Gottesrede kündigt die durch JHWH bewirkte Verhärtung des Herzens des Pharao an, damit er seine Zeichen und Wunder vervielfachen könne, wodurch die Unnachgiebigkeit des Pharao als Teil des göttlichen Plans einsichtig wird. Hier werden wesentliche Momente der vorhergehenden Gottesreden aufgenommen, dabei aber neu fokussiert, indem das Geschehen sich auf eine Konfrontation zwischen JHWH und dem Pharao konzentriert[150]. Die Rede betont, dass JHWH trotz der Weigerung des Pharao die Israeliten aus Ägypten herausführen werde, und zwar mittels »gewaltiger Gerichtstaten«, die durch die Verbindung mit der Wendung »meine Hand ausstrecken gegen« die Konnotation von Strafgerichten gegen Ägypten bekommen und bereits auf den Tod der ägyptischen Erstgeborenen vorausverweisen könnten[151]. Als Intention des göttlichen Handelns wird neben der Befreiung des Volkes genannt, dass das mächtige Ägypten zur Anerkennung der Unvergleichlichkeit und weltüberlegenen Macht JHWHs gelangen soll[152].

---

148 Ex 7,1–5; vgl. Ex 7–11; 12,29–39; vgl. Fischer (2011b) 140.

149 Ex 7,1: אֱלֹהִים נְתַתִּיךָ אֱלֹהִים לְפַרְעֹה. אלהים kann auch Wesen mit göttlichen Eigenschaften bezeichnen; vgl. 1 Sam 28,13; Ps 45,7. Es geht darum, dass Mose gegenüber dem sich als Gott aufspielenden Pharao JHWH in vollem Maße repräsentiert; vgl. Fischer (2011b) 144; ders./Markl (2009) 101; Albertz (2012) 132; Utzschneider/Oswald (2013) 177; Jacob (1997) 168f.

150 Vgl. Ex 3,18–20; 4,21; vgl. 6,2–8. Ex 7,3 steht das Verb קשה, in Ex 4,21 חזק (pi). Das Herz gilt nach biblischer Anthropologie als Sitz des Verstandes und der Entscheidungen; vgl. Kellenberger (2006) 98; Römer (2010) 169; Utzschneider/Oswald (2013) 178; Albertz (2012) 133.

151 Ex 7,4: וְנָתַתִּי אֶת־יָדִי בְּמִצְרָיִם; בִּשְׁפָטִים גְּדֹלִים; vgl. 7,5; 6,6. Es handelt sich um »Gerichtstheophanie«. Da JHWHs Hand-Ausstrecken sonst immer Menschen vernichtet, kommt hier die Tötung der Erstgeburt bzw. die Vernichtung der Ägypter im Schilfmeer in den Blick; vgl. Kellenberger (2006) 100f; Fischer/Markl (2009) 101; vgl. Jacob (1997) 155: Gerichte »an den Göttern Ägyptens«.

152 Ex 7,4f. Die Erkenntnisformel (ידע כי אני יהוה) durchzieht die ganze Erzählung, sie ist bezogen auf den Pharao (Ex 7,17; 8,6.18; 9,14.29), die Ägypter (7,5;

SBB 79 / p. 149 / 4.1.2021

Das erste bis neunte »Zeichen« JHWHs[153]

Die Plagenerzählung hat eine bewusst gestaltete Struktur. Nach dem »Vorspiel« der Verwandlung des Stabs in eine Schlange[154] folgen neun Zeichen, die in drei Dreier-Zyklen gegliedert sind (Blut; Frösche; Mücken / Stechfliegen, Viehseuche, Geschwüre / Hagel, Heuschrecken, Finsternis) und die abschließende Tötung der ägyptischen Erstgeburt[155].

Die erste »Plage« wird durch eine programmatische Gottesrede an Mose eingeleitet, die nach der klassischen Form der prophetischen Gerichtsankündigung gestaltet ist und seine erste Konfrontation mit dem Pharao aufgreift; sie ist ein Wendepunkt in der Auseinandersetzung mit diesem, da von nun an JHWH selbst in das politische Geschehen eingreift. Seine Selbstvorstellung als »Gott der Hebräer« zeigt seinen Einsatz zugunsten der Unterdrückten und die Wendung »mein Volk« seine enge Beziehung zu den Israeliten[156]. Die Verwandlung des Nilwassers in Blut ist in der ägyptischen Literatur ein Katastrophentopos; die Dauer von

14,4.18) und die Israeliten (6,7; 10,2); vgl. Kellenberger (2006) 98–100; Dohmen (2005) 108; Albertz (2012) 133f; Jacob (1997) 217.

153 Die Zählung der Zeichen entspricht der Zürcher Bibel und der jüdischen Tradition und ist aufgrund der literarischen Gestaltung (s. u.) plausibler als die Zählung der revidierten Einheitsübersetzung mit Ex 7,8–13 als erstem Zeichen und insgesamt elf Zeichen.

154 7,8–13. Dies weist zurück auf die Berufung des Mose: Ex 4,1–5; es demonstriert die Unterlegenheit der ägyptischen Zauberer und nennt das Verstockungsmotiv: 7,13; vgl. Fischer/Markl (2009) 60.

155 1. Zyklus: Blut (7,14–25); Frösche (7,26 – 8,11); Mücken (8,12–15); 2. Zyklus: Stechfliegen (8,16–28); Viehseuche (9,1–7); Geschwüre (9,8–12); 3. Zyklus: Hagel (9,13–35); Heuschrecken (10,1–20); Finsternis (10,21–29); 10. Plage: Sterben der Erstgeburt (11,1–10). In der jeweils dritten Plage geht keine Gottesrede und Konfrontation mit dem Pharao voraus. In der jüdischen Exegese findet sich auch die Gliederung 5 – 5; vgl. Plaut (2008) 94; Jacob (1997) 173–176; Hallo (2008) 22. Die aktuelle Struktur geht auf die redaktionelle Verbindung verschiedener Quellen zurück; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 203; Albertz (2012) 139; Kellenberger (2006) 57–60.

156 Ex 7,14–18: Schuldnachweis, Botenformel, Gerichtsankündigung. Die Entlassungsforderung verweist auf Ex 5,1 und 6,1. Die Vorstellung Gottes (7,16) greift Ex 3,18; 5,3 auf und ruft das bisherige Scheitern der Befreiung in Erinnerung, die Erkenntnisaussage (7,17) deutet bereits die Wende an; vgl. Kellenberger (2006) 102; Utzschneider /Oswald (2013) 206; Albertz (2012) 142.

SBB 79 / p. 150 / 4.1.2021

sieben Tagen symbolisiert Vollständigkeit. Das Zeichen könnte bereits auf die Tötung der Erstgeburt und den Untergang der ägyptischen Streitkräfte im Schilfmeer vorausweisen[157].

Die folgende Froschplage illustriert Gottes schöpferische Macht, da im Alten Ägypten Frösche in einer engen Verbindung zu Leben gesehen wurden[158]. Dass die ägyptischen Zauberer die Zeichen nachahmen, aber nicht beenden können und durch ihr Tun die Lage verschlimmern, macht von Anfang an deutlich, dass es nicht um die Auseinandersetzung zwischen Mose und den Repräsentanten ägyptischer Wissenschaft und Theologie geht, sondern um die Auseinandersetzung zwischen JHWH und dem Pharao, um dessen beharrlichen Widerstand zu überwinden[159]. Die Erzählstrategie, dass der Pharao bereits hier zur Beendigung der Plage Mose und Aaron rufen lässt, damit sie zu JHWH beten, anstatt sich an seine Zauberer und durch sie an die ägyptischen Götter zu wenden, stellt die Überlegenheit JHWH über diese heraus[160]. Entsprechend führt Mose als Begründung für sein Eingehen auf die Bitte des Pharao dessen Erkenntnis der Unvergleichlichkeit JHWHs an[161]. Der Pharao verweigert sich aber dieser Anerkenntnis und hält die versprochene Freigabe der Israeliten nicht ein[162].

In der dritten Episode, der Mückenplage, schreiben die ägyptischen Zauberer als Vertreter ägyptischer Theologie das Geschehen ausdrücklich dem »Finger Gottes« zu, der hier analog zur »Hand Gottes« für des-

---

157 Ex 7,16–18; vgl. 12; 14. Das blutige Nilwasser findet sich auch in der o. g. Katastrophenliste »Warnungen des Ipuwer«; vgl. Dozeman (2009) 216; Plaut (2008) 99; Jacob (1997) 260–262.

158 Ex 7,26 – 8,11; vgl. die froschköpfige Göttin Heket als Schöpfungs- und Fruchtbarkeitsgöttin; vgl. zahlreiche Froschamulette aus dem 3.–2. Jt.; vgl. Plaut (2008) 99; Dohmen (2005) 110.

159 Der Zauberwettkampfs ist ein populäres Motiv der ägyptischen Literatur, um die Überlegenheit der ägyptischen über ausländische Zauberer zu illustrieren. Die Zauberer (*chartumim*) spielen in den ersten drei Plagen und in der sechsten eine Rolle; vgl. Plaut (2008) 98; Albertz (2012) 140.

160 Ex 8,4.5; vgl. 8,24.25; 9,28; 10,17: עתר (hi.); vgl. Albertz (2012) 149. Nach Jacob (1997, 217) hat der Pharao damit »im Grunde bereits kapituliert.

161 Ex 8,6; vgl Ex 3,18; 5,3. Die Formel legt den Fokus auf den Machterweis JHWHs; vgl. Ex 9,14 und dtr. Schlüsseltexte: 1Sam 2,2; 2Sam 7,22; 1Kön 8,23; vgl. Fischer/Markl (2009) 108f.

162 Ex 8,11; vgl. 8,4; vgl. Utzschneider/Oswald (20139 212.

SBB 79 / p. 151 / 4.1.2021

sen Macht steht, und erkennen so Gott als eigentlichen Urheber. Die Wendung bringt zum Ausdruck, dass das Übel gottgewirkt ist und ihm daher nicht durch menschliche Kunst begegnet werden kann. Bei der Viehpest und der Rettung am Schilfmeer begegnet analog das Bild der »Hand JHWHs« im Sinne der Macht JHWHs[163]. Die politische Wirkungslosigkeit der ägyptischen Mantiker nimmt darauf Bezug, dass Mantik in der Umwelt Israels einen erheblichen Einfluss auf die politischen Entscheidungen hatte[164]. Da der Pharao sich aufgrund seiner Herzensverhärtung der Erkenntnis seiner eigenen Fachleute verschließt, geht das Kräftemessen weiter[165].

Die folgenden beiden Plagen, Stechfliegen und Viehpest, werden explizit als Tat JHWHs herausgestellt[166]. Hier begegnet erstmals das Unterscheidung- bzw. Absonderungsmotiv, welches das »Volk JHWHs« in Kontrast zum »Volk des Pharao« setzt, wobei die Betonung der Verschonung Israels zeigt, dass sich das Vorgehen JHWHs spezifisch gegen Ägypten richtet, damit der Pharao seinen Herrschaftsanspruch in Ägypten erkennt. Das Motiv wird in späteren Plagen aufgegriffen und spielt bei der Tötung der ägyptischen Erstgeburt eine entscheidende Rolle[167]. Am Ende der Episoden findet sich jeweils die Herzensverhärtung des Pharao mit dem Widerruf seines Freilassungsversprechens[168].

Während die göttlichen Sanktionen bisher zwar lästig, aber nicht gravierend waren, kommt in der fünften Plage, der Viehpest, die die erste Hälfte des Zyklus beschließt, nun zum ersten Mal der Tod für Ägypten im Unterschied zu Israel ins Spiel, der sich von nun an durch den Zyklus

---

163 Ex 8,15: אֶצְבַּע אֱלֹהִים; vgl. Ex 31,18; Dtn 9,10; Ps 8,4; vgl. Ex 9,3; 14,31. Die Szene entspricht dem inklusiven Monotheismus der Priesterschrift. Eine Parallele ist das Wort Jesu vom »Finger Gottes« (Lk 11,20), der damit herausstellt, dass in seinen Wunderheilungen die Macht Gottes wirksam ist; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 195213f; Albertz (2012) 151; Jacob (1997) 269f.

164 V. a. im neuassyrischen Reich hatte die Mantik großen Einfluss; vgl. Utzschneider (1996) 106f.

165 Ex 8,15; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 214; Dohmen (2005) 110.

166 Vgl. Ex 8,20; 9,3.6.14.23; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 195.

167 Ex 8,18: »absondern« (פלה) (hi); 8,19: »Ablösung« (פדת); vgl. Ex 9,4.6 (Viehpest); 9,26 (Hagel); 10,23 (Finsternis); 11,7; 12,31: Erstgeburt; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 216f; Römer (2010) 173; Childs (1996) 97; vgl. Jacob (1997) 193.

168 Vgl. Ex 8,15 vgl. 8,4/8,11; 8,24/8,28; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 212; Albertz (2012) 160.

SBB 79 / p. 152 / 4.1.2021

der Plagen zieht. Nach dem Duktus der Erzählung greift Gott angesichts des wiederholten Wortbruchs des Pharao nun zu schärferen Sanktionen, die den Tod des Viehs der Ägypter zur Folge haben, wogegen die Menschen noch verschont bleiben[169]. Die Wendung »Hand JHWHs« führt das Geschehen ausdrücklich auf Gott als Verursacher zurück und weist zudem auf die ebenfalls von Gottes Hand ausgeführte Tötung der Erstgeburt voraus[170]. Durch die Notiz, dass das Vieh der Israeliten vollständig verschont bleibt und der Pharao diesen Unterschied wahrnimmt, wird die Parteinahme JHWHs für die unterdrückte Volksgruppe sowie die Uneinsichtigkeit des Pharao vor Augen gestellt[171].

Die sechste Episode, in der die Ägypter und ihr Vieh von Geschwüren befallen werden, steht in Spannung zum Tod »allen Viehs Ägyptens« in der vorangehenden Plage[172]. Die explizite Erwähnung, dass auch die ägyptischen Magier davon betroffen sind, betont die überlegene Macht Gottes. Die Uneinsichtigkeit des Pharao, der sich von der Machtdemonstration Gottes nicht beeindrucken lässt, wird mit der Verhärtung seines Herzens begründet, die hier erstmals im Handlungsbogen des Plagenzyklus auf JHWH zurückgeführt wird, mit dem Rückverweis auf seine Voraussage an Mose. Die Ambivalenz zeigt, dass Gott den ägyptischen König in den Untergang führt, dieser aber letztlich selbst dafür verantwortlich ist. In der zweiten Hälfte der Plagen kommt es daher zu einer deutlichen Steigerung der »Dynamik der Befreiung«; von nun an »ist der Weg zur Befreiung der Israeliten trotz des Widerstandes des Königs unumkehrbar«[173].

---

169 Ex 9,4: פלה (hi.); vgl. 9,6; vgl. Jacob (1997) 227). Hier wird vor dem Eintreten der Plage keine Konfrontation zwischen Mose und dem Pharao erwähnt.

170 Ex 9,3; vgl. Ex 12,12. In 2Sam 24,14f ist die »Hand JHWHs« auch mit der Pest verbunden, wirkt sich aber auch auf Menschen tödlich aus; vgl. Albertz (2012) 160f; Jacob (1997) 179.229.

171 Ex 9,4; vgl. 9.6.7. Die dreifache Wiederholung betont den von JHWH gemachten Unterschied. Der Viehbesitz der Israeliten steht in Spannung zu ihrer Darstellung als arme Fronarbeiter; vgl. Albertz (2012) 160; Fischer/Markl (2009) 114.

172 Ex 9,6; vgl. 9,10; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 192f; vgl. Plaut (2008) 108.

173 Utzschneider/Oswald (2013) 220. Vgl. Ex 9,11; 9,12; vgl. 7,3f. Vorher hat der Pharo trotz der göttlichen Zeichen siebenmal selber sein Herz verhärtet (Ex 7,13.14.22–23; 8,11.15.28; 9,7); vgl. Utzschneider (2007) 112; ders./Oswald (2013) 219; Dohmen (2005) 111.

SBB 79 / p. 153 / 4.1.2021

Die siebte Plage, Hagel, eröffnet den letzten Dreierzyklus, in dem die Auseinandersetzungen zwischen JHWH und dem Pharao um die Freilassung der Israeliten auf ihren dramatischen Höhepunkt zulaufen[174]. Sie wird durch eine einleitende Gottesrede hervorgehoben, die betont, dass JHWH schon längst die Macht gehabt hätte, dem Pharao und seinem Volk ein Ende zu setzen, es ihm aber nicht um ihre Vernichtung, sondern um die Erkenntnis seiner Einzigartigkeit und seiner Macht im ganzen Land (bzw. auf der ganzen Erde) gehe[175]. Ein neues Element ist Moses Anklage gegen den Pharao, der in der Tradition der klassischen Gerichtspropheten dem Pharao ein unbedingtes Gericht in Form des Hagels ankündigt, da seine hartnäckige Verweigerung der Entlassung Israels ein Vergehen gegen die unterdrückte Volksgruppe darstellt. Der Appell an die Verantwortung des Despoten, Mensch und Vieh in Sicherheit zu bringen, zeigt, dass diesmal das Leben von Menschen und Tieren bedroht ist und stellt zugleich Gottes Fürsorge heraus[176]. Hier findet sich wieder das Motiv der Unterscheidung, die hier jedoch nicht nur zwischen Israel und Ägypten stattfindet, sondern auch innerhalb Ägyptens zwischen den »Dienern des Pharao«, die auf die von Mose übermittelte Botschaft hören und denen, die sich dieser verschließen. Dies will einschärfen, dass es für das eigene Überleben notwendig ist, auf das Wort JHWHs zu hören und dieses ernst zu nehmen[177].

In der umfangreichen Darstellung der Hagelplage, die zum ersten Mal auch den Tod von Menschen verursacht, wird der Herrschaftsanspruch JHWHs, der als Herr über die Naturgewalten erscheint, kosmologisch und schöpfungstheologisch begründet. Dies zeigt die Verbin-

---

174 Ex 9,13–35. Die Zuspitzung zeigt sich darin, dass die Schwere der Plagen hervorgehoben wird; vgl. Ex 9,18.24; 10,6.14; vgl. 11,6; vgl. Albertz (2012) 167f; vgl. Jacob (1997) 228.

175 Ex 9,14–16. Analogien dazu finden sich v. a. bei Deuterojesaja (Jes 44,7; 45,5.6). Offen ist, ob אֶרֶץ hier die Erde oder das Land bezeichnet; vgl. Römer (2010) 176; Kellenberger (2006) 104–106.

176 Ex 9,17–19; vgl. Albertz (2012) 157.176; vgl. Jacob (1997) 206.

177 Ex 9,20–21; vgl. 9,25–26. Die »Diener des Pharao«, die das Wort Gottes fürchten, stehen in einer Linie mit den gottesfürchtigen Hebammen (Ex 1,21f) und sind Zeichen der Dynamik der Rettung. Dies könnte eine Botschaft an die Exilsgeneration sein, auf das Wort Gottes zu hören; vgl. Albertz (2012) 176; Utzschneider/Oswald (2013) 225.

SBB 79 / p. 154 / 4.1.2021

dung des Hagels mit Donner und Feuer, die hier als Theophaniephänomene die »Gewaltigkeit« Gottes illustrieren und zudem auf die Theophanie am Sinai vorausweisen[178]. Bedeutsam ist, dass der Pharao in seiner Bitte um die Beendigung der Plage sein Verhalten zum ersten Mal als »Sünde« und somit als Fehlverhalten im Widerspruch zu der von Gott geforderten Gerechtigkeit bekennt. Seine Worte »JHWH ist im Recht, ich aber und mein Volk, wir sind im Unrecht« legen die Deutung als Rechtsstreit mit JHWH, den dieser gegen ihn gewonnen habe, nahe und zeigen, dass der Gott der hebräischen Fronarbeiter vom Pharao zum ersten Mal als ernstzunehmendes Gegenüber anerkannt wird[179]. Die Beendigung der Plage wird entsprechend mit der Zielaussage der Erkenntnis, dass das Land JHWH gehört, verbunden[180]. Trotz des vorhergehenden Sündenbekenntnisses endet die Episode wiederum mit der Verstockung des Pharao sowie seiner Beamten[181].

Die achte Episode, die Heuschreckenplage, wird durch eine kurze JHWH-Rede eingeleitet, die betont, dass JHWH die Verstockung des Pharao und seiner Beamten bewirke, damit er seine Wunderzeichen in Ägypten vollbringen könne. Da es hier erstmals explizit heißt, dass diese den späteren Generationen vermittelt werden sollen, wird dem Gerichtshandeln Gottes eine weitergehende, Israel einbeziehende, Abschreckung zugewiesen[182]. Indem die Heuschrecken die gesamte Lebensgrundlage Ägyptens zerstören, werden sie zur schlimmsten aller bisherigen gött-

---

178 Ex 9,23–25; vgl. 19,16–19; 20,18 (Feuer); vgl. Jos 10,11 (Hagel). JHWH wird hier mit den Attributen des syrischen Wettergottes gezeichnet; vgl. Albertz (2012) 177; Utzschneider/Oswald (2013) 194.225;. Jacob (1997, 281) verweist auf das Gericht über Sodom und Gomorra (Gen 19).

179 Ex 9,27; vgl. Ex 10,16. Die Worte des Pharao widerrufen seine anfängliche Betonung, JHWH nicht zu kennen (Ex 5,2); vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 225; Albertz (2012) 168.177f; Römer (2010) 176. Nach Jacob (1997, 231) sind die Worte Pharaos »Unaufrichtigkeit«; vgl. 15,28.

180 Ex 9,29: לְמַעַן תֵּדַע כִּי לַיהוָה הָאָרֶץ. Vgl. die o. g. Grabinschrift des 7. Jh.s. Im Kontext der Erzählung ist hier wahrscheinlich das Land Ägypten gemeint, was impliziert, dass der Pharao nur eine eingeschränkte Souveränität besitzt; vgl. Kellenberger (2006) 105.108; Albertz (2012) 178.

181 Ex 9,34.35. Hier ist der Pharao selbst das Subjekt der Verstockung. Seine Diener werden erstmals explizit in die Verstockung einbezogen; vgl. Willi-Plein (1988) 71f; Albertz (2012) 179.

182 Ex 10,1f; vgl. die Ankündigung der Tötung der Erstgeburt: Ex 11,9. Die Erkennt-

lichen Sanktionen stilisiert, die auf die folgende Plage der Finsternis vorausweist[183]. Die Heuschrecken, die Hunger und Tod bewirken, begegnen im AT wiederholt als Strafe für Schuld und Verfehlung im Motivfeld des Gerichtstages JHWHs[184]. Die Notiz, dass die Verwaltungsbeamten bei der Ankündigung der Plage den Pharao bitten, die Israeliten ziehen zu lassen, signalisiert die Änderung ihrer Gesinnung, so dass dieser aufgrund der vorangehenden Gottesschläge nun mit seiner Auszugsverweigerung gegenüber seinem Volk isoliert ist[185]. Wie in der vorausgehenden Hagelplage legt der Pharao ein Sündenbekenntnis ab, dem wiederum die Verstockungsnotiz am Ende entgegensteht[186]. Dass die Heuschrecken durch einen »Ostwind« herbeigetragen werden und später alle im Schilfmeer umkommen, weist auf das Geschehen am Schilfmeer voraus, in dem der Pharao und seine Streitkräften umkommen werden[187].

Die neunte Plage der Finsternis hat schöpfungstheologische Konnotationen. Da Finsternis als Zustand vor der Schöpfung den Tag-Nacht-Rhythmus als verlässlichen Rahmen allen Lebens außer Kraft setzt, symbolisiert sie Lebensfeindlichkeit und den Einbruch der Chaosmächte in die Weltordnung und gehört zur atl Gerichtsmetaphorik als Zeichen für den göttlichen Gerichtstag. Die dreitägige Finsternis illustriert somit, dass in Ägypten für diese Zeit das Chaos wieder in die Welt

---

nisformel greift Ex 6,2–8 auf; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 229; Dohmen (2005) 113; Albertz (2012) 180.

183 Das elfmalige Vorkommen von »all, ganz« (כל) in Ex 10,12–15 betont, wie umfassend diese Plage ist. Die Ankündigung, dass man das Land nicht mehr sehen könne (10,5), verweist auf die Finsternis: 10,15; vgl. Plaut (2008) 113; Fischer/Markl (2009) 119.121; Dohmen (2005) 113.

184 Vgl. Joel 1,1–4; 2,25; Am 4,9; 7,1f; vgl. Dozeman (2009) 241; Utzschneider/Oswald (2013) 229.

185 Ex 10,7; vgl. Fischer (2011b) 146; Jacob (1997) 237.240.

186 Ex 10,16f; 10,20. Die Verstockung wird wieder Gott zugeschrieben. Nach Utzschneider/Oswald (2013, 229) kulminiert hier der Antagonismus zwischen Plagen und Verstockung, dessen Starre zunehmend unhaltbar wird; vgl. Römer (2010) 177; Albertz (2012) 185.

187 Ex 10,13: »Ostwind«; 10,19: »Schilfmeer«. Die Formulierung »keine einzige blieb übrig« begegnet mit Bezug auf die Ägypter nach dem Geschehen Rettung am Schilfmeer: Ex 14,28; vgl. Fischer/Markl (2009) 122; Dohmen (2005) 113; Römer (2010) 177.

SBB 79 / p. 156 / 4.1.2021

einbricht und die Grundordnung der Schöpfung auf dem Spiel steht[188]. Auch in ägyptischen Texten gilt Finsternis als Zeichen des göttlichen Gerichts und als grundlegende Gefährdung allen Lebens; sie bedeutet eine massive Infragestellung der Macht des Sonnengottes, der in Ägypten als Spender allen Lebens eine besondere Verehrung erfuhr[189]. Durch die magische Handlung des Ausstreckens der Hand bekommt die Finsternis hier den Charakter einer Demonstration der Macht JHWHs und der Vollmacht seines Gesandten Mose.Die Feststellung, dass es bei den Israeliten Licht gab, stellt die Parteinahme und Fürsorge Gottes als Schöpfer der Welt für sein Volk heraus und verstärkt noch den Wundercharakter des beängstigenden Geschehens[190].

Die Finsternis erscheint somit als eine letzte massive Warnung, die den Pharao zum Einlenken bewegen soll. Stattdessen folgt der abrupte Abbruch der Verhandlungen durch diesen, verbunden mit einer Todesdrohung gegen Mose, was auf seine gottgewirkte Verstockung zurückgeführt wird und das endgültige Scheitern der Verhandlungen herausstellt. Dies macht nach dem Duktus der Erzählung eine letzte Sanktion JHWHs notwendig, um die Entlassung der Israeliten zu bewirken[191].

---

188 Ex 10,21–22: חֹשֶׁךְ־אֲפֵלָה: »Finsternis des Dunkels«, d. h. besonders dunkle Finsternis; vgl. Gen 1,2–4. Die Worte »es werde Finsternis« (וִיהִי חֹשֶׁךְ: Ex 10,21) sind analog zu »es werde Licht« (יְהִי אוֹר: im Schöpfungshymnus (Gen 1,3). Zur Gerichtsmetaphorik vgl. Am 5,18; Zef 1,15; Joel 2,2; vgl. Jes 45,7; vgl. Albertz (2012) 185f; Fischer/Markl (2009) 123; Jacob (1997) 292.

189 Die Episode kann somit auch als Polemik gegen den ägyptischen Sonnen- und Reichsgott Re-Harachte gelesen werden; vgl. Dozeman (2013) 247; Utzschneider/Oswald (2013) 231.

190 Ex 10,22; 10,23. Als universaler Schöpfer der Welt lieferte JHWH die Unterdrücker dem Chaos aus und bewahrte für sein Volk die geordnete Welt; vgl. Albertz (2012) 186; Plaut (2008) 116.

191 Ex 10,28f. Die Todesdrohung zeigt, dass die Verstockung des Pharaos nun unwiderruflich ist und er sich durch das Abbrechen der Beziehung den Ausweg aus der letzen Plage verbaut; vgl. 11f; vgl. Albertz (2012) 168.187; Utzschneider/Oswald (2013) 231; Römer (2010) 178.

SBB 79 / p. 157 / 4.1.2021

Zentrale Aspekte der Plagenerzählung

Die wunderhafte Darstellung der Plagen und die Widersprüche innerhalb des Plagenzyklus sowie die Anordnung der Plagenreihe in drei Dreier-Zyklen weisen auf den Modellcharakter der Erzählung und zeigen, dass es nicht um historische Naturereignisse geht, sondern um narrative Theologie in poetischer Ausgestaltung[192]. Innerhalb der breit dargestellten Auseinandersetzung zwischen dem Pharao und JHWH lässt sich eine zunehmende Steigerung der Schwere der Plagen und eine inhaltliche Entwicklung beobachten: Die ersten drei Zeichen, die durch Aaron ausgelöst werden, thematisieren den Zauberwettkampf mit den ägyptischen Magiern; die zweite Dreiergruppe, die durch Mose ausgelöst wird, ist durch das Thema Krankheit verbunden; der dritten Dreiergruppe, die von Gott direkt verursacht wird, ist der kosmisch-meteorologische Charakter der Plagen und die Reaktion des Pharao gemeinsam, der aufgrund ihrer Schwere jeweils zunächst nachgibt und sich nach ihrer Beendigung wieder verhärtet. Da die Zeichen in ihrer Anordnung gleichsam eine Spirale mit drei Durchgängen bilden, kehrt die Bewegung scheinbar wiederholt zum Ausgangspunkt zurück, schreitet aber dennoch voran[193].

Die Erzählung stellt JHWH als Hauptakteur des Geschehens und entscheidenden Handlungsträger heraus, auf den sich alles fokussiert, da er den Befreiungsprozess in Gang setzt und in allen kritischen oder ausweglosen Phasen die Initiative ergreift[194]. Da die Plagen jeweils mit einem Auftrag JHWHs an Mose eröffnet werden und dieser seine Rede an den Pharao mit den Worten »So spricht JHWH« einleitet, wird herausgestellt, dass dieser die bestimmende Macht hinter den Ereignissen ist; das Eintreten der jeweils die Dreiergruppe abschließenden Plage ohne Vorwarnung unterstreicht seine Macht und Entschlossenheit.

---

192 Vgl. z. B. Ex 9,6; 9,10; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 192f.

193 Ex 7,14–8,15; 8,16–9,12; 9,12–10,29. Die Anordnung ist durch die Symbolzahl »drei« bestimmt. Die Reaktion des Pharao findet sich sonst nur bei der zweiten und vierten Plage; vgl. Fischer/Markl (2009) 99f.104; Assmann (2015) 36f; Utzschneider /Oswald (2013) 188–191; Plaut (2008) 94.97.

194 Vgl. Ex 2,23–25; 7,1; 11,1f.; 12,1; 13,17f etc; vgl. Albertz (2012) 174; Kegler (2004) 243.

SBB 79 / p. 158 / 4.1.2021

Die Plagen werden bereits in der ersten Konfrontation Moses mit dem Pharao mit dessen totalitärem politischen Machtgebaren begründet, da er der israelitischen Volksgruppe jede Freiheit strikt verweigert und auf die Entlassungsforderung mit einer Verhöhnung JHWHs und einer Verschärfung der Arbeitsbedingungen reagiert, was seine Inhumanität illustriert[195]. Dies fordert das Eingreifen Gottes heraus, der nach dem anfänglichen Scheitern der Verhandlungen entschieden für die unterdrückten Fronarbeiter Partei nimmt, kategorisch die Entlassung seines Volkes fordert und dem Despoten in den »Plagen« seine Überlegenheit und einzigartige Macht vor Augen führt, um die menschenunwürdige Unterdrückung zu beenden, wie deren Eröffnung durch die Entlassungsforderung zeigt[196].

Der Pharao wird durch seine Namenlosigkeit als stilisierter Gegenspieler JHWHs und als Prototyp eines Tyrannen herausgestellt, dem es nur um die Bewahrung seiner Macht geht und der daher zerstörerisch im eigenen unrechten Handeln verharrt, mit allen Mitteln und gegen bessere Einsicht weiter an der Unterdrückung festhält und dafür in Kauf nimmt, dass seine Untertanen unter den Schlägen Gottes zu leiden haben, was zur Folge hat, dass er auch andere in den Untergang hineinzieht. Dem Pharao diametral gegenüber steht JHWH, der trotz großer Widerstände nicht aufhört, sich in immer neuen Anläufen konsequent, verlässlich und zielstrebig für die Befreiung seines Volkes und für Gerechtigkeit einzusetzen[197].

Die Charakterisierung der Plagen als »Strafgerichte« Gottes unterstreicht, dass es beim Handeln Gottes gegen den Pharao zentral darum geht, angesichts von gravierendem Unrecht seine Macht zu erweisen, um den Unterdrückten Recht zu schaffen und Freiheit zu bringen. Die »Schläge«, die Gott als Retter und Richter einsetzt, haben für die Ägypter

---

195 Vgl. Ex 5,1; 9,1; vgl. 7,16; 9,13, 10,3; vgl. Albertz (2012) 113.147.160; Fischer (2013) 106.

196 Vgl. Ex 7,17; 8,6.18; 9,14; 10,2. Mose richtet die Entlassungsforderung ohne Erklärung aus und kündigt Gottes Intervention an; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 194; Albertz (2012) 139f.

197 Die Offenheit der Erzählung ermöglicht, den Pharao mit den aktuell bedrohenden Machthabern gleichzusetzen; vgl. Albertz (2012) 50.147; Fischer/Markl (2009) 99f.128. Seine unbestimmten Formulierungen zeigen, dass er nicht vorhat, sein Wort zu halten; vgl. Jacob (1997) 222.225.

SBB 79 / p. 159 / 4.1.2021

den Charakter von »schweren Strafgerichten«, für die Israeliten dagegen von »Zeichen und Wundern[198].

Die Plagenerzählung hat doxologischen Charakter und ist geprägt von drei Leitmotiven, dem Unterschiedsmotiv, dem Unvergleichlichkeitsmotiv und vor allem dem Erkenntnismotiv. Die Zielperspektive der Erzählung ist die Erkenntnis der Unvergleichbarkeit und einzigartigen Macht JHWHs, der sich jede menschliche Macht unterzuordnen hat; diese Erkenntnis soll sowohl dem Pharao und Ägypten als auch Israel, aktuell und in den kommenden Generationen, zuteil werden[199]. Der Plagenzyklus ist als Götterkampf zwischen JHWH, dem hier universal dargestellten Gott Israels, und dem als Sohn Gottes verehrten Pharao gestaltet, der sich dem Herrschaftsanspruch JHWHs entgegenstellt, wobei sich JHWH dem König und seinen Göttern als überlegen erweist[200]. Dies geht auch aus der »Geringfügigkeit der Mittel« hervor, die als Verspottung des Pharao gedeutet werden können[201]. Die Erzählung führt vor Augen, dass die Herrschaft JHWHs sich auch über »Ägypten« erstreckt, dabei aber seine Identität als Gott Israels nicht aufgehoben ist[202]. Indem die Plagen eine Störung der Naturordnung bewirken, demonstrieren sie zugleich die Überlegenheit JHWHs über die ägyptischen Götter, deren Funktion darin gesehen wurde, diese Ordnung zu gewährleisten. Die Be-

198 Vgl. Ex 6,6; 7,4; 12,12: שפטים; vgl. Albertz (2012) 50; Assmann (2015) 38f; Fischer/Markl (2009) 99f; Utzschneider/Oswald (2013) 44; Hieke (2007) 223; vgl. Jacob (1997) 246.

199 Die Formel ידע כי אני יהוה prägt die Erzählung; vgl. Ex 7,5.17; 8,6.18; 9,14; 14,4.18. Das Verb ידע ist nach Jacob (1997, 147) ein »aus Erfahrungen gewonnenes Wissen und Überzeugtsein«. Unterschiedsmotiv: Ex 8,18f.; 9,4.6.26; 10,23; 11,6; Unvergleichlichkeit JHWHs: Ex 9,18.24; 10,14; 11,6; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 200; Fischer/Markl (2009) 101f.

200 Vgl. Assmann (2000) 37–39. Die Wendung »mit starker Hand und ausgestrecktem Arm« stellt dem Motiv »Erschlagen der Feinde« zur Illustration der gottähnliche Macht Pharaos die Macht JHWHs gegenüber; vgl. ders. (2015) 39; Krochmalnik (2000) 49; Fischer (2013) 104; Utzschneider/Oswald (2013) 195.

201 Vgl. Jacob (1997) 177. 218.

202 Die Zeichen eröffnen eine Dimension der Gotteserkenntnis, die über die Volksgeschichte Israels hinausweist; vgl. Ex 8,18; 9,14; 9,16; 9,29; 10,1f; vgl. Albertz (2012) 107; Utzschneider/Oswald (2013) 203; vgl. Jacob (1997) 136; Plaut (2008) 13.120; Buber (1994) 71.

SBB 79 / p. 160 / 4.1.2021

freiung Israels wird so »als ein Drama kosmischen Ausmaßes« dargestellt[203].

Die Plagenerzählung ist gekennzeichnet vom Antagonismus zwischen den durch Gott bewirkten »Plagen« einerseits und der »Verstockung« Pharaos andererseits. Da beide Motive sich die Waage halten, scheint die Lösung des Konflikts, die Entlassung der Israeliten, blockiert; die Erzählung entfaltet aber unter der Oberfläche dieses Antagonismus eine zunehmende Dynamik, die schließlich im Kontext der letzten Plage zur Wirkung kommt. Wichtig ist, dass in den ersten fünf Plagen die Rede davon ist, dass der Pharao selbst sein Herz verhärtet; erst ab der sechsten Plage heißt es, dass Gott sein Herz verhärtet[204]. Das Motiv der Verstockung will aufzeigen, dass die Allmacht Gottes sich im Geschichtsverlauf gerade dort zeigt, wo fremde Herrscher sich scheinbar dem Willen JHWHs widersetzen; es dient somit als Demonstration der Überlegenheit JHWHs gegen den Augenschein, dem auch die Widersacher Israels und seines Gottes ungewollt gehorchen[205]. In der Dynamik der Erzählung dient die Herzensverhärtung des Pharao dazu, die Wunderzeichen JHWHs in Ägypten zu ermöglichen und dadurch die Erkenntnis der Herrlichkeit und Macht Gottes zu erreichen. Dies geschieht bei Ägypten zunehmend im Verlauf des Plagenzyklus, bleibt aber beim Pharao ohne Konsequenzen, was die Verhärtung der Frontstellung und die zunehmende Eskalation des Konflikts bis zum Abbruch der Verhandlungen bewirkt[206].

---

[203] Die Zeichen Gottes können als Angriffe gegen die ägyptischen Götter gedeutet werden: Horus als Gott des Himmels, Chnum als Gott des Nil und Schöpfergott der Menschen, Re als Sonnen- und Schöpfergott, Amun als Gott der Luft und Isis als Patronin der Magie; vgl. Plaut (2008) 101. Utzschneider (1996, 61f) betont die schöpfungstheologische Dimension der Gotteserkenntnis.

[204] Das Adjektiv »hart« (קשה), das die Arbeit der Israeliten beschreibt, wird in dem Verb aufgegriffen, mit dem kurz danach ausgedrückt wird, dass Gott das Herz des Pharao »hart machen« werde (Ex 6,9; 7,3). Nach Utzschneider/Oswald (2013, 171) zeigt dies, dass die Härte, mit der der König die Israeliten behandelt, ihn wahrnehmungsunfähig macht; vgl. ebd.187.

[205] Ex 7 – 14*. Nach der Konzeption der Priesterschrift wird der Gang der Heilsgeschichte durch JHWHs planvolles Handeln als Herr der Geschichte vorangetrieben. Das Bekenntnis zu JHWH als universalem Gott antwortet auf die Erfahrungen der (nach)exilischen Zeit vgl. Gertz (2006a) 238.

[206] Vgl. Ex 11,9f. Die JHWH-Erkenntnis tritt schließlich beim Untergang der Ägyp-

Die Plagenerzählung illustriert als modellhafte Darstellung des Widerstandes gegen Gott symbolisch, dass die anhaltende Weigerung des Despoten, vom Unrecht zu lassen, als Konsequenz eine schmerzhafte Reduzierung der Lebenskraft Ägyptens bedingt, wobei die zunehmende Steigerung der Schwere der göttlichen Zeichen der Warnung besonderen Nachdruck verleiht[207]. Das Gefälle der Erzählung illustriert als »politische Theologie«, wie sich sukzessive »theonomes politisches Handeln« realisiert und zum Erfolg führt[208]. Ein zentraler Aspekt ist die grundlegende Opposition zwischen dem unterdrückenden »Dienst des Pharao« und dem »Dienst«, d. h. der Verehrung Gottes. Der Pharao ist hier gleichsam die Personifikation der ägyptischen Wirtschaftsinteressen und der ägyptischen Staatsreligion, so dass er nicht akzeptieren kann, dass die Israeliten, die zu seinem Besitz gehören, ihrem Gott dienen und fortziehen. Die Dynamik der Erzählung illustriert die grundlegende Veränderung der Situation des Volkes, die sich im Verlauf der Erzählung von dem durch den Pharao erzwungenen Sklavendienst hin zum Dienst Gottes, d. h. der Gottesverehrung wandelt, die die Zielperspektive des Exodus bildet[209].

Das theologische Problem, dass in den Plagen nicht nur der Pharao, sondern kollektiv die Ägypter bestraft werden, ist zu verstehen auf dem Hintergrund der damaligen Vorstellung einer wechselseitigen Solidarität zwischen Herrschern und Volk, nach der die Gemeinschaft insgesamt als schuldig gilt. Da an der Unterdrückung der Israeliten auch Teile der ägyptischen Bevölkerung, die »Diener«, d. h. die Hofbeamten des Pharao und die Aufseher, beteiligt waren, sind sie nach dem Talionsprinzip auch

---

ter ein: 14,4.17; vgl. Albertz (2012) 95; Fischer/Markl (2009) 104.125. Jacob führt an, dass das Verb כבד für »verhärten« auch »ehren« bedeutet und davon das Nomen כבוד: »Herrlichkeit« abgeleitet ist; indem Gott das Herz des Pharao verhärtet, zeigt er seine Macht und erwirbt sich Ehre; vgl. Ex 14,4.17.

207 Vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 171; Fischer/Markl (2009) 138.

208 Vgl. Utzschneider (1996) 105.

209 Das Verhalten des Pharao ist so auch durch seine gesellschaftliche Rolle bedingt. Durch die Zeichen Gottes ändert sich allmählich die Position des Pharao; vgl. 8,21 (Dienst JHWHs im Land); 10,8.11 (Gehen nur der Männer); 10,24 (Gehen ohne das Vieh); 12,31: »Geht, dient dem Herrn«; vgl. Willi-Plein (1988) 70; Fischer/Markl (2009) 13; Fischer (2013) 101; Albertz (2012) 144.

von den schädlichen Folgen der Plagen betroffen[210]. Nach Jacob besteht die Sünde der Ägypter in ihrer Erbarmungslosigkeit gegenüber den Israeliten, da sie nicht den »moralischen Mut« aufbrachten, sich den Anordnungen Pharaos zu widersetzen, um so »das Übel im Keim zu ersticken«[211]. Theologisch bedeutsam ist, dass – im Unterschied zur Bezeichnung der Israeliten als »Kinder Israels« (בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל), die den Akzent auf die Personen legt – in allen relevanten Passagen nicht die Personenbezeichnung »Ägypter«, sondern der Terminus »Ägypten« (מִצְרַיִם) verwendet wird. Dies zeigt, dass es nicht um die individuellen Menschen geht, sondern dass »Ägypten«, das hier als konformer Machtblock ohne Erbarmen präsentiert wird, metaphorisch als die zum Pharao gehörende politische Größe und als Chiffre für Gewaltherrschaft zu sehen ist[212].

3.2.3 Die Tötung der Erstgeburt als Ermöglichung des Auszugs (Ex 11 – 12)

Die zehnte Plage wird durch die mehrfache Staffelung der Redeeinleitungen mit folgender JHWH-Rede besonders hervorgehoben und dadurch von den vorausgegangenen göttlichen Zeichen abgehoben[213]. In der ankündigenden Gottesrede begegnet erstmals das Wort »Schlag/Plage« (נֶגַע); dabei wird gleich zu Beginn festgehalten, dass es sich um die letzte Sanktion JHWHs gegen Ägypten handelt, die nach dem Scheitern der vorherigen Zeichen schließlich den Auszug der Israeliten bewirken werde, wobei die dreifache Verwendung des Verbs »ausziehen« schon den endgültigen Auszug anklingen lässt[214]. Die überraschende Notiz, dass durch das Wirken Gottes Mose und Israel in Ägypten hohes Ansehen besaßen, die nach der Tötung der Erstgeburt abschließend aufgegriffen

---

210 Vgl. Ex 1,11.13f; vgl. Fischer/Markl (2009) 104f.138; Plaut (2008) 118.

211 Jacob (1997) 354. Die Äußerung ist transparent auf seine eigenen Erfahrungen mit der NS-Diktatur Seit der Hagelplage gibt es innerhalb der Ägypter ein unterschiedliches Verhalten; vgl. Ex 9,20f.

212 Vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 97; Fischer/Markl (2009) 100; Fischer (2011b) 140.

213 Vgl. Ex 11,1.4.9; 12,1; vgl. Albertz (2012) 138f; Fischer/Markl (2009) 75.

214 Ex 11,1.2.8: שלח; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 236; Fischer/Markl (2009) 125.

SBB 79 / p. 163 / 4.1.2021

wird, zeigt, dass die Landsleute des Pharao nun sein Unterdrückungssystem unterlaufen, so dass er die Verbindung zu seinem Volk verloren hat[215]. In Einklang damit steht die Ankündigung Moses an den Pharao, dass aufgrund der Verschonung der Israeliten alle Hofbeamten, im Gegensatz zu ihm, die Macht JHWHs anerkennen werden[216]. Das Weggehen Moses »in glühendem Zorn« illustriert die äußerste Zuspitzung des Konflikts und den Abbruch aller weiteren Verhandlungen[217].

Die Perikope von der Tötung der Erstgeburt hebt sich durch ihre Gestaltung als Gründungslegende des Pessachfestes deutlich von der vorangegangenen Erzählstruktur ab, da zwischen Ankündigung und Durchführung der Tötung ausführliche Anweisungen zur jährlichen Vergegenwärtigung des Rettungshandeln Gottes in der Feier des Pessach- und Mazzotfestes eingeschoben sind. Hier werden ältere Feste durch die Verbindung mit Gottes Wirken neu gedeutet; dies zeigt, dass das Geschehen zentral für die Identitätskonstruktion Israels ist und Verantwortung und Verpflichtung bedeutet[218]. Die Anordnungen markieren das große Thema der Erzählung, Leben und Tod, und zeigen, dass die Gemeinschaft unmittelbar vor einer großen, umwälzenden Veränderung steht[219]. Die Verbindung des Pessachrituals mit der Tötung der Erstgeburt ge-

---

215 Ex 11,3; vgl. 12,36. Die Notiz steht in Diskrepanz dazu, dass die vorangehenden Plagen zur Ablehnung der dafür Verantwortlichen hätten führen müssen. Sie greift die Moseberufung (Ex 3,21) auf und illustriert die Isolation des Pharao, die sich bereits in der Hagelplage andeutet: 9,20; vgl. Römer (2010) 179; Albertz (2012) 203; Utzschneider/Oswald (2013) 237.

216 Ex 11,7f. Hier findet sich wieder das Unterscheidungsmotiv; vgl. Fischer/Markl (2009) 127.

217 Ex 11,8. Dies zeigt, dass Reden nichts mehr erreichen kann; vgl. Fischer/Markl (2009) 127.

218 Die mehrschichtige Perikope hat einen komplexen Aufbau: 11,1–9: Ankündigung; 12,1–28: Anweisung zum Pessach; 12,29–36; Ausführung der Tötung und Reaktion des Pharao; 12,43–49: Anweisung zum Pessach. Der Blutritus (12,1–14. 21–28) wurde mit dem Auszug, dem Mazzotfest (12,15–20) und der Auslösung der Erstgeburt (13,2.11–16) verbunden und mit dem rettenden Handeln Gottes begründet; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 243.255; Albertz (2012) 194–202.

219 Daher soll das Mahl in »Erregung, Bange« (Ex 12,11: בְּחִפָּזוֹן) eingenommen werden. Jes 52,12 kontrastiert damit den Auszug aus dem babylonischen Exil; vgl. Fischer/Markl (2009) 134.

schieht durch ein Wortspiel mit dem Verb פסח, indem JHWH die Häuser der Israeliten verschonend »überspringt«; diese Begründung stellt erneut seine Identität als befreiender Gott heraus[220]. Während das Vorübergehen Gottes für Israel Verschonung bedeutet, hat sein Hindurchgehen durch Ägypten tödliche Auswirkung[221].

Die durch die Selbstvorstellungsformel bekräftigte Ankündigung der Tötung der ägyptischen Erstgeburt charakterisiert diese, wie in der zweiten Berufung des Mose, als JHWHs »Strafgericht« über die Götter Ägyptens; dies zeigt auf, dass JHWH sich nun definitiv als Richter über diese erweist, da durch seinen vernichtenden Schlag ihre Hilflosigkeit und Ohnmacht und seine alleinige Macht über Leben und Tod deutlich wird[222]. Die analoge Darstellung des nächtlichen wunderbaren Eigreifens Gottes gegen das assyrische Heer bei der Belagerung Jerusalems zeigt, dass es in der Szene um die Rettung vor einer existentiellen Bedrohung geht[223]. Das Verb »schlagen« (הכה), das dem militärischen Kontext zuzuordnen ist, begegnet auch bei der Rettung am Schilfmeer[224].

Sowohl die Ankündigung als auch die Ausführung des Schlags stellen heraus, dass das ganze Volk von der obersten bis zur untersten sozialen Schicht betroffen ist, wie die beiden Merismen »Erstgeborener des Pharao« und »Erstgeborener der Magd« bzw. »Erstgeborene des Gefangenen« illustrieren. Die »Demokratisierung des Todes« ist auf dem Hintergrund der altägyptischen Königsideologie eine radikale Depotenzierung

---

220 Ex 12,12f;23; vgl. 12,11.27. Das Verb פסח: »vorübergehen, überspringen« bezeichnet ursprünglich eine auffällige Fortbewegungsart (1Kön 18,21.26); vgl. Albertz (2012) 208; Fischer/Markl (2009) 131; vgl. Utzschneider /Oswald (2013) 256: »Abstand nehmen«. Im Midrasch Mechilta Pischa 7 findet sich auch die Deutung als »schützen, bewahren«; vgl. Plaut (2008) 125.

221 Vgl. Ex 11,4; 12,12; 12,23. Während das Vorübergehen Gottes an jemandem (על) Verschonung Bewahrung bedeutet (vgl. Ex 34,1–5: Mose), ist sein hindurch Schreiten (ב) todbringend (vgl. Am 5,17: Volk Israel); vgl. Jeremias (2017) 105.

222 Ex 12,12b: שפטים; vgl. 6.6; vgl. 11,4f; vgl. Fischer/Markl (2009) 134; Utzschneider/Oswald (2013) 254; Albertz (2012) 95; Römer (2010) 182; Plaut (2008) 125; Jacob (1997) 297.320.

223 Ex 12,29: »Um Mitternacht aber schlug der Herr alle Erstgeburt im Land Ägypten«; vgl. 2Kön 19,35: »Und in jener Nacht ging der Bote des Herrn hinaus und erschlug […] Mann im Lager Aššurs«; vgl. Utzschneider (1996) 114.

224 Ex 12,12.13; 12,23; vgl. 14,14; vgl. Jacob (1997) 323.

SBB 79 / p. 165 / 4.1.2021

des Pharao aus seiner gottgleichen Stellung[225]. Die Ankündigung stellt eindrücklich vor Augen, dass JHWH den Unterschied zwischen Ägypten und Israel nun endgültig zur Geltung bringen werde[226].

Die literarische Gestaltung setzt die Tötung der ägyptischen Erstgeburt in eine enge Beziehung zur Befreiung der Israeliten, da sie zentrale Motive der vorangehenden Erzählung aufgreift[227]. Die mehrfache Ankündigung durch Gott selbst stellt sie als zentrales Motiv in der Lösung des Konflikts heraus[228]. Das »großes Geschrei« im ganzen Land Ägypten nach dem Tod der Erstgeburt verweist auf das Schreien der unter ihrer Unterdrückung leidenden Israeliten, welches das Eingreifen Gottes auslöste, um das Befreiungsgeschehen in Gang zu setzen[229]. Die Passage wird so »zu einem Knotenpunkt der Erzählung, in dem sich die elementare Gewalt des Todes und die Dynamik der Befreiung verbinden« und die »die politische Erfahrung in Worte fasst, dass Freiheit und Wohlergehen der einen Seite und das Leid der anderen sich oft bestürzend nahe sind«[230].

Während nach der ankündigenden Gottesrede an Mose JHWH selbst die tödliche Handlung ausführt, schlägt bei der Ausführung ein dämonischer Verderber (משחית) die Erstgeborenen der Ägypter tödlich, wird aber von JHWH daran gehindert, dies auch den Israeliten anzutun,

---

225 Ex 11,5; 12,29. Der Zusatz »sitzend auf dem Thron« illustriert die Machtfülle des Pharao, der nach der ägyptischen Königsideologie nach seinem Tod einen »Himmelsaufstieg« in die Welt der Götter vollzieht; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 238; Fischer/Markl (2009) 126; Albertz (2012) 214.

226 Ex 11,7. Zum Unterschiedsmotiv vgl. Ex 8,18; 9,4–7.26; 10,23; s. o.; vgl. Albertz (2012) 204f; Dohmen (2005) 114; Römer (2010) 179; Utzschneider/Oswald (2013) 237. Die Anweisung an die Israeliten, ihr Haus zu kennzeichnen und es nicht zu verlassen, deutet aber darauf, dass auch sie gefährdet sind, wenn sie nicht als solche erkennbar sind; vgl. ebd. 26; Plaut (2008) 133.

227 Vgl. Ex 3,7–21; 5,1–6,1. Die Episode ist somit ein Verbindungs- und Gelenktext der Erzählung; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 237; Albertz (2012) 195.197; Kellenberger (2006) 13f.

228 Vgl. Ex 4,22f; 11,5; 12,12; vgl. Fischer (2013) 99f; ders./Markl (2009) 75.

229 Ex 1,15–22; Ex 3,7.9: 2,23 ;צַעֲקַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל; vgl. 11,6: בְּכָל־אֶרֶץ גְּדֹלָה מִצְרָיִם צְעָקָה ; vgl. 12,30. In Ex 12,29–36, der Ausführung des vorher angekündigten »Schlags« JHWHs, bündeln sich die zentralen Linien der Erzählung; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 238; Fischer/Markl (2009) 126.

230 Utzschneider/Oswald (2013) 266.

SBB 79 / p. 166 / 4.1.2021

so dass hier JHWH nicht selbst tötet, aber im Hintergrund das Geschehen lenkt und verantwortet. Hier könnte eine ältere Tradition von einem Dämon aufgegriffen worden sein, die jedoch theologisch »gereinigt« wurde, indem dieser entpersonalisiert und allein JHWH als Vollzieher des Gerichts herausgestellt wurde[231]. Gott erscheint hier zugleich in der Rolle des Vernichtenden und des Retters. Im aktuellen literarischen Kontext ist das Sterben der Erstgeburt nicht nur das letzte Glied einer langen Reihe göttlicher Maßnahmen mit dem Ziel der JHWH-Erkenntnis Ägyptens, sondern vor allem die Bewahrung Israels angesichts der Gefahr des »Verderbers«. Die jährliche Vergegenwärtigung im Pessachritus zeigt, dass der Akzent auf der Verschonung und Befreiung des Volkes liegt[232]. Das Tötungshandeln Gottes an den ägyptischen Erstgeborenen dient hier als Ätiologie für die Weihe der Erstgeburt an JHWH, durch die den nachfolgenden Generationen seine Erlösungstat vergegenwärtigt werden soll, was ihre zentrale Bedeutung für Israels herausstellt. Zugleich demonstriert die Auslösung der menschlichen Erstgeburt, dass JHWH keine Menschenopfer will[233].

Der Episode geht es nicht um die moralische Frage, warum Gott unschuldige Kinder umbringt, sondern sie ist symbolisch zu verstehen. Sie stellt JHWH als Herrn über den Pharao und den Bezwinger seiner Gegner heraus[234]. Durch das Motiv der Erstgeburt werden JHWH und

---

231 Ex 12,12: JHWH; 12,13: משחית; Ex 12,23: JHWH und משחית. משחית ist ein substantivisches Partizip (hi.) der Wurzel שחה: »Verderber« (12,23) bzw. »Verderben, Vernichtung« (12,13; gegen Zürcher Bibel); vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 246.254–256. Albertz (2012) 210f, schreibt den »Schlag der Vernichtung« (12,13) der P-Bearbeitung zu, den »Vernichter« (12,23) einem spätdtr. Redaktor. Nach Jacob (1997, 338) ist der »Verderber« (12,23) die Personifikation des Todes.

232 In der jüdischen Tradition gilt diese Nacht als »Nacht der Bewahrung«, in der der Vernichtende Israel verschont; vgl. Ex 12,13.23; 12,42; vgl. Jacob (1997) 337f; Willi-Plein (1988) 68.82f.

233 Ex 13,12f.14f; vgl. 13,13b. Die Wendung »weihe/heilige mir« meint die Übereignung an JHWH. Da die Anordnung hier die Frage der Kinder provozieren soll, hat sie ein religionspädagogisches Interesse. Auf den früheren Brauch von Kinderopfern in Israel deuten Gen 22; 2Kön 16,3; 23,13; Jer 32,35. vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 274.279f; Albertz (2012) 222f; Fischer (2013) 99–102.

234 Nach Görg (1996, 16) wird hier der Topos der ägyptischen Königsideologie vom »Niederschlagen der Feinde« aufgegriffen, der den Pharao als Bezwinge der

SBB 79 / p. 167 / 4.1.2021

der Pharao modellhaft einander gegenübergestellt und die Begrenztheit der Macht des Pharao gegenüber der Macht JHWHs aufgezeigt. Da die Erstgeburt im altorientalischen Verständnis symbolisch für Stärke, Lebenskraft und Fortbestand der Familie steht und hier als Inbegriff des kommenden Ägypten und seiner Zukunft zu verstehen ist, werden diese Werte hier zutiefst in Frage gestellt und verdeutlicht, dass Ägypten wegen seiner anhaltender Weigerung, vom Unrecht zu lassen, stark in seiner Lebenskraft geschwächt wird[235].

Da das unmittelbare Handeln Gottes in der letzten Plage, der Tötung der ägyptischen Erstgeburt, die endgültige Wende der bisherigen Verhältnisse und die Entlassung der Israeliten bewirkt, wird die Erzählung als politische Theologie deutlich[236]. Bedeutsam ist die Bitte des Pharao um den Segen Gottes, da er damit bekennt, dass JHWH Gewalt über ihn hat und ihn als Richter und Segensspender anerkennt[237]. Durch die sehr große Zahl der ausziehenden Menschenmenge stellt die Erzählung die Lebenskraft der Israeliten heraus und unterstreicht, dass durch die Hilfe Gottes die Dezimierungsversuche des Pharao gescheitert waren und trotz der Unterdrückung und Todesbedrohung in Ägypten ein großes Volk Israel entstand[238]. Zudem wird durch die Notiz, dass »eine große Menge« mit den Israeliten hinauszogen, nun die Dichotomie zwischen Israeliten und Ägyptern aufgebrochen[239].

Im Kontext des Exodusbuchs ist der Auszug aus Ägypten noch nicht das Ziel; die Befreiung aus fremder Abhängigkeit ist vielmehr hin geord-

---

Chaosmächte darstellt, und zugleich radikal überhöht, da JHWH selbst der Akteur ist und bei Ägypten nicht die aktuellen Gegner, sondern das ganze Volk betroffen sind; vgl. ebd. 149; Assmann (2000) 94.

235 Der erstgeborene Sohn hat eine besondere Bedeutung, da sich die Eltern emotional am meisten an ihn binden und auf ihn die größten Hoffnungen für den Fortbestand der Familien setzen; vgl. Fischer/Markl (2009) 76.126.138; Albertz (2012) 204.

236 Vgl. Ex 12,29–33; vgl. Utzschneider (1996) 92.105; Fischer (2011b) 139–141.

237 Ex 12,32; 9,27. Der Segen verweist auf die erste Begegnung eines Pharao mit dem Stammvater Jakob bei seiner Ankunft in Ägypten: Gen 47,10; vgl. Plaut (2008) 130; Albertz (2012) 215.

238 Vgl. Ex 12,37f; vgl. 1,9–12.15–22.5; vgl. Albertz (2012) 217.

239 Ex 12,38: עֵרֶב רַב. Dies ist eine Gegenposition zur rigorosen Abgrenzung im Dtn; s. u. Kap. 4.2.

SBB 79 / p. 168 / 4.1.2021

net auf die Gottesbegegnung am Sinai und damit auf eine bleibende, enge Beziehung mit JHWH[240].

3.3 Literarische und theologische Analyse der Rettung am Schilfmeer (Ex 13,17 – 15,21)

3.3.1 Meerwundererzählung (Ex 13,17 – 14,31)

Die Meerwundererzählung, die ursprünglich als Rettung vor militärischer Bedrohung eine eigenständige Exodustradition und den Höhepunkt des Rettungshandelns Gottes bildete, ist durch mehrere Verbindungslinien eng mit der vorangehenden Plagen-Auszugserzählung verbunden und wird dadurch als literarischer Abschluss der Exoduserzählung stilisiert[241]. Die Rettung am Schilfmeer wird bereits in der Geburtsgeschichte des Mose angedeutet, die das Überleben im Kontext der Vernichtung illustriert[242]. Die Verbindung geschieht auch durch das Leitwort »kämpfen« (לחם), das in der Exposition als Befürchtung Pharaos begegnet und sich nun im »Kämpfen« Gottes für sein Volk erfüllt; dabei stellt die Modifikation im Erzählbogen die zentrale Rolle Gottes als Initiator des Verlaufs heraus[243]. Auch durch die Motive der Verstockung und der JHWH-Erkenntnis wird die Meerwundererzählung mit der vorangehenden Plagenerzählung verbunden. So wird dreimal betont, dass Gott selbst das Herz des Pharao bzw. der Ägypter verhärtet und dadurch die Verfolgung der

240 Vgl. Fischer/Markl (2009) 130.

241 Die Rettung am Meer steht in Spannung zur Tötung der ägyptischen Erstgeburt als Höhepunkt; vgl. Ps 66,6; 77,17–20; Jes 43,16; 51,9f; 63,11–13. Im deutschen Sprachraum findet sich die beschönigende Bezeichnung »Meerwundererzählung«, da das Meer Schauplatz und Hauptwaffe des Kampfes ist; vgl. Albertz (2012) 229; vgl. Aaron (2015) 260.

242 Ex 13,18: סוף ים; vgl. 2,3.5. Mögliche Lokalisierungen sind die Lagunen beim Mittelmeer oder der Golf von Aqaba; vgl. Fischer/Markl (2009) 37.152; Utzschneider/Oswald (2013) 301–303.

243 Das Leitwort לחם (ni.) ist eine thematische Hauptlinie der Erzählung; vgl. Ex 1,10; vgl. 14,14; 14,25; vgl. Utzschneider (1996) 49f.

Israeliten veranlasst habe, um das Ziel der JHWH-Erkenntnis Ägyptens zu erreichen[244].

Die vorangehenden Reflexionen über die Richtung des Weges und die Betonung, dass Gott die Route bestimmt, laufen auf die Rettungserzählung zu[245]. Die Wolken- und Feuersäule, die im Meerwunder eine große Rolle spielt, symbolisiert die Gegenwart Gottes und stellt die bleibende Führung und den Schutz JHWHs heraus; sie verweist zurück auf die Gottesoffenbarung am brennenden Dornbusch und voraus zur Gottesoffenbarung am Sinai und zur Wolke über dem Zelt der Begegnung[246].

Die Verfolgung der Israeliten wird aus der Perspektive Ägyptens geschrieben, wobei die typischen Elemente – Flucht, Meldung, Verfolgung und Einholung – die Rechtmäßigkeit des Handelns aus ägyptischer Sicht signalisieren und die Charakterisierung des Pharao als »König von Ägypten« seine Machtposition unterstreicht[247]. Hier kommen die spezielle Elitetruppe des Pharao und die übrigen Streitwagen zum Einsatz, wobei die Verwendung von vier militärischen Ausdrücken nebeneinander (Rosse, Wagen, Reiter, Heer) die äußerst ungleiche Auseinandersetzung zwischen der schlagkräftigen ägyptischen Streitmacht und den unbewaffneten Israeliten mit Frauen und Kindern herausstellt[248].

Die unterschiedliche Darstellung der Rettung und weitere Spannungen und Widersprüche zeigen, dass in der Meerwundererzählung zwei

---

244 Vgl. Ex 14,4; 14,8; 14,17f. Hier steht die Wurzel חזק, die Terminologie der Priesterschrift. In Ex 14,5–7 nimmt der Pharao aus eigenem Antrieb die Verfolgung auf. Im Moselied (Ex 15) wird die Verstockung nicht genannt. vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 310f.324; Kellenberger (2006) 14.

245 Vgl. Ex 13,17f; vgl. Albertz (2012) 229; vgl. Plaut (2008) 144.

246 Ex 13,21f; vgl. 14,19.24. Gottesoffenbarung: vgl. Ex 3,2; Ex 19,16; vgl. Ex 33,9f; 40,34–38; Dtn 31,15. Nach jüdischer Auslegung ist die Wolken- und Feuersäule eng verbunden oder identisch mit dem Engel Gottes. Sie entspricht zudem dem Feldzeichen der Armeen des Alten Orients; vgl. Plaut (2008) 147; vgl. Fischer/Markl (2009) 153; Utzschneider/Oswald (2013) 304.

247 Ex 14,8: פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם; vgl. Ex 6,11. Die Struktur in Ex 14,5–8a findet sich auch bei der Flucht Jakobs (Gen 31,22–25); vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 311 Fischer/Markl (2009) 155.

248 Ex 14,6–9. 600 Streitwagen als Elitetruppe finden sich im AT mehrmals in Verbindung mit speziellen Kampftruppen; vgl. Ri 18,16f; 1Sam 13,15; 1Sam 27,2; vgl. Fischer/Markl (2009) 155f;.

Fassungen ineinander gearbeitet wurden, da einerseits das Meer durch einen starken Ostwind zurückgetrieben, andererseits durch die Spaltung der Wasser zu Mauern die Wunderhaftigkeit gesteigert wird[249]. Die ältere Erzählung folgt in ihrem Aufbau – Beschreibung der Not, Erzählung von der Rettung und Zielaussage – der Grundstruktur aller Rettungserzählungen[250]. Dieser Aufbau wird durch eine weitere Erzählstruktur überlagert, die durch die dreimalige Abfolge von Anweisungen Gottes an Mose und menschlicher Ausführung gekennzeichnet ist und dadurch Gott als Herrn des Geschehens herausstellt, der die Initiative hat und alles Geschehen seinem Willen unterwirft[251]. In den verschiedenen Szenen wird das Geschehen abwechselnd entweder aus der Perspektive Israels oder der Ägyptens dargestellt[252].

Die vorexilische Erzählung betont die große Furcht der Israeliten beim Heranrücken der Truppen des Pharao, die die analoge Reaktion wie bei ihrer Unterdrückung in Ägypten hervorruft, nämlich einen Notschrei, der sich hier aber erstmals an JHWH richtet[253]. Unmittelbar danach bringen drei vorwurfsvolle Fragen an Mose die Todesangst des Volkes zum Ausdruck. Ihre Anklage »Was hast du uns angetan?« erinnert an Moses Anklage JHWHs nach dem ersten Scheitern der Verhandlungen

---

249 Ex 14,21b: Ostwind / 14,21c: Wassermauern. Vgl. Ex 14,5a: Flucht / 14,5b Entlassung; 14,10f: Furcht der Israeliten / 13,18: geordneter Auszug; Ex 14,13f / 14,15; 14,19: unvermitteltes Auftreten des Boten Gottes; s. u. In der Forschung unterscheidet man eine vorpriesterliche Erzählung (14,5b-6.9aα.10bα.13–14.19g.20.21aβ.24–25.27aβb.30.31) und eine Fassung der Priesterschrift; vgl. Kratz (2000) 290; Albertz (2012) 244; Utzschneider/Oswald (2013) 312f.319; Römer (2010) 188.

250 Ex 14,1–12: Not; 14,13–28: Rettung (V. 13f: Ankündigung; V. 15–18: Anweisung Gottes; V. 19f: vorbereitender Schutz; V. 21–28: Durchführung); 14,29–31: Zielaussage; vgl. Albertz (2012) 230.

251 Anweisungen Gottes: Ex 14,1–4a; 14,15–18; 14,26. Die Konzeption der Priesterschrift ergibt eine Gliederung in drei Episoden; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 291f; Albertz (2012) 230.232.

252 Ex 14,5–8a: ägyptische Perspektive; 14,10–14: Israeliten; in der Schilderung des Kampfes wechselt die Perspektive mehrfach, als sog. »Spotlight«-Technik; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 292.

253 Ex 14,10: צעק; vgl. Ex 2,23–25; 3,7. Der erste unspezifische Notschrei löst das Befreiungshandeln Gottes aus; vgl. Römer (2010) 188; Utzschneider/Oswald (2013) 312f.

SBB 79 / p. 171 / 4.1.2021

und an die Äußerung des Pharao zu Beginn der Verfolgung[254]. Sie illustriert, dass bei den Israeliten in der Todesangst angesichts der feindlichen Übermacht Gottes Zusagen, der Weg in die Freiheit und das verheißene Land als Zielperspektive aus dem Blick geraten und eine verzerrte, stark eingeengte Sicht entsteht, die nur den eigenen Untergang wahrnimmt. Korrigiert wird sie durch Moses Ermutigungsrede mit den drei Aufforderungen, sich nicht zu fürchten, sich hinzustellen und die Hilfe Gottes wahrzunehmen, die gegen den Augenschein die Hoffnung auf einen positiven Ausgang durch das Eingreifen JHWHs weckt[255]. Die Formel »Fürchtet euch nicht«, die mit der Zusage des Kämpfens Gottes für sein Volk verbunden ist, findet sich auch in den atl »Kriegsansprachen« im Dtn und im Josuabuch sowie in assyrischen Heilsorakeln als göttliche Ermutigung an den König und kann so als »typische Ermutigungsrede vor der Schlacht« angesehen werden. Die Wendung, die eine Änderung der inneren Einstellung fordert, verdeutlicht, dass es – unabhängig vom Tun der Ägypter oder der Israeliten – jetzt allein auf das Tun JHWHs ankommt[256]. Das Motiv, dass die Gottheit sich vor die Seinen stellt und sie schützt, findet sich in zahlreichen altorientalischen Götterdarstellungen[257]. Die Notiz, die Ägypter so wie heute niemals wieder zu sehen, signalisiert, dass die Hilfe JHWHs heute für immer geschieht[258]. Darauf folgt die Anweisung Gottes zum Aufbrechen, die durch den literarischen

---

254 Ex 14,11f; vgl. 5,22f; 14,5. Das Selbstzitat der Israeliten, in Ägypten bleiben zu wollen (14,12,) fehlt in der vorangehenden Erzählung; es illustriert das »Murren« und die »Ägyptennostalgie« des Volkes, wie in den Wüstenerzählungen; vgl. Ex 16,3; 17,3. Der Vorwurf, in der Wüste zu sterben, nimmt das spätere Schicksal der Auszugsgeneration vorweg; vgl. Num 14,22–24; 26,64f; Dtn 2,16; vgl. Fischer/Markl (2009) 157f;; Albertz (2012) 241; Utzschneider/Oswald (2013) 311–313.

255 Ex 14,13a: וּרְאוּ אֶת־יְשׁוּעַת יְהוָה אַל־תִּירָאוּ הִתְיַצְּבוּ. Mose fungiert hier als Prophet, der dem Volk den Beistand Gottes zuspricht; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 313; Fischer/Markl (2009) 158f.

256 Ex 14,14: יְהוָה יִלָּחֶם לָכֶם; vgl. Dtn 1,21.29; 3,2.22; 20,1–4; Jos 8,1; 10,8.25; vgl. Fischer/Markl (2009) 158; Utzschneider/Oswald (2013) 293.313f; vgl. Jacob (1997) 412; s. u. Kap. 4.2; 4.3.

257 Vgl. Dohmen (2005) 119.

258 Ex 14,13: עולם עד; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 314.

Topos des Schreiens Moses zu JHWH eingeleitet wird, was dessen Hören herausstellt[259].

Die zwischen der Ankündigung der Rettung und dieser selbst eingeschobene Notiz, dass der Bote Gottes sich während der Nacht zusammen mit der Wolkensäule zwischen die Israeliten und das ägyptische Heer stellt, zeigt das wunderbare Eingreifen Gottes an. Das Motiv der mit Finsternis verbundenen Wolke findet sich in mehreren atl Textpassagen als Ort, aus dem heraus Gott spricht und agiert, und verweist zudem auf das Erscheinen JHWHs am »Tag JHWHs«, das für manche Menschen Rettung, für andere Gericht bedeutet[260]. Das Bild der Finsternis greift zudem die Finsternis der neunten Plage auf, die dem Tod der ägyptischen Erstgeburt vorausging, welche schließlich den Auszug ermöglichte[261].

In der vorexilischen Fassung wird die Rettung einem starken Ostwind zugeschrieben, der die jähe Veränderung des Meeres bewirkte. Es ist aber eine stark mythisch gefärbte Darstellung, die das Geschehen Gott zuschreibt und ihn als Herr der Naturgewalten und der Geschichte herausstellt, der Wind und Wasser als Hilfsmittel zur Rettung seines Volkes einsetzt, und das Motiv der Führung Gottes aufgreift[262]. JHWH wird hier als »Kriegsgott« gezeichnet, der durch einen »Gottesschrecken« die ägyptischen Streitkräfte verwirrt und durch das Blockieren der Streitwagen-

---

259 Ex 14,15; vgl. Ex 14,10. Das Schreien (צעק) Moses zu JHWH, das in Spannung zur vorherigen Darstellung steht, charakterisiert ihn als Fürbitte haltenden Propheten; vgl. Ex 8,8; Num 12,13; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 317; Fischer (2011a) 131. Der Midrasch Exodus Rabba 21,3 betont die Erhörung der Gebete Israels durch Gott; vgl. Plaut (2008) 151.

260 Ex 14,19f. In Spannung dazu ist JHWH nach Ex 13,21f selbst in Gestalt der Wolken- und Feuersäule gegenwärtig. »Wolkendunkel« als Ort Gottes: vgl. 1Kön 8,12; Ps 18,12; Dtn 4,11f; 5,23. »Tag JHWHs« als Tag der Finsternis: vgl. Am 5,18; Joel 2,2; Ps 18,12f; vgl. Ps 18,10–15; vgl. Jes 5,30; Hiob 10,21; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 318; Plaut (2008) 150.

261 Ex 10,21–28; hier wird ausdrücklich betont, dass die Israeliten Licht hatten (Ex 10,23); s. o.

262 Ex 14,21–28: Dazwischentreten der Wolkensäule (V. 19b-20), Zurücktreiben des Meers durch den Ostwind (V. 21), Behinderung des ägyptischen Heeres (V. 24f); Hereintreiben der Ägypter ins Meer; vgl. Hos 13,15; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 319; Fischer/Markl (2009) 158f; Fischer (2011b) 141. Nach Buber (1994, 101) ist die Deutung der Israeliten als Tat Gottes entscheidend.

SBB 79 / p. 173 / 4.1.2021

räder die hochentwickelte ägyptische Waffentechnik unbrauchbar macht[263]. Die Gegenüberstellung der unbewaffneten Israeliten zur hoch bewaffneten Elitetruppe des Pharao, die die Rettung als militärische Sensation erscheinen lässt, und die Steigerung der Dramatik zu einem gewaltigen Ereignis stellen heraus, dass Israel nur durch das Eingreifen seines Gottes vor dem Untergang bewahrt wird; dieser ist die letztlich allein entscheidende Kraft, wogegen die Israeliten nichts dazu beigetragen haben. Das Kämpfen JHWHs für sein Volk findet sich auch mehrfach im Kontext der Landnahme[264]. Der erschreckte Ausruf der Ägypter »JHWH kämpft für sie gegen Ägypten« illustriert, dass sich durch das Handeln Gottes die Zusage Moses an das Volk sowie die Zielaussage der Gotteserkenntnis Ägyptens erfüllen, indem sowohl Ägypten als auch Israel erkennen, dass JHWH ein Gott ist, der seine Macht zur Rettung der bedrohten Flüchtlinge einsetzt und der Militärmacht Einhalt gebietet[265].

Auch neuassyrische Inschriften schreiben die Überwindung militärischer Bedrohungen dem glorreiches Rettungshandeln des Reichsgottes zu, z. B. der neuassyrische König Asarhaddon die wundersame Vernichtung seiner starken Feinde bei der Überquerung des Tigris. Auch hier findet sich die Verbindung mit der Gotteserkenntnis der Gegner[266]. Im Unterschied zu den assyrischen Darstellungen geht es hier aber um die Rettung aus einer existentiellen Notlage. Durch die Formulierung, dass Gott die Ägypter ins Meer »schüttelte«, bekommt das Ende des mächti-

---

263 Ex 14,24f. Da das Hemmen der Streitwagen durch JHWH mit der gleichen hebräischen Wurzel ausgedrückt wird wie die Selbstverherrlichung JHWHs (Ex 14,4.18; vgl. 14.25), zeigt sich darin seine Majestät; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 320; Albertz (2012) 245.

264 Vgl. das Schlüsselwort »kämpfen« (לחם) in Ex 14,14.24f.30.31. Der Kampf JHWHs für sein Volk, der Aufruf zur Furchtlosigkeit und die Verwirrung der Feinde durch JHWH sind typische dtr. Motive; vgl. Dtn 7,23; Jos 10,10: Verwirrung; vgl. Dtn 1,29f; 3,22; 20,3f; Jos 11,6; 23.3.10; vgl. Fischer/Markl (2009) 162–164; Schmitt (2011) 82f; Albertz (2012) 232.241f; s. u. Kap. 4.3.

265 Ex 14,25; vgl. Ex 5,2; 7,5.17; 8,6.18; 9,14.29; 11,7; 14,4.18; vgl. Fischer (2011b) 148; Albertz (2012) 245; Utzschneider/Oswald (2013) 322; vgl. Jacob (1997) 418.

266 Der Lobpreis des Gottes Aššur durch die Gegner Asarhaddons entspricht der JHWH-Erkenntnis der untergehenden Ägypter. Vgl. SAA IX/3, coll IV, 14–21; vgl. Parpola (1997) 24–27; Otto (2006b) 35–42; Kellenberger (2006) 113.116; s. u. Kap. 5.3.3.

SBB 79 / p. 174 / 4.1.2021

gen ägyptischen Heeres zugleich eine verächtliche und armselige Konnotation[267].

Theologisch bedeutsam ist, dass die Rettung durch Gott beim »Herannahen des Morgens« geschieht[268]. Das Motiv der Rettung aus der Not bei Sonnenaufgang durch die Hilfe Gottes greift religiöse Vorstellungen aus der Umwelt Israels vom Sonnengott als Retter und Richter auf. In Ägypten wie in Mesopotamien wird das allmorgendliche Erscheinen des Sonnengotts als Durchsetzung der Gerechtigkeit zur Bewahrung der Schöpfungsordnung gedeutet, indem dieser die bei Nacht herrschenden Chaosmächte überwindet, Unrecht ahndet und die Rechtsbrecher bestraft[269]. Mehrere atl Passagen, die das rettende und richtende Eingreifen JHWHs am Morgen schildern und dabei die Vorstellung vom Erscheinen des Sonnengotts als Retter und Richter aufgreifen, deuten darauf, dass in der Jerusalemer Kulttradition dessen Zuständigkeit auf JHWH übertragen wurde[270]. Die Zeitanagabe verweist so darauf, dass es beim Eingreifen JHWHs am Meer um die Durchsetzung des Lebensrechts der unschuldig Unterdrückten und Verfolgten geht, was die Vernichtung der Unterdrücker impliziert, die hier eine Chiffre für die Leben bedrohenden Unrechtsmächte sind[271].

Das abschließende Resümee der Erzählung verdeutlicht, dass Gottes Handeln mit dem Untergang der ägyptischen Militärmacht und der end-

---

267 Ex 14,27. Das Verbum נאר (pi) bezeichnet i. d. R. das Abschütteln lästiger Dinge wie Staub (Jes 52,2) oder Schmutz (Neh 5,13); vgl. Albertz (2012) 245; Utzschneider/Oswald (2013) 323.

268 Ex 14,24: Zeit der Morgenwache (בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר). Dies ist die erste Zeitangabe seit der Nacht des Auszugs und theologisch bedeutsam; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 315; Albertz (2012) 244.

269 In Ägypten vertreibt der Sonnengott Finsternis und Chaos. In Mesopotamien gilt er als »Herr über Recht und Gerechtigkeit«, da er alles sieht; vgl. Lauber (2012) 2–3.5f (WiBiLex: 20. 3. 2015).

270 Vgl. das Gericht JHWHs über Sodom und Gomorra bei Sonnenaufgang: Gen 19,23; vgl. Gen 32,23–33; vgl. Jos 13; Ri 9,23; Dtn 33,2; Ps 46,6. Das Theologumenon von JHWH als Gott der Gerechtigkeit gewann im 8.–7. Jh. große Bedeutung und prägte von da an die biblische Tradition; vgl. die Verbindung JHWHs mit »Gerechtigkeit« in Ps 9,9; 58,2; 98,9; Jes 11,4; 4,19; vgl. Janowski (2006a) 27; ders. (1995) 240f; Keel (2007) 278–280; Lauber (2012) 9–12 (WiBiLex: 20. 3. 2015).

271 Vgl. Jacob (1997) 416f. s. u. Kap. 5.4.3.

SBB 79 / p. 175 / 4.1.2021

gültigen Befreiung der Israeliten aus der Unterdrückung sein Ziel erreicht[272]. Da der Fokus auf dem wunderhaften Eingreifens JHWHs und dem passiven Beobachten des Wunders durch die Israeliten liegt, ist trotz der Rede vom Kämpfen JHWHs weniger der kriegerische Aspekt seiner Intervention theologisch relevant, sondern primär die wunderbare Rettung und die entsprechende Haltung Israels[273]. Das Wortspiel mit den Wurzeln יראּ: »fürchten« und ראה: »sehen« illustriert, dass bei den Israeliten als Folge des Sehens und der Zuschreibung der Rettung an die »mächtige Hand« Gottes die entscheidende Veränderung von der Furcht vor dem Pharao hin zur Ehrfurcht vor Gott stattfindet; diese bildet den Zielpunkt der Erzählung und bezieht sich auf die Gottesfurcht der Hebammen am Anfang zurück. Mit dem aus dem Wahrnehmen der Rettungstat JHWHs resultierenden Glauben findet die Gottesbeziehung des Volkes ihren Höhepunkt[274].

Während die ältere Exoduserzählung die Rettung Israels aus der Hand Ägyptens ins Zentrum stellt, geht es der priesterlichen Komposition, die die Exilserfahrung verarbeitet, um die letzte Zuspitzung im Machtkampf zwischen JHWH und dem Pharao. Daher wird der Auszug der Israeliten zunächst mit Wendungen geschildert, die die Konnotation militärischer Ordnung haben und damit die Konstellation der Akteure zu einer militärischen Auseinandersetzung zwischen dem Pharao mit seiner hochgerüsteten Militärmacht auf der einen Seite und JHWH mit dem kampfbereiten Volk Israel auf der anderen verändert[275]. Israel muss aber aufgrund des Eingreifens JHWHs nicht selbst militärisch aktiv wer-

---

272 Ex 14,30f; vgl. Ex 14,13; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 324.326; Fischer/Markl (2009) 164.

273 Der Gattung nach handelt es sich hier um eine Wundererzählung, nicht um einen Kriegsbericht; vgl. Schmitt (2011) 83; Oeming (2005) 78.

274 Vgl. Ex 14,30–31; vgl. 14,10–13. Die Erzählung schildert den Prozess vom Zweifel Moses (4,1) über Gottes Zusagen (4,5.8) zum endgültigen Glauben an JHWH nach der Rettung; vgl. Fischer (2011b) 148f; Utzschneider/Oswald (2013) 324; Fischer/Markl (2009) 164f; Albertz (2012) 247.

275 Vgl. Ex 13,18. Die Wendung עָלוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל חֲמֻשִׁים illustriert, dass Israel in Einheiten à fünfzig, d. h. wie eine wohlorganisierte Armee auszog; vgl. ZÜR: »in Kampfordnung«; vgl. die Aufzählung der militärischen Abteilungen des Pharao: Ex 14,7–9; vgl. Utzschneider/ Oswald (2013) 311.325; Albertz (2012) 224.237. 246. Auf eine militärische Konnotation deuten u. a. Jos 1,14; 4,12.

den. Die ankündigende Rede Gottes stellt als Ziel seines Rettungshandelns seine Selbstverherrlichung und die Gotteserkenntnis der Ägypter heraus. Dabei betont die Ansage der »Verhärtung des Herzens«, dass JHWH selbst die Verfolgung der Israeliten provozierte, um sich an der ägyptischen Militärmacht zu verherrlichen und Ägypten seine »Herrlichkeit« zu demonstrieren; diese Zielaussage, die schon die Plagenerzählung bestimmte, ist ein typisches Motiv der Priesterschrift, um die Souveränität Gottes zu illustrieren. Bezeichnend ist, dass die göttliche Botschaft nicht an die Ägypter, sondern an Israel ergeht und somit das Volk betrifft, welches durch die Vernichtung der übermächtigen ägyptischen Heeresmacht aus Lebensbedrohung gerettet wird, ohne dass es zu einer militärischen Auseinandersetzung kommt[276].

Die theologisierte Darstellung betont durch die schematische Abfolge von dreimaliger Gottesrede mit göttlichem Befehl, der von Mose ausgeführt wird, die Souveränität Gottes und zugleich die ritualsymbolische Mitwirkung des Mittlers Mose, da dieser auf Anweisung und in der Vollmacht Gottes mit erhobenem Stab und ausgestreckter Hand das Meer spaltet, damit die Israeliten hineingehen können, und später ebenso die Wasser über »Ägypten« zurückkehren lässt, was die endgültige Rettung bewirkt[277]. Israel muss lediglich zwischen den geteilten Wassermassen hindurchgehen, was wie eine Prozession dargestellt wird[278]. Während JHWH in der älteren Fassung nur indirekt durch die Naturerscheinung hindurch handelte, steigert die priesterliche Komposition die Wunderhaftigkeit der Ereignisse gewaltig, indem nun durch die Spal-

---

[276] Ex 14,4.17f; vgl. 6,7; 7,5. Die Wurzel כבד: »schwer, gewichtig sein« bedeutet im Nif'al »sich herrlich erweisen« und verweist auf die »Herrlichkeit JHWHs« (יהוה כבוד), die in der Sinaiperikope zum Inbegriff seiner Gegenwart wird; vgl. Ex 24,16; 29,43; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 310f; Albertz (2012) 239; Römer (2010) 187f. Jacob (1997, 413) deutet die Verhärtung des Herzens Ägyptens (מְחַזֵּק אֶת־לֵב מִצְרַיִם), dass die Verblendung alle ergriffen habe, so dass alle untergehen.

[277] Ex 14,16.21a; 14,26f. Die ausgestreckte Hand und der erhobene Stab sind wirkmächtige Zeichen, dass Mose auf göttliche Initiative hin handelt, und nehmen Bezug auf die Wunderhandlungen im Plagenzyklus: Ex 4,17; 7,17.19; 9,23; 10,13. Dagegen ist in der vorexilischen Fassung JHWH alleiniges Subjekt des Handeln; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 317; Schmitt (2011) 82.149.

[278] Vgl. Ex 14,22; vgl. den Durchzug durch den Jordan: Jos 3,14–17; s. u. Kap. 4.3.1.

SBB 79 / p. 177 / 4.1.2021

tung der Wasser die Naturgesetze durchbrochen werden. Dies hat die Intention, JHWH als Herrn der Geschichte sowie der Schöpfung herauszustellen, dessen Macht der militärischen Macht der Großmacht weit überlegen ist, um – gegen die politische Realität – das Vertrauen grundzulegen, dass JHWH als bestimmendes Subjekt die geschichtliche Realität transzendiert[279]. Dass in der endgültigen Rettung die Rückkehr der Wasser über »Ägypten« angekündigt wird, ohne dass der Pharao genannt wird, zeigt, dass es jetzt nur noch um das kollektive Subjekt »Ägypten« als Militärmacht geht und um die Aussage, das JHWH über die Macht verfügt, dieser Einhalt zu gebieten[280]. Dass Israel nach der Rettung »Ägypten« tot am Ufer sieht, bestätigt, dass es nicht um die Vernichtung von Individuen geht, sondern um den Untergang »Ägyptens« als Chiffre des lebensfeindlichen und widergöttlichen Machtblocks[281].

Auch die Ortsangabe verweist auf die theologische Dimension des Rettungswunders. So verlegt die priesterliche Version das Geschehen durch die Lokalisierung »vor Baal-Zefon« an den Ostrand des Sirbonischen Sees, wo der in Ägypten populäre phönizisch-kanaanäische Wettergott Baal ein Heiligtum besaß, und stellt es so im Zusammenhang mit den Plagen als letztes und abschließendes Gericht über die Götter Ägyptens dar[282]. Durch die Lokalisierung verweist die Spaltung der Wasser auf den populären ugaritischen Baalmythos, in dem der Gott Baal dem Meeresgott Jammu, der Personifikation der Chaoswasser, den Schädel »spaltet«[283]. Die Priesterschrift greift hier das in der altorientalischen Literatur verbreitete mythische Motiv vom siegreichen Chaoskampf des Schöpfergottes mit den Chaoswassern auf. Dieses findet sich auch in mythischen Passagen in Psalmen und bei Deuterojesaja, die das Motiv

279 Vgl. Ebach (1990) 435; Otto (2007b) 24f; Frank (2004) 21; Albertz (2012) 244.

280 Ex 14,26; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 322; Albertz (2012) 245.

281 Ex 14,30. Das Nomen »Ägypten« steht hier ohne bestimmten Artikel; vgl. Fischer (2013) 98f.

282 Ex 14,2; vgl. 7,4–5; 11,9–10. Jacob (1997, 404) verweist auf das Gericht (שפטים: 12,12) über Ägyptens Götter. Am Sirbonischen See gab es nach Strabo bis in die römische Zeit Seebeben mit einem zeitweisen Verschwinden des Wassers; vgl. Albertz (2012) 239; Römer (2010) 187f.

283 Ex 14,21b; vgl. den nur fragmentarisch erhaltenen Baal-Zyklus aus Ugarit aus dem 14./13. Jh.: KTU 1.2 IV 4–40: TUAT III/2 (1994) 1130ff; vgl. Bauks (2006) 6 (WiBiLex: 3.08.2015); Utzschneider/Oswald (2013) 294f; Knauf (2000b) 76f.

durch die Verbindung mit der Exodustradition in den heilsgeschichtlichen Rahmen übertragen, um die Vollmacht göttlichen Handelns in der Gegenwart zu begründen. Im Unterschied zu diesen Passagen ist in der Meerwundererzählung der Gegner Gottes nicht das Meer als Repräsentation einer Gottheit, sondern das Heer der Ägypter, d. h. eine menschliche, politische Größe, wogegen das Meer, wie Wind und Wolke, Schöpfungswerk Gottes ist und ihm als wirkende Kraft zur Verfügung steht[284].

Die Verben »spalten«, »scheiden« und das Nomen »das Trockene« (יבשה) verweisen zudem auf die Trennung der Urflut als Symbol der Chaoswasser im Schöpfungshymnus Gen 1[285]. Indem die Wasser das gesamte ägyptische Heer »zudecken«, wird auch ein Bezug zur Sintfluterzählung hergestellt, wo die Flut die von Gewalttat erfüllte Erde »zudeckt«; die Ägypter werden so in Beziehung zur ersten, wegen ihrer Bosheit durch die Flut vernichteten, Menschheit gesetzt[286]. Durch die schöpfungstheologischen Konnotationen stellt die Erzählung das Geschehen am Meer als Weiterführung von Gottes machtvollem Schöpfungshandeln heraus und will als Hoffnungsgeschichte die Botschaft vermitteln, dass Gott die Macht hat, die das Leben bedrohenden Chaosmächte einzudämmen, als deren Repräsentanten hier die ägyptischen Streitmächte fungieren[287]. Sie ist somit politische Theologie, die analog zu den Mythen der Umwelt das Gottes- und Weltverhältnis der Hörer begründen will und die Vision einer Neuordnung der Herrschaftsverhältnisse der Völker unter dem Gesichtspunkt der Freiheit aufzeigt[288].

---

284 Vgl. Ex 15,4.9f; vgl. Ps 74,12–17; 89,9–12; 106,9; Jes 51,9f; hier wird das im Meeresungeheuer personifizierte Meer von JHWH »zerschmettert« bzw. »zerhauen«, um sein Volk zu retten; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 294; Bauks (2006) 2 (WiBiLex: 3. 08. 2015); vgl. Buber (1994) 106.

285 Ex 14,21f; vgl. Gen 1,9f. Das Lexem יבשה begegnet vor Ex 14 nur dort; vgl. Schmid (2003) 33; Römer (2010) 188; vgl. Jacob (1997) 424.

286 Ex 14,28: וַיְכַסּוּ; vgl. Gen 7,19f; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 323; Römer (2010) 189.

287 Ex 14,16; vgl. Gen 1,9; vgl. Ps 77,17; 98,7–9; 104,5–9; 114,3–5; Jes 50,2; vgl. Fischer/Markl (2009) 159f; Römer (2010) 188. Ähnlich parallelisiert Ps 18,17f die Rettung aus »gewaltigen Wassern« zum »starken Feind«, um Rettung aus Todesbedrohung durch Gottes Handeln zu illustrieren.

288 Utzschneider/Oswald (2013) 295.

SBB 79 / p. 179 / 4.1.2021

Der Durchzug durch das Meer wird gleichsam als Schöpfung Israels gekennzeichnet, indem Israel durch Gottes machtvolles Handeln von Gott neu als Volk konstituiert wird. Entsprechend verläuft der Weg durch die Wassermauern vom Westen, der Seite des Sonnenuntergangs und Todes, nach Osten, hin zur aufgehenden Sonne und zum Leben, so dass der Durchzug der Israeliten durch das Meer symbolisch für einen Weg aus der Sphäre der Dunkelheit und des Todes zum Licht und zu neuem Leben steht[289].

3.3.2 Mose- und Mirjamlied (Ex 15,1–21)

Die zentrale Bedeutung der Rettungserzählung wird dadurch unterstrichen, dass sie in zwei anschließenden Lobliedern auf JHWH aufgegriffen wird, dem langen Moselied (Ex 15,1–9) und dem kurzen Mirjamlied (Ex 15,21), die in hymnischer Sprache und mit Kriegsbildern das Geschehen deuten und den Jubel über die erfahrene Rettung und die Vernichtung der bedrohenden Militärmacht zum Ausdruck bringen[290]. Im Unterschied zu klassischen Siegesliedern preisen beide Lieder nicht die Taten von Kriegern, sondern die Rettungstat JHWHs und stellen heraus, dass ihm allein der Lobpreis für die Befreiung gebührt. Beide Lieder wurden wahrscheinlich als triumphaler Abschluss der vorangehenden Erzählung geschaffen, da sie erst durch diese erschlossen werden. Zwischen der Meerwundererzählung und dem Moselied finden sich zahlreiche Wort- und Sachbezüge[291]. Der Wechsel der Sprachform von Prosa zu Poesie und die gehobene, feierliche Sprache verweisen auf ein herausragendes

---

289 »Das Wasser ihnen zur Rechten und zur Linken« (14,22) impliziert einen Zug von Westen nach Osten, da »rechts« im Hebräischen den Süden und »links« den Norden meint. Auf diese Richtung verweist auch der Ostwind; vgl. Fischer/Markl (2009) 161; Jacob (1997) 424.

290 Moselied: Ex 15,1–18; Mirjamlied: 15,19–21. Diese Gestaltung findet sich auch in Ri 5 und 1Sam 2; vgl.Utzschneider/Oswald (2013) 291.342f; Fischer/Markl (2009) 165; Albertz (2012) 229.

291 Das Lexem ישועה: »Hilfe, Rettung« greift ein zentrales Leitwort der Erzählung auf. Daneben finden sich weitere lexikalische Entsprechungen: Ex 14,2 /15,2; 14,14.25 /15,3; 14,25 /15,4; 14,7 /15,4; 13,18 /15,4; vgl. Fischer (1996) 38f.43f; Utzschneider/Oswald (2013) 331–333.

SBB 79 / p. 180 / 4.1.2021

Geschehen und bringen die Größe und Erhabenheit Gottes zum Ausdruck[292]. Das Moselied, das erste gemeinsame Gebet und Lied im kanonischen Kontext, zeigt, dass das Rettungshandeln Gottes zu einer neuen Gottes- und Gemeinschaftserfahrung führt[293].

Der Hymnus setzt mit einer Selbstaufforderung zum Lob Gottes ein, die als Begründung die Rettungserfahrung des Betenden und die unvergleichliche Erhabenheit Gottes anführt, die sich im Sturz der mächtigen Feinde manifestiert hat; dies wird im abschließenden Mirjamlied wieder aufgegriffen. Durch dieses Handeln hat JHWH sich als Schutz, Stärke und Rettung erwiesen, wobei die Wendung »Gott meines Vaters« einen heilsgeschichtlichen Bogen über die Selbstoffenbarung Gottes am Dornbusch bis zu den Erzvätern schlägt[294]. Der Hymnus gestaltet gegenüber der Erzählung den kriegerisch-militärischen Aspekt stärker aus, indem er die Rettungserfahrung durch eine hymnische Beschreibung des glänzenden Sieges JHWHs über die mächtige ägyptische Streitmacht, die sprachlich stark von militärischer Semantik geprägt ist, illustriert[295]. Zentral ist das hymnische Bekenntnis: »JHWH ist ein Kriegsmann«, das unmittelbar mit dem Gottesnamen verbunden wird, wogegen alle anderen Beteiligten namenlos sind. Dies unterstreicht die Erhabenheit und Macht JHWHs und bündelt die Grundaussage der Erzählung, dass JHWH allein Subjekt des Handelns ist und sein Kämpfen die Rettung Israels bewirkte[296]. Dies wird in den folgenden Versen durch das Versenken der Streitmacht des Pharao im Meer entfaltet[297].

---

[292] Stilmittel sind wirkungsvolle Parallelismen, seltene poetische Formen, Alliterationen und Assonanzen; vgl. Plaut (2008) 157; Jacob (1997) 428.430. Der Psalm spricht am Anfang (15,1–5) und am Schluss (15,18) über JHWH in der 3. Person, im Mittelteil (15,6–17) wird JHWH direkt angeredet; vgl. Albertz (2012) 251; Utzschneider/Oswald (2013) 331f; Zenger (1981) 455f.

[293] Im AT sind das Erzählen der eigenen Befreiungsgeschichte und das Lob des rettenden Gottes eng miteinander verwandt; vgl. Albertz (2012) 248; Fischer/Markl (2009) 173.

[294] Ex 15,1b-2a; vgl. 15,21b; vgl. Ex 15,2b; vgl. 3,15f. Vorlage für Ex 15,2 könnten Ps 118,14.28 und Jes 12,2 sein; vgl. Albertz (2012) 248.251; Willi-Plein (1988) 100; vgl. Jacob (1997) 441.

[295] Ex 15,3–6; vgl. Schmitt (2011) 163f.

[296] Ex 15,3a: יְהוָה אִישׁ מִלְחָמָה; vgl. 14,14.25. Die Prädikation »Krieger«, die sonst nur auf menschliche Krieger bezogen wird (1Sam 16,18; 17,33; 2Sam 17,8) weist auf die Jerusalemer Tempelliturgie. Parallelen sind Jes 42,13, das die Aussage

Um das überwältigende Tun Gottes zu preisen, wechselt der Hymnus zur betenden Anrede an Gott, wobei die literarische Gestaltung die Dramatik des Geschehens steigert. Er besingt die »Rechte« Gottes als Bild für seine unvergleichliche Macht, die sich in der Vernichtung der Gegner äußert, analog zum Preis des starken und hilfreichen rechten Arms Gottes in einigen Psalmen. Das Bild verweist nach jüdischer Auslegung auf die Ambivalenz Gottes, da sein machtvolles Handeln sowohl Rettung für die Verfolgten als auch Untergang für die Verfolger bedeutet[298]. Die folgenden Zeilen schildern in metaphorischer Rede, wie der Zorn Gottes die Widersacher vernichtet, seine überragende Hoheit sie wie eine Mauer niederreißt und sein »Grimm« wie eine brennende Glut sie wie trockenes Stroh verzehrt[299].

Während der Psalm bislang den Kampf JHWHs gegen die Feinde stark generalisierte, spielt er nun in mythologischen Bildern auf die Auseinandersetzung am Schilfmeer an, indem Gott durch das »Schnauben« seiner Nase die Wasser sich auftürmen lässt. Das Bild verbindet gewissermaßen die beiden Konzepte des Meerwunders in der Erzählung, nämlich die Vertreibung des Wassers durch den Wind sowie die Spaltung der Wasser zu »Mauern«[300]. Im Unterschied zur Erzählung ist hier aber nicht

---

aber gleich korrigiert, und Ps 24,8. Die Wendung יְהוָה שְׁמוֹ (15,3b) hat das Ziel, göttliche Funktionen anderen Göttern zu entziehen und sie auf JHWH zu übertragen (vgl. Am 5,8; 9,6); vgl. Albertz (2012) 249; Jacob (1997) 438.442; Plaut (2008) 163.

297 Ex 15,4; vgl. 15,10; vgl. das alleinige Kämpfen JHWHs in Ex 14,13f; 14,25. Nach Zenger (2005, 372) wird das Rettungshandeln so präsentiert, »dass JHWH den (göttlichen!) Pharao packt und wie eine Statue ins Meer wirft.« Andere Siegeslieder preisen Gottes und menschliches Handeln; vgl. Ri 5,2; 5,24; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 334; Schmitt (2011) 163, Römer (2010) 190.

298 Vgl. Ex 15,6f; 15,12; vgl. 14,31. Der Parallelismus unterstreicht die Aussage. Nach Jacob (1997, 432) preist das Lied »Gottes machtvolles Wirken auf Erden, dem Bösen zum Verderben, dem Verfolgten zum Sieg und Heil.« Der Talmud weist die Rettung der Israeliten und die Vernichtung der Ägypter den beiden Händen Gottes zu; vgl. SchmotRabb 22,2; vgl. Schroer/Staubli (1998) 184.

299 Ex 15,7f. Vgl. Ps 89,14; 98,1; 118, 15.16; vgl. Jes 5,24; Nah 1,10; vgl. Fischer/Markl (2009) 166; Utzschneider/Oswald (2013) 334; Albertz (2012) 250; vgl. Jacob (1997) 431.

300 Ex 15,8: בְּרוּחַ אַפֶּיךָ; vgl. Ex 15,10; vgl. 14,21; vgl. Jos 3,13. Das Nomen אף mit der Grundbedeutung »Nase« meint übertragen oft »Zorn«; vgl. Sauer (2004)

vom Durchzug der Israeliten durchs Meer die Rede. Durch die Nomina »Fluten« und »Tiefe«, die auf die Urflut als Symbol der Chaoswasser und auf die im kosmischen Urozean unter der Erde lokalisierte Unterwelt *Sche'ol* verweisen, erhält der durch Gott gewirkte Untergang des ägyptischen Heers eine kosmisch-mythische Dimension[301]. Dadurch setzt der Hymnus, analog zur Erzählung, die Rettungserfahrung Israels in Beziehung zum Schöpfungshymnus Gen 1 mit der Bändigung der Urflut durch Gottes Schöpfungshandeln und zur Sintfluterzählung, in der es ebenfalls um die Vernichtung des Bösen geht[302]. Zudem finden sich Anklänge an das altorientalische mythische Motiv des siegreichen Kampfes der Hauptgottheit gegen das Urmeer als Personifikation der Chaosmächte, insbesondere zum babylonischen Weltschöpfungsepos »Enuma eliš«, das den Kampf Marduks gegen das Meeresungeheuer Tiamat schildert[303]. Einige nachexilische hymnische Passagen parallelisieren den Chaoskamp mit dem Handeln Gottes am Meer[304]. JHWH kämpft jedoch nicht gegen die Chaoswasser, sondern setzt diese als Instrument seines Rettungshandelns ein. Das Aufgreifen des Chaoskampfmotivs in der mythischen Darstellung der Vernichtung des ägyptischen Heeres legen nahe, dass es hier um die Überwindung der Leben bedrohenden Chaosmächte und gleichsam um die Neuschöpfung Israels geht[305]. Nach jüdischer Auslegung illustriert der Hymnus, dass sich die Macht Gottes zur Schaffung des Volkes Israels analog zur Erschaffung der Welt manifestiert[306].

Sp. 221f; Buber (1976) 191: »Anbraus deiner Nase«. Anders als in Ex 14 handelt Gott weder durch einen Wind noch durch die Hand Moses; vgl. Müllner (2001) 1225; Utzschneider/Oswald (2013) 334; Albertz (2012) 250.

301 Ex 15,5–10; vgl. 15,5: תְּהֹמֹת; vgl. 15,8; vgl. 14,28; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 234.

302 Vgl. die »Urflut« (תהום) als Bild für den chaotischen Urzustand im Schöpfungshymnus: Gen 1,2; vgl. Gen 7,11; 8,2; vgl. Plaut (2008) 158.

303 Marduk besiegt mit Hilfe mächtiger Winde Tiamat, die Personifikation des Urozeans: Enuma elisch IV, 144; V, 61–64: TUAT III/4 (1994) 587–589; vgl. Bauks (2006) 4; Knauf (2000b) 76f.

304 Vgl. Ps 74,13–14; 89,10–12; 106,9; Jes 51,9–10; Hiob 25,12f; vgl. Schnocks (2014) 20; Albertz (2012) 250; Utzschneider/Oswald (2013) 294; Knauf (2000b) 76f; vgl. Hallo (2008) 24.

305 Ex 15,5–10; vgl. Fischer/Markl (2009) 166f; Römer (2010) 190; Dietrich/Link (2004) 152.

306 Vgl. Plaut (2008) 157f.

SBB 79 / p. 183 / 4.1.2021

Der folgende Abschnitt gestaltet dramatisch aus, wie »der Feind« einer Menschengruppe nachjagen und diese niedermachen will und betont dessen Gier durch seine Ausrichtung auf Bereicherung durch das Verteilen der Beute[307]. Zugleich stellt er durch die pointierte Formulierung, dass nur ein »Hauch« Gottes nötig war, um den Feind mit den Meeresfluten zu bedecken, plakativ den unermesslichen Gegensatz zwischen dessen vergänglicher Macht und der enormen Macht und Größe Gottes heraus, wobei die »mächtigen Wasser« wieder an die Sprache des Chaoskampfes erinnern[308]. Da der Pharao oder die Ägypter hier nicht genannt werden und die »Feinde Gottes« geläufige Topoi in den Psalmen sind, legt dies nahe, dass »der Feind« hier eine mythische Größe bezeichnet[309].

Der eindrucksvolle Sieg JHWHs über die mächtigen Feinde mündet in die hymnische rhetorische Frage »Wer ist wie du unter den Göttern, JHWH?«, die als Zentrum des Liedes die Einzigkeit und Unvergleichlichkeit Gottes herausstellt, die sich in seiner herrlichen Heiligkeit, seinen furchtbaren Ruhmestaten und seiner Wundermacht manifestiert, wobei durch das Attribut »furchtbar« die Ambivalenz JHWHs angesprochen wird[310]. Abschließend findet sich nochmals in mythologischer Sprache eine Demonstration der Macht Gottes, indem die Feinde durch das Ausstrecken seiner »Rechten« von der Unterwelt verschlungen werden. Dieses Bild, das im Kontext der Wüstenwanderung beim Gericht Gottes über Menschen, die sich gegen ihn auflehnen, wieder begegnet, illustriert die Macht Gottes als Richter und Retter[311].

---

307 Ex 15,9. Hier fehlt eine Anspielung auf die Verstockung Pharaos. Der Egozentrismus des Feindes wird durch eine Folge von Ich-Sätzen illustriert, die seine Gier herausstellen: »Sprach der Feind: Ich verfolge, Ich hole ein, Ich teile Beute, ihrer ersättige sich meine Gier. Ich ziehe mein Schwert, ausrauben soll sie meine Hand«; zit. n. Jacob (1997) 427; vgl. Fischer/Markl (2009) 168.

308 Ex 15,10; vgl. Albertz (2012) 250; vgl. Jacob (1997) 431.

309 Vgl. Ps 74,3; 82,3; 89,11.52; 92,10 etc. Die Feinde bezeichnen hier entweder den Zion bedrohende Fremdvölker oder auch mythische Größen; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 334.

310 Ex 15,11. Diese Erkenntnis ist auch die Zielaussage der Plagenerzählung; vgl. Ex 8,6; vgl. Ps 77,14 (Kontext des Exodus); Ps 113,5. Der Vergleich mit anderen Göttern dient als lyrisches Stilmittel; vgl. Ps 89,7; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 334f; Albertz (2012) 250; Kellenberger (2006) 14f.

311 Ex 15,12: hier wird der Preis der göttlichen »Rechte« in V. 6 aufgegriffen; vgl.

SBB 79 / p. 184 / 4.1.2021

Die Dynamik des Moselieds entwickelt sich vom Lobpreis der Rettungsmacht und Majestät des »Kriegsmanns« JHWH über die Beschreibung des Rettungswunders zum Ausblick auf sein zukünftiges Rettungshandeln in der Führung des Volks durch die Völkerwelt und der Landgabe bis zu seiner Königsherrschaft vom Zion aus[312]. Die Eröffnung des zweiten Teils bündelt zusammenfassend, dass Gott durch seinen Sieg über die Widersacher sein Volk »losgekauft/erlöst« hat. Dies stellt die Vernichtung der Feinde als Ausdruck der »familiären« Solidarität JHWHs mit seinem Volk heraus, die durch das Leitwort חסד: »Güte«, »Verbundenheit« charakterisiert wird[313]. Die Grundaussage des Hymnus ist, dass Israel durch Gottes Rettungshandeln zu seinem Volk wurde, das er sicher ans Ziel, den Gottesberg mit seinem Heiligtum, führt und es dort einpflanzt. Der Durchzug durchs Schilfmeer wird transparent auf den späteren Durchzug Israels durch die Völkerwelt in das verheißene Land, wobei die besondere Beziehung JHWHs zu Israel, das unter JHWHs Schutz steht, betont wird[314]. Zahlreiche analoge Wendungen schildern, wie das machtvolle Handeln Gottes gegen den »Feind« bei den Völkern »Furcht und Schrecken« auslöst, da als Folge des göttlichen Sieges Israel und seinem Gott der Ruf der Unüberwindlichkeit vorausgeht[315]. Hier werden exemplarisch vier Völker genannt; dabei kommt durch die »Stammesoberhäupter Edoms« und die »Widder Moabs«, d. h.

Num 16,32.34; 26,10; Dtn 11,6; Ps 106,17; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 335; Albertz (2012) 251.

312 Ex 15,1–12: Rettung; 15,13–17: Führung Israels; 15,18: Königsherrschaft JHWHs; vgl. Schmitt (2011) 162; Römer (2010) 190; Fischer (1996) 35f; Schnocks (2014) 19; vgl. Plaut (2008) 157.

313 Ex 15,13. Vgl. das Versprechen JHWHs, das Volk zu »erlösen« (גאל): Ex 6,6. Das Verb begegnet seit der Exilszeit vermehrt im religiösen Sinn (Jes 41,14; 43,1; 52,9); vgl. Albertz (2012) 251.

314 Ex 15,13.17f; vgl. 15,16. עַם־זוּ קָנִיתָ. Im Führen Gottes (Ex 15,13) und im Nomen נָוֶה für das verheißene Land klingt die Vorstellung von JHWH als »guter Hirt« an; vgl. Jes 41,10; Ps 23; vgl. Albertz (2012) 251; Utzschneider/Oswald (2013) 295; Schmitt (2011) 163; vgl. Jacob (1997) 447.

315 Ex 15,14–16. Hier finden sich Topoi der Zionstheologie und der dtr. Terminologie; vgl. Dtn 2,25; 7,23f; 11,25; Jos 2,9. Der Weg des Volkes erinnert an eine altorientalische Prozessionsstraße; vgl. Fischer/Markl (2009) 170f; Willi-Plein (1988) 100; Schmitt (2011) 162f; Jacob (1997) 446f.

SBB 79 / p. 185 / 4.1.2021

die Anführer, die politische Führungsklasse in den Blick, die aus dem Befreiungskampf JHWHs eine Lektion zu lernen hat[316].

Indem das Lied als Zielpunkt des Geschehens die Errichtung des Jerusalemer Tempels, der die immerwährende Gottesbeziehung Israels ermöglicht, herausstellt, führt es vor Augen, dass das Tun Gottes auf die andauernde Beziehung zu seinem Volk und dessen Bewahrung ausgerichtet ist. Die Dynamik des Hymnus, der mit einem kosmischen Kampf JHWHs gegen seine Widersacher beginnt und auf die Errichtung des Heiligtums auf dem Zion und die Königsherrschaft JHWHs ausgerichtet ist, greift die »Erhöhungstypologie« altorientalischer Mythen auf, dass der die Chaoswasser bezwingende Gott die Königsherrschaft antritt, um von seinem Heiligtum aus die Schöpfungsordnung zu erhalten[317]. Analog ist in »Enuma eliš« und im ugaritischen Baalmythos der Sieg des Nationalgottes gegen die Chaoswasser die Voraussetzung für die Errichtung des Heiligtums und den Antritt seiner Königsherrschaft[318]. Auch einige atl Passagen verbinden die Königsherrschaft JHWHs mit seinem urzeitlichen Sieg über das Chaos, um seine Schöpfungsmacht und seine schützende Gegenwart beim Volk herauszustellen; dabei wird der Ansturm der feindlichen Völker zum Zion mit dem aufgewühlten Chaosmeer parallelisiert[319]. Der Hymnus historisiert so zum einen den Chaoskampfmythos der Nachbarkulturen, indem der Kampf JHWHs in die Befreiung, Führung und Ansiedlung Israels mündet, zum anderen mythisiert er die Gründungsgeschichte Israels, indem er die Befreiung und Ansiedlung Israels in einen kosmischen Kampf Gottes, der seine Königsherrschaft begründet, einbindet. In diesem Kontext der

316 Ex 15,15: אֵילֵי מוֹאָב; אַלּוּפֵי אֱדוֹם. Die zudem genannten »Bewohner Philistäas« und »alle Bewohner Kanaans« (15,14.15b) sind wohl sekundär hinzugefügt. Die kriegerischen Auseinandersetzungen werden in Num 22f; 20,14–21 ausgeführt; gegen Dtn 2,4–8; vgl. Albertz (2012) 252.

317 Ex 15,17–18; vgl. Ps 146,10a; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 337; Albertz (2012) 252; Fischer/Markl (2009) 171; vgl. Jacob (1997) 435; Hallo (2008) 23.

318 Enuma eliš: TUAT III/4 (1994) 565–602; Baalmythos: KTU 1.2 III 7 – IV 40: TUAT III/2 (1994) 1126–1134; vgl. Bauks (2006) 6 (WiBiLex: 3.08.2015); Utzschneider/Oswald (2013) 294f.

319 Vgl. Jes 17,12ff; Ps 46,2–8; 76,5–10; vgl. Ps 93; 68; 74,12–17; 89,10–15; 97; 47 vgl. Bauks (2006) 2–3.8 (WiBiLex: 408.2015); dies. (2001) 431–464; Albertz (2012) 253; Hallo (2008) 24.

SBB 79 / p. 186 / 4.1.2021

Legitimation der Königsherrschaft JHWHs ist die Vernichtung der mächtigen Gegner zu sehen[320].

Das abschließende Lob auf den ewigen König JHWH bildet den Gegenpol zum untergegangenen König Ägyptens. Durch sein Befreiungshandeln für die Verfolgten erweist sich JHWH als der wahre, allen irdischen Königen überlegene König; daher werden die umliegenden Völker von Schrecken ergriffen. Die Königsherrschaft JHWHs ist so die logische Konsequenz seines Handelns am Meer, das ihn als den einzigen Gott herausstellt, der Gerechtigkeit wirken und wahrhaft Wunder tun kann[321].

Das Mirjamlied wird durch einen als Überleitung eingeschobenen Vers, der die Überflutung der ägyptischen Streitmacht und die Rettung der Israeliten resümiert, als Abschluss in das Geschehen am Meer eingebunden[322]. Es bündelt im aktuellen Kontext metaphorisch die zentralen Aussagen der Erzählung und des vorangehenden Moselieds, indem es die Ereignisse als Offenbarung der überlegenen Hoheit JHWHs deutet und dazu aufruft, in das Gotteslob einzustimmen[323]. Durch die Frauenperspektive verweist es auf die Anfänge der Exoduserzählung[324]. Es steht von der literarischen Gattung her den »Siegestanzliedern« der Frauen bei der Rückkehr ihrer Männer aus der gewonnenen Schlacht nahe, allerdings wird hier kein menschlicher Kriegsheld gepriesen, sondern allein JHWH, der sein Volk durch seine Rettungstat vor dem Untergang bewahrte. Durch die literarische Gestaltung wird der Lobpreis JHWHs

320 Ex 15,17f. Vgl. Ps 47; 93; vgl. Bauks (2006) 6 (WiBiLex: 408.2015); Albertz (2012) 253; Dohmen (2005) 119f; vgl. Plaut (2008) 164.

321 Vgl. Kellenberger (2006) 15; Jacob (1997) 137: »Wer ist stärker, der Gott, der sich für Beknechtete einsetzt oder der irdische König, der sich nicht beugen will? […] Wer ist der wahre König? Das Schlußwort [sic] der Lieder am Meere gibt die Antwort: ER ist der König für alle Ewigkeit.«

322 Ex 15,19 greift auf Ex 14,23 sowie 14,27–29 zurück; vgl. Römer (2010) 191; Albertz (2012) 254.

323 Ex 15,21b; Anstelle der Selbstaufforderung im Moselied (15,1b) steht im Mirjamlied: »Singt JHWH«. Dies legt nahe, dass es den poetischen Kern bildet, aus dem sich später der Mosepsalm entwickelte; vgl. Römer (2010) 190; Fischer/Markl (2009) 166; Albertz (2012) 131.

324 Vgl. die Hebammen, die Mutter und Schwester Moses und die Tochter des Pharao, die sich alle subversiv für das Leben einsetzen: Ex 1,15 – 2,10; s. o. Kap. 3.2.

als angemessene Reaktion auf dessen Demonstration seiner Wundermacht aufgezeigt[325]. Da das Lied aber keine konkrete Situation nennt und hier weder Ägypten noch Israel vorkommen, stellt es ein über den Augenblick hinausgehendes Lob Gottes dar.

3.4 Resümee: Gewalt Gottes in der Exoduserählung im Kontext seines Rettungshandelns

Die theologische Herausforderung der Exoduserzählung liegt darin, dass Gott hier zur Befreiung der Israeliten zum Teil massive Gewalt einsetzt und dabei auch den Tod Unschuldiger verursacht. Um dieser Problematik zu begegnen, ist die Erzählung in ihren historischen und religionsgeschichtlichen Kontext einzuordnen und ihre literarische Dynamik zu betrachten. Der Erzählzusammenhang Ex 1 – 14 wird durch die sorgfältige literarische Gestaltung, die vielfältigen literarischen Bezüge, die breite Ausgestaltung der Entwicklung des Konflikts, den Einbezug von Schöpfungsmotiven und die Ausrichtung auf liturgische Vollzüge als durchdachte literarische Komposition und symbolisch verdichtete Erzählung mit prototypischem Charakter deutlich. Diese schildert als kollektive Ursprungserzählung Israels beispielhaft die Befreiung aus Abhängigkeit und Unterdrückung durch Gott. Sie will Einblicke in das Wesen Gottes und in den Glauben und zugleich durch die modellhafte und idealtypische Zeichnung von Gott, Mose, Israel, Pharao und Ägypten Orientierung und Maßstäbe für das Leben und Handeln vermitteln und so die Grundlagen für die Gemeinschaft der an JHWH Glaubenden legen[326].

---

325 Ex 15,20f; vgl. Ri 5; 11,34; 1 Sam 18,6–7; Jer 31,4. Der Begriff »Siegeslied« ist daher irreführend. Mirjams wird als Prophetin bezeichnet, weil sie das Geschehen als Offenbarung der überlegenen Hoheit JHWHs deutet und dies in einem Lobpreis JHWHs in Worte fasst; vgl. Albertz (2012) 251.254; Utzschneider/Oswald (2013) 338; Fischer/Markl (2009) 165.

326 Die theologischen Aussagen des Exodusbuches illustrieren zentrale Grundzüge des Wesens JHWHs, der Befreiung aus Knechtschaft schenkt und eine bleibende Beziehung zu seinem Volk eingeht; vgl. Fischer/Markl (2009) 12.175; Schmid (2008) 90; Schmitz (2013) 128.

SBB 79 / p. 188 / 4.1.2021

Ausgangspunkt der Erzählung ist eine Situation scheinbar ausweglo-ser Unterdrückung, die sich durch den Tötungsbefehl der neugeborenen hebräischen Jungen durch den Pharao bis zur Lebensbedrohung steigert. Zugleich wird als Gegenpol das mutige Verhalten der machtlosen Hebammen vor Augen gestellt, die aufgrund ihrer »Gottesfurcht« angesichts des befohlenen Massenmords zu Anwälten des Lebens werden und damit ein Beispiel für gewaltlosen Widerstand gegen ein unterdrückendes Regime bieten, das die Macht des Despoten begrenzt. Bezeichnend ist, dass in der Begründung ihres subversiven Widerstands das erste Mal im Exodusbuch von Gott gesprochen wird. In der Erzählung zeigt sich somit von Beginn an »die Ambivalenz bzw. die Verwobenheit von Bedrohung und Hoffnung, von Gewalt bzw. Tod und Leben, die auch das Handeln Gottes betrifft und einschließt«[327].

Die Erzählung zeigt auf, dass das gewaltsame Vorgehen Gottes gegen den Pharao dadurch veranlasst wird, dass dieser den Israeliten in seinem totalitären politischen Machtgebaren jegliche Freiheit strikt verweigert und aufgrund der Inhumanität des despotischen Unterdrückungsregimes, das allen ethischen Grundsätzen widerspricht, Unrecht und Gewalt unerträglich geworden sind. Der Gewalteinsatz Gottes wird dadurch erforderlich, dass der Pharao trotz der offensichtlichen Beweise der Macht Gottes nicht zur Einsicht kommt, sondern an seinem menschenverachtenden Verhalten gegen die Israeliten festhält. Es geht zentral darum, den selbstherrlichen Despoten zur Anerkennung der überlegenen Macht JHWHs zu führen, um die menschenunwürdige Unterdrückung zu beenden[328]. Durch seine Namenlosigkeit und Anonymisierung wird der Pharao als Typ eines Despoten dargestellt und ist so transparent auf die verschiedenen Gewaltherrscher, deren unterdrückender und bedrohender Gewalt sich Israel im Lauf seiner Geschichte ausgesetzt sah[329]. Entsprechend findet sich im Text – im Unterschied zur personalen Bezeichnung der Israeliten als »Kinder Israels« (בני ישראל) – nicht die Personenbezeichnung »Ägypter«, sondern »Ägypten« (מזרים), als Chiffre für ein despotisches und gottfeindliches Unterdrückungsregime, das

[327] Fricke (2005) 514; vgl. Ex 1,15–21; 1,17: הָאֱלֹהִים; vgl. Plaut (2008) 39; Albertz (2012) 49.51.

[328] Vgl. Ex 5; vgl. Albertz (2012) 51.113.139f; Fischer (2007) 227.

[329] Vgl. Fischer (2013) 106; Albertz (2012) 30.

überwunden werden muss, um Menschenwürde, Gerechtigkeit und Freiheit zu ermöglichen[330].

Die Charakterisierung der Plagen als »Strafgerichte« verweist auf die Dimension der Gerectigkeit[331]. Hier wird ein Gott vorgestellt, der nicht die Herrschaft der Herrschenden stützt, sondern sich für die Befreiung der Beherrschten einsetzt. In der gesamten Erzählung schwingt unterschwellig die Ablehnung des Konzepts »Sklaverei« mit, indem der Weg aus dem erzwungenen Sklavendienst für den Pharao zum freiwilligen »Gottesdienst« führt[332]. Die Erzählung ist politische Theologie, die die allgemeingültige Botschaft der Verurteilung von Unterdrückung und Zwangsherrschaft entfaltet und das Recht der Menschen auf Freiheit betont[333]. Die ausführliche Darstellung des Plagenzyklus, die illustriert, dass die Befreiung sich immer wieder verzögert und das angestrebte Ziel unerreichbar scheint, will dazu ermutigen, trotz anhaltender massiver Widerstände nicht aufzugeben, sondern auf den »langen Atem« Gottes zu vertrauen[334].

Die Verhandlungen Moses mit dem Pharao sind als Götterkampf zwischen JHWH, dessen Herrschaftsanspruch sich in den Plagen manifestiert, und dem Pharao, der göttliche Verehrung beansprucht und sich dem Anspruch JHWHs entgegenstellt, gestaltet[335]. Die Auseinandersetzung ist von einer Ambivalenz hinsichtlich der Rolle Gottes gekennzeichnet. Dieser erscheint zu Beginn als ohnmächtig, da sein Plan der Befreiung zunächst scheitert. So klagt Mose Gott an, als ob dieser selbst Schuld am Elend seines Volkes trüge. Dies zeigt zugleich einen Weg, »nicht in stummer Verzweiflung zu verharren, sondern seine Fragen vor Gott aus-

330 Vgl. Assmann (2015) 94; Fischer (2011b) 140; ders./Markl (2009) 100.

331 Vgl. Ex 6,6; 7,4; 12,12: שפטים; vgl. 2,24; 3,7–9; vgl. Albertz (2012) 139f.145; Fischer/Markl (2009) 99. Die Auswirkungen der Plagen für die ägyptische Bevölkerung werden nicht kritisch reflektiert.

332 Vgl. Ex 1,13f; 5,18; vgl. 14,31; 15,1–18.20f; vgl. Assmann (2000) 47: »In Israel steht alle ›Herrschaft von Menschen über Menschen‹ unter einem grundsätzlichen Vorbehalt«; vgl. Fischer (2012) 105; ders./Markl (2009) 13; Willi-Plein (1988) 72–85; vgl. Buber (1952) 83–87.

333 Utzschneider/Oswald (2013) 44. Die ältere Erzählungfassung illustriert »die Forderung nach Beendigung eines als ungerecht empfundenen Vasallenverhältnisses«: ebd. 326.

334 Vgl. Utzschneider (2007) 215–220; Fischer/Markl (2009) 128.

335 Vgl. Zenger (1978) 89f; Fischer (2011b) 140; Utzschneider/Oswald (2013) 195.

SBB 79 / p. 190 / 4.1.2021

zubreiten und so lange auszuharren, bis Gott selbst die Wende herbeiführen wird«[336].

Die Erzählung stellt heraus, dass das Eingreifen JHWHs erforderlich war, da das Scheitern der Verhandlungen auf menschlicher Ebene das ganze Befreiungsunternehmen von Grund auf gefährdete[337]. Auch hier wird Gott ambivalent gezeichnet, da er einerseits mit seinen »Wunderzeichen« aktiv in das Geschehen eingreift, sich andererseits aber die wiederholten Wortbrüche und Täuschungsmanöver des Pharao, sobald die Gefahr vorüber ist, gefallen lässt. Zugleich wird Gott aber als Urheber von dessen Verstockung geschildert, so dass alles, was geschieht, als Teil seines Plans erscheint. Dies dient dazu, gegen den Augenschein die Macht JHWHs herauszustellen, der letztlich eine Veränderung der bedrückenden Realität bewirken kann, und so eine Hoffnungsdimension zu eröffnen[338].

Die Erzählung ist geprägt durch den nicht nachlassenden Einsatz JHWHs zur Rettung seines Volkes, der die Initiative ergreift und an allen kritischen Punkten interveniert, um angesichts der despotischen, das Leben gefährdenden Gewalt der Mächtigen die Befreiung voran zu bringen und Widerstände zu überwinden. Im Handlungsbogen der Erzählung rückt JHWH der schließlich die Wende der Not bewirkt, immer mehr als alleiniges Subjekt der Befreiung Israels in den Mittelpunkt[339].

Theologisch problematisch bleibt aber die Tötung der ägyptischen Erstgeborenen, da sich die Gewalt Gottes hier nicht gegen die wahren Akteure der Unterdrückung, sondern gegen alle ägyptischen Familien richtet, so dass die Rettung der Israeliten um den Preis unschuldiger Opfer geschieht. Literarische Beobachtungen legen nahe, dass bereits

336 Weth (2003) 161; vgl. Ex 5,22f; vgl. Fricke (2005) 515.

337 Vgl. Albertz (2012) 115: »Gegen das zynische Allmachtsgebaren des Pharao … war nur mit dem massiven Einsatz seiner göttlichen Macht anzukommen«; vgl. ebd. 114.

338 Vgl. Ex 8,11; 7,3; 11,10 Das Verstockungsmotiv illustriert, dass die Macht des Pharao begrenzt ist; vgl. Fricke (2005) 515; Kellenberger (2006) 119; Fischer (2011b) 140f; ders./Markl (2009) 75.

339 Dies illustriert bereits die Offenbarung des Gottesnamens: Ex 3,13–17. JHWH interveniert in der »Sackgasse« nach Moses Flucht (2,22), nach dem ersten Scheitern der Verhandlungen (5; 6,9), bei Moses Ratlosigkeit (6,30) und nach der Todesdrohung Pharaos (11,1–3); vgl. Fischer/Markl (2009) 175; Braulik (2011) 209; Aaron (2015) 260; Plaut (2008) 75.105; Jacob (1997) 153–156.

SBB 79 / p. 191 / 4.1.2021

die biblischen Verfasser Probleme mit der Ambivalenz des vernichtenden und rettenden Gottes hatten, da sie einerseits Gott als Urheber der Vernichtung benennen, ihm aber zugleich einen »Verderber« zur Seite stellen, der die eigentliche Tötung vornimmt[340]. Entscheidend ist, dass im literarischen Kontext der Erzählung der Tod der Erstgeborenen nicht den Beginn, sondern den Endpunkt in einem langen Prozess sich steigernder Gewalt darstellt, der wesentlich durch die Erbarmungslosigkeit, die Wankelmütigkeit und das betrügerische Verhalten des Pharao verursacht ist, der die gegebene Auszugserlaubnis immer wieder zurückzieht, sodass sie als Eskalation der Gegengewalt erscheint[341]. Durch den Rückbezug zur Tötung der männlichen Neugeborenen der Hebräer wird der Grundsatz der reziproken Vergeltung deutlich[342]. Da die Erstgeborenen im altorientalischen Verständnis symbolisch für Lebenskraft und Zukunft stehen, bringt der Tod der ägyptischen Erstgeburt metaphorisch zum Ausdruck, dass »Ägypten« als despotisches Regime aufgrund seines Festhaltens am Unrecht in seiner Lebenskraft entscheidend geschwächt wird und keine Zukunft hat[343].

Wichtig ist, die Exodusezählung als Deutung Israels aus religiöser Perspektive zu sehen: als Gründungssage Israels als unterdrücktes und verfolgtes Volk, das seine Entstehung und seine Erhaltung der grundlegenden Rettungstat Gottes verdankt, der auf seiner Seite steht, es aus Unterdrückung befreit hat und immer wieder befreit. Die älltere Erzählung mit der Betonung der Übermacht Gottes, die sich erst nach mehreren zuerst vergeblichen Versuchen erweist, ist eine Gegenschrift zur neuassyrischen Herrschaft, die zum Vertrauen auf Gott ermutigen will[344]. Die Aktualisierung der Exodustradition in der Situation des babylonischen Exils und unter der persischen Oberhoheit will die rettende Zuwendung Gottes vergegenwärtigen, um Israel als ethnische und religiöse Gemeinschaft zu bestärken und bewusst machen, dass Israels Überleben als Volk Gottes nicht durch eigene Leistung, sondern durch das Wirken

340 Gott: Ex 12,12.29; Verderber: 12,13.23; vgl. Fricke (2005) 515.

341 Die Weigerung des Pharao, JHWH anzuerkennen, führt zu den abschließenden Katastrophen für Ägypten; vgl. Ex 5,2; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 33; vgl. Jacob (1997) 182.

342 Vgl. Ex 1,22; vgl. Fischer (2011b) 139–141.

343 Vgl. Fischer/Markl (2009) 126.138; Albertz (2012) 204.

344 Vgl. Oswald (2009) 82f; Utzschneider/Oswald (2013) 44f.

SBB 79 / p. 192 / 4.1.2021

Gottes, dessen Herrschaft alle weltlichen Mächte und Regierungen untergeordnet sind, gewährleistet ist. Die hier geschilderte Befreiung Israels aus der Zwangsherrschaft Pharaos erhält so eine weitreichende typologische Bedeutung als sich in der Geschichte Israels immer wieder vollziehendes Zurücklassen von Unfreiheit und Abhängigkeit[345].

Die Meerwundererzählung schildert die endgültige Befreiung der Israeliten aus der Unterdrückung durch den Pharao und fokussiert das Entkommen der Schwachen vor der Übermacht der militärisch weit Überlegenen. Die Episode der Vernichtung der Ägypter ist im Kontext der gesamten Exoduserzählung zu sehen; sie bildet den Höhepunkt und Abschluss der Auseinandersetzung zwischen JHWH und dem Pharao, der die eigentliche Quelle der Gewalt ist. Wie die Konfrontation damit begann, dass dieser die neugeborenen hebräischen Jungen im Nil ertränken wollte, um die Israeliten zu dezimieren, so endet sie nun damit, dass ihn und seine Krieger dieses Schicksal ereilt[346]. Das Eingreifen Gottes wird dadurch veranlasst, dass der Pharao die Israeliten mit seiner Militärmacht verfolgt, so dass diese durch den drohenden militärischen Angriff in akute Lebensgefahr geraten. In der nach menschlichem Ermessen aussichtslosen Lage setzt Gott Gewalt ein, um dem Pharao und »Ägypten«, d. h. der Macht, die er repräsentiert und anführt, ein gewaltsames Ende zu setzen und die Versklavung seines Volkes endgültig zu beenden[347].

Im Kampf am Meer geht es nicht nur um die Errettung der Israeliten, sondern auch um die Glaubwürdigkeit Gottes und um die Fortsetzung seiner Heilsgeschichte mit seinem Volk, wie das folgende Moselied illustriert[348]. Relevant ist, dass die Rettung am Schilfmeer, wie der Auszug aus Ägypten, das alleinige Werk JHWHs ist, der gegen den sich als Gott aufspielenden Pharao kämpft und unter Einsatz von Naturphänomenen den Untergang von »Ägypten« geschehen lässt, während Israel bei dem Geschehen völlig passiv bleibt[349]. Durch die Betonung, dass JHWH die

345 Vgl. den Untergang des assyrischen und des neubabylonischen Reichs. Die Erzählung wurde daher immer neu aktualisiert vgl. Dietrich/Link (2004) 25.72; Albertz (2012) 11. Assmann (2015) 24.30.

346 Ex 1,22; vgl. Ex 14,28; vgl. Dohmen (2005) 119.

347 Ex 12,31f; 14,5–7; vgl. Fischer (2013) 95f. 106.138; Albertz (2012) 229.

348 Vgl. Ex 15,13–18; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 297.

349 vgl. Ex 14,13f; 14,24f.30f; vgl. Herrmann (2008) 85; Albertz (2012) 241f.246; Plaut (2008) 149.

mächtige, militärisch weit überlegene ägyptische Streitmacht vernichtete, um das Leben der aus dem Unrechtsregime Geflohenen zu retten, ist die Erzählung eine theologische Utopie, die die Garantie Gottes für das Leben und Überleben Israels herausstellt, um als Gegenerzählung gegen die faktisch erlebte Macht der Mächtigen neues Gottvertrauen zu wecken und damit Mut und Widerstandkraft zu vermitteln[350]. Die Zielperspektive der Gotteserkenntnis gilt nicht nur Ägypten innerhalb der Erzählung, zumal dieses am Ende der Erzählung tot am Meer liegt, sondern vielmehr allen, die sich künftig dessen Rolle anmaßen wollen. Vor allem geht es aber um die Gotteserkenntnis der Israeliten und ihre Ausrichtung auf Gott[351].

Dabei sind Rettung und Gewalt unmittelbar miteinander verbunden, da JHWH zum Retter Israels wird, indem er die mächtigen Verfolger gewaltsam vernichtet. Dies stellt heraus, dass Gottes strafendes Gericht über Despoten die andere Seite seiner bewahrenden Liebe und Zuwendung zu den Unterdrückten ist[352]. Problematisch daran ist die partikularistische Perspektive, die Parteilichkeit Gottes, der die Vernichtung der Feinde Israels billigend in Kauf nimmt, so dass seine Barmherzigkeit nur auf der Seite der Israeliten erfahrbar wird[353]. Hier ist entscheidend, dass es nicht um eine nationale Differenzierung geht, Ägypter gegen Israeliten, sondern dass hier typologisch polare Orientierungen einander entgegenstehen: Gottvertrauen versus gottwidriges Handeln. Dass Israel nach der Rettung »Ägypten« tot am Meer liegen sieht, zeigt, dass es nicht um die Vernichtung von Individuen geht, sondern um die endgültige Beendigung zerstörerischer, unmenschlicher und widergöttlicher Macht, die nur von Gott selbst vernichtet werden kann[354]. Da Gottes Eingreifen

---

350 Vgl. Albertz (2012) 246; Fischer/Markl (2009) 162.175f; s. u. Kap. 5.3.3.

351 Vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 34; Otto (2007b) 22.25; Frank (2004) 21; vgl. Jacob (1997) 425.

352 Gericht: Ex 14,28; Rettung: 14,30f; vgl. Ps 136; vgl. Ebach (1980) 20; vgl. Jacob (1997) 434.

353 Leszek Kolakowski fragt sarkastisch: »Was denken Ägypten und der Pharao über die Barmherzigkeit Gottes?« Er schließt daraus: »Barmherzigkeit und Wohltätigkeit kann es nicht für alle zugleich geben. Wenn wir diese Worte in den Mund nehmen, so laßt (sic!) uns immer hinzufügen, für wen«: Gott – oder die Güte ist relativ, in: Ders., Erbauliche Geschichten, München 1965; zit. n. Ebach (1980) 20.

354 Ex 14,30: מזרים; vgl. Fischer (2013) 98f; Utzschneider/Oswald (2013) 44.323.

SBB 79 / p. 194 / 4.1.2021

die Vernichtung von Kriegsgerät bewirkt, hat es zudem die Beendigung von Militarismus zum Ziel[355].

Die Rede vom Gewalthandeln Gottes kann so je nach dem gesellschaftlichen Kontext eine andere Funktion erhalten. Wenn es zu einer Minderheit gesprochen wird, die erlebt hat, dass Staat und Kult zerstört sind, die Heimat verwüstet ist und die Gefangenschaft im Exil andauert, erhält dieses Motiv die Funktion der Ermutigung in Not und der Vermittlung von Gottvertrauen[356]. Da sich die Herrlichkeit Gottes gerade in der Rettung der Schwachen vor bedrohlichen feindlichen Mächten und in seinem Strafgericht an der brutalen Militärmacht zeigt, wird sein Wesen in seinem rettenden Handeln und in seinem Einsatz für Gerechtigkeit offenbar[357]. Darauf weist auch der Tagesanbruch als Zeit des Rettungs- und Vernichtungshandeln JHWHs, der altorientalische solare Vorstellungen aufgreift[358]. Durch mythische Elemente aus der Chaoskampf-Topik und Bezüge zum Schöpfungshymnus Gen 1 wird das Geschehen am Meer als Weiterführung von Gottes Schöpfungshandeln gezeichnet, das Israel gleichsam neu als Volk Gottes konstituiert, wobei die ägyptischen Streitmächte als Repräsentanten der das Leben bedrohenden Chaosmächte fungieren[359]. Entsprechend kann der Weg der Israeliten von Westen nach Osten zur aufgehenden Sonne symbolisch als »Weg vom Tod ins Leben« gedeutet werdens[360].

Wie in der Meerwundererzählung geht es in den beiden unmittelbar folgenden hymnischen Lob- und Dankliedern in militärisch-kriegerischer Terminologie um die entscheidende Rettungstat Gottes für Israel durch die Vernichtung der mächtigen Feinde am Meer[361]. Moselied und

---

355 Vgl. Fricke (2005) 515f; s. o.

356 Vgl. Jes 35,4: Verbindung von Rettung aus Not und Vergeltung Gottes; vgl. Kegler (2004) 248.

357 Vgl. Ex 14,17f:כבד (Ni): »sich verherrlichen«; vgl. Albertz (2012) 239; Fischer/Markl (2009) 160; vgl. Jacob (1997) 406.442.

358 Nach Utzschneider/Oswald (2013, 296) markiert der Tagesanbruch »die Grenze zwischen Tod und Leben in einem, aus christlicher Sicht, österlichen Sinn.«

359 Ex 14,16; vgl. Gen 1,9; vgl. Ps 77,17; 98,7–9; 104,5–9; 114,3–5; Jes 50,2; vgl. Fischer/Markl (2009) 159f; Kellenberger (2006) 277; Römer (2010) 188.

360 Römer (2010) 199; vgl. ebd. 188; vgl. Kellenberger (2006) 277; Utzschneider/Oswald (2013) 295.

361 So spielen die Worte »Krieg führen« oder »Krieg« mit Gott als Subjekt bzw. Ak-

Mirjamlied deuten dies als Erweis der überragenden Hoheit und Wunderkraft JHWHs, die diejenigen niederreißt, die sich gegen ihn erheben[362]. Das Moselied zeigt auf, dass JHWH sich durch die Vernichtung der Rosse und Streitwagen, auf denen die Macht Pharaos beruhte, als »Kriegsmann« und als der wahre »ewige König« erwiesen hat. Dies bedeutet nicht, dass Menschen berechtigt wären, im Namen Gottes Krieg zu führen, es impliziert vielmehr die Warnung, sich nicht auf die eigene militärische Stärke zu verlassen[363]. Der Hymnus stellt einen Gott vor Augen, der »Wunderbares«, d.h. dem Menschen nicht Zugängliches, nicht Machbares tut und zeigt zugleich, wie die Meerwundererzählung, die Ambivalenz Gottes, da sein Wirken sowohl Heil und Rettung als auch Verderben bewirkt[364].

Der Mosehymnus bringt die Glaubenserfahrung zum Ausdruck, dass Gott sein Volk aus der Unterdrückung befreit und auf seinem Weg ins verheißene Land begleitet. Durch die Verbindung des kosmischen siegreichen Kampfes JHWHs gegen seine Widersacher mit der Aufrichtung seiner Königherrschaft rezipiert er die Chaoskampf-Topik altorientalischer Mythen und verbindet sie mit der Rettung, Führung und Ansiedlung Israels. Die Dynamik des Psalms entwickelt sich vom kriegerischen Handeln JHWHs am Meer über die zentrale Aussage seiner Unvergleichlichkeit zum universalen und ewigen Königtum JHWHs, wodurch sein partikulares Rettungshandeln universalisiert und seine Prädikation als Krieger relativiert wird[365]. Durch die Mythologisierung und Militarisierung des Rettungshandelns JHWHs am Schilfmeer setzt der Hymnus der aktuellen Gefährdungssituation literarisch die Größe und den universalen Anspruch JHWHs entgegen[366]. Es geht weniger um die Betonung der kriegerischen Aspekte des Wesens Gottes und nicht um die Legiti-

---

teur eine zentrale Rolle; vgl. Ex 15,3; vgl. 14,13.30; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 292.

362 Vgl. Ex 15,1.7; 15,21; vgl. Fischer/Markl (2009) 166; Dietrich/Link (2004) 152.

363 Vgl. Jacob (1997) 434. Er verweist auf die David-Goliat-Episode.«

364 Vgl. Ex 15,3; vgl. 15,6–9.11; vgl. Willi-Plein (1988) 99f; vgl. Jacob (1997) 433.

365 Die Unvergleichlichkeitsaussage (15,11) bringt eine internationale Ebene ins Spiel, das Königtum JHWHs (15,18) gilt universal; vgl. Ps 93,1. Die Schilderung des Geschehens erfährt eine stärkere Mythologisierung; vgl. Schnocks (2014) 19; Becking (2006) 6 (WiBiLex: 5.08.2015).

366 Vgl. Assmann (2007) 227; Kegler (2004) 241f; Theißen (1988) 174f.

SBB 79 / p. 196 / 4.1.2021

mierung und Sakralisierung aktueller militärischer Auseinandersetzungen, sondern darum, durch die mythische Überhöhung einer bereits sakralisierten Vergangenhei den realen Verlust politischer und militärischer Macht Israels in der exilischen und nachexilischen Zeit zu reflektieren und den Schutz JHWHs herauszustellen[367].

Mose- und Mirjamlied bringen poetisch zum Ausdruck, dass die Symbole von Krieg, Gewalt und Vernichtung durch Gott in die Chaoswasser der Urflut zurückgeworfen werden, so dass sie keinen Schaden mehr anrichten können. Dies ist analog zu Gen 1, indem Gott durch das Eingrenzen der Chaoswasser, die dadurch ihre universale Macht verlieren, eine »gute« Schöpfung schafft[368]. Dies macht deutlich, dass es hier vor allem um die Eröffnung neuer Lebensmöglichkeiten für Israel geht, die durch Gottes Königsherrschaft garantiert werden[369].

Der Mosehymnus und die Meerwundererzählung proklamieren, dass Gott sich in seinem Rettungshandeln am Schilfmeer als Herr der Geschichte und Herr der Schöpfung erwiesen hat[370]. Es geht darum, das Vertrauen in Gott zu stärken, der die Macht hat, den Mächten des Bösen ein Ende zu setzen, um den Fortbestand Israels zu garantieren und es in die Fülle des Lebens hineinzuführen[371]. Die Erzählung wie die Lieder thematisieren metaphorisch die Überwindung der todbringenden Mächte der Welt durch Gott und können so das Vertrauen grundlegen, dass Gott stärker ist als alle Mächte der Zerstörung und des Todes. Letztlich geht es um die Erlösung aus einer Welt voller Gewalt durch Gott. Bis heute wird in der christlichen Osternacht diese Befreiungstat Gottes verkündet und im Horizont des umfassenden Rettungswirkens Gottes durch die Auferweckung Jesu gedeutet[372].

---

367 Vgl. Kegler (2004) 241f; Schmitt (2011) 164.

368 Ex 15,1c; 15,20; vgl. Gen 1,2.6–8. 9–10; vgl. Ballhorn (2010).

369 Vgl. Ex 15,5–10; vgl. die Verbindung von Chaoskampf und Exodus in Ps 77,17–19.20–21; vgl. Bauks (2006) 8; vgl. Römer (2010) 190; Fischer/Markl (2009) 166; Dietrich/Link (2004) 152.

370 Entsprechend verbindet Ps 136 das Schöpfungshandeln Gottes mit seinem Heilshandeln an Israel.

371 Vgl. Ps 69,2–5.15f.; vgl. Jacob (1997) 425.

372 Die christliche Feier der Auferweckung Jesu knüpft an diese Rettungserfahrung Israels an und universalisiert diese.

4 Gewalttätiges Handeln Gottes bei der »Landnahme« Israels

4.1 Historische Einordnung

4.1.1 Biblische Darstellung und historische Anhaltspunkte (erzählte Zeit)

Das Buch Deuteronomium blickt aus der Perspektive des Mose in Moab zurück auf den 40 Jahre zurückliegenden Bundesschluss am Choreb, den 40jährigen Wüstenaufenthalt und die Eroberung ostjordanischer Gebiete und zugleich voraus auf die unmittelbar bevorstehende Eroberung des Landes. Das Buch Josua schildert, wie das gesamte Zwölf-Stämme-Volk Israel unter der Führung von Josua, dem Nachfolger Moses, nach göttlicher Anweisung in mehreren Kriegszügen das ganze Land erobert und dabei die bedeutenden kanaanäischen Städte zerstört und deren Einwohner vernichtet[1]. In der älteren Forschung ging man von einem historischen Anhaltspunkt der Kriegszüge und einer bis in die vorstaatliche Zeit zurückliegenden Traditionslinie des »Heiligen Kriegs« aus[2]. Archäologische Befunde belegen aber, dass es eine solche kriegerische Landnahme de facto nie gegeben hat. Vielmehr gab es im 15.–13. Jh. v. Chr. in ganz Palästina Spuren tiefgreifender, gewaltsamer Umbrüche, die einen kulturellen Niedergang der kanaanäischen Stadtkönigtümer und eine weitgehenden Zusammenbruch der urbanen Kultur Kanaans bedingten. Im ausgehenden 13. Jh. wurden mehrere kanaanäische Städte gewaltsam niedergebrannt; die nächste Schicht war durch ärmlichere Wohnverhältnisse gekennzeichnet. Die Zerstörung der Städte kann jedoch nicht auf eine einzige Welle unbekannter Angreifer und nicht auf Israel zurück-

[1] In der Erzählung zeigt sich ein Totalitätsideal, verbunden mit dem Mythos eines von den Vorbewohnern »leergeräumten« und für Israel freien Landes; vgl. Ballhorn (2011) 14.

[2] Vgl. v. Rad (1951); vgl. Hossfeld (2005) 307f; Lohfink (2004) 65; Obermayer (2014) 361.

SBB 79 / p. 198 / 4.1.2021

geführt werden[3]. Im 15. Jh. bis zum Ende des 12. Jh.s kamen die Ebenen, in denen sich ein Rest von Urbanität hielt, unter ägyptische Kontrolle[4].

Die zentralen Schauplätze der »Landnahme« weisen in der »Landnahmezeit« im 13./12. Jh. entweder keine Spuren von Eroberungen bzw. Zerstörungen auf oder sie waren zu dieser Zeit gar nicht besiedelt. Jericho, nach dem Josuabuch die erste von den Israeliten eroberte und zerstörte kanaanäische Stadt im Westjordanland, war schon im 16.–14. Jh. untergegangen, danach im 2. Jahrtausend gar nicht besiedelt und wurde erst unter dem israelischen König Ahab im 9. Jh. wieder aufgebaut, so dass es keine Stadt gab, die von den Israeliten hätte erobert werden können[5]. Dies gilt auch für Ai, hebr. »Trümmerstätte«, das zwar bis Mitte des 3. Jt.s eine sehr große und bedeutende Stadt war, aber von da an bis zum Ende des 2. Jt.s nur noch eine große und eindrucksvolle Ruine[6]. Die spektakulären Eroberungserzählungen geben keine historischen Auskünfte, sondern deuten auf die Schlüsselposition dieser Region. Anhaltspunkt könnten die gewaltigen Ruinenhügel der ehemaligen kanaanäischen Städte gewesen sein[7]. Auch die Eroberung der im 3.–2. Jt. bedeutendsten kanaanäischen Stadt Chazor durch Josua hat keine archäologische Basis, da die Stadt Ende des 13. Jh.s durch die Seevölker zerstört wurde[8]. Die Vertreibung der Hethiter durch Israel ist nicht historisch, da das hethitische Großreich ebenfalls durch den Ansturm der Seevölker unterging[9]. Eine kriegerische, mit der Ausrottung der Bevölke-

---

3 Der archäologische Befund ist kein »external evidence« für die historische Glaubwürdigkeit des Josuabuchs, da die Verwüstungen nicht gleichzeitig erfolgten und entweder durch gewaltsame Eroberungen oder durch natürliche Ursachen wie Feuer und Erdbeben verursacht sein können; vgl. Kamlah (2008) 39; Oswald/Tilly (2016) 16f; Braulik (2012) 184; Cuffari (2006) 5 (11.10.16).

4 Vgl. Finkelstein/Silberman (2006) 90–92; Oswald/Tilly (2016) 16f.

5 Vgl. Finkelstein/Silberman (2006) 96f; Knauf (2008) 70; Jericke (2008) 17; Villeneuve (2008) 15; Schmitz (2011) 139f; Gertz (2006a) 283; Michel (2014) 36f.

6 Ai war bis Mitte des 3. Jt.s mit 3000–5000 Einwohnern die größte Stadt Südpalästinas mit starken Mauern. Danach gab es erst im 12. Jh. dort wieder ein Dorf. Im 4. Jh. war Ai ein Vorort von Bet-El mit ca. 200 Einwohnern (vgl. Esra 2,28; Neh 7,32); vgl. Knauf (2008) 76; Michel (2014) 36.

7 Die große Bedeutung der Region zeigt die Ansiedlung der Seevölkergruppe der Philister an dieser Stelle; vgl. Zenger (2005) 384f.371; Michel (2014) 38.

8 Vgl. Finkelstein/Silberman (2006) 95.103.

9 Vgl. Jos 11. Die Hethiter waren im 2. Jt. neben den Ägyptern und den Assyrern

rung Kanaans verbundene Landeroberung eines Zwölfstämmevolkes Israel von Osten her, wie sie im Buch Jos beschrieben wird, hat es somit historisch nie gegeben. Das Eroberungs- oder Invasionsmodell von Albrecht Alt ist somit nicht haltbar[10]. In der neueren Forschung geht man vielmehr davon aus, dass Israel größtenteils ursprünglich in Kanaan beheimatet war, d. h. dass es sich um eine innerkanaanäische Entwicklung handelt[11].

Als Folge des Zusammenbruchs der spätbronzezeitlichen Stadtkultur im Mittelmeerraum nahm seit ca. 1200 die Bevölkerung in den bis dahin wenig besiedelten Gebieten, v. a. dem Bergland, deutlich zu. Archäologische Zeugnisse belegen, dass von 1200–1000 im mittelpalästinischen Bergland, in den galiläischen und den ostjordanischen Regionen zahlreiche neue unbefestigte Siedlungen mit agrarischem Charakter entstehen, deren Bauweise und Anlage nahelegt, dass sich hier Gruppen, die in einer gewissen Kontinuität zur kanaanäischen Kultur stehen und sich von keinen Feinden bedroht fühlten, friedlich angesiedelt haben[12].

Möglicherweise wurden ursprünglich halbnomadisch lebende Gruppen, aus denen das spätere Israel entstand, im Rahmen des Weidewechsels zunächst in den gebirgigen Teilen des Landes, die nur dünn besiedelt waren und landwirtschaftlich wenig genutzt wurden, sesshaft, da sie wegen der Übermacht der kanaanäischen Städte in den Ebenen nicht Fuß fassen konnten[13]. Da die Halbnomaden auf wirtschaftlichen Austausch

---

das größte Volk des Orients; vgl. Finkelstein/Silberman (2006) 99–101; Berlejung (2006a) 89.

10 Vgl. Alt (1939) 126–175; dagegen Lemche (1996); vgl. Jericke (2008) 17; Finkelstein/Silberman (2006) 86–105; Bieberstein (2008) 41; Schmitz (2011) 139f; Michel (2014) 36.

11 Vgl. das Revolutionsmodell: innerkanaanäischer Konflikt zwischen der hierarchisch strukturierten Stadt- und der armen Landbevölkerung; vgl. Mendenhall (1962) 66–87. Vgl. das Evolutionsmodell: allmähliche Veränderungen innerhalb Kanaans, Einfluss makroökonomischer und weltpolitischer Faktoren; vgl. Lemche (1996); Jericke (2008) 18–21.

12 Zwischen 1200–1000 stieg die Zahl der Dörfer auf dem Bergland der Stämme Efraim und Manasse von 27 auf 218 Siedlungen an; vgl. Finkelstein/Silberman (2006) 124–126; Kamlah (2008) 31; Oswald/Tilly (2016) 19f; Cuffari (2006) 5 (WiBiLex: 11. 10. 16).

13 Vgl. die Nichtvertreibungsnotizen im Josuabuch; z. B. Jos 16,10; 17,12–18. Wahrscheinlich kehrten halbnomadisch lebende Kleinviehhirten, die ihre Her-

SBB 79 / p. 200 / 4.1.2021

angewiesen waren, veranlasste das Machtvakuum sie dazu, sich in den außerhalb der Stadtterritorien liegenden Bergregionen dauerhaft sesshaft niederzulassen, wobei die Prozesse regional unterschiedlich abliefen. Sie betrieben in Familienverbänden Kleinviehzucht und Landwirtschaft. Auch Banden von Wirtschaftsflüchtlingen aus den zusammenbrechenden kanaanäischen Stadtstaaten ließen sich dort nieder. Aufgrund der wachsenden Bevölkerungsdichte kam es zu Koalitionen zwischen den Sippen zur gegenseitigen Verteidigung[14].

Der unterschiedliche archäologische Befund in den verschiedenen Gebieten Israels widerlegt somit die biblische Rede von einer einheitlichen »Landnahme«. Die »Landnahmezeit« war im Wesentlichen durch den komplexen Prozess einer sozial-ökonomischen und ökologischen Restrukturierung im Land bestimmt, wobei die politischen und ökonomischen Umwälzungen in der Levante mit dem Niedergang des Stadtstaatensystems, die Mischung von alten und neuen Bevölkerungselementen im West- und Ostjordanland, der ägyptische Einfluss und die sich konstituierenden Seevölkergruppen eine Rolle spielen.

Aktueller Forschungskonsens ist, dass die Entstehung der Größe »Israel« in dieser von politischen und sozialen Umbrüchen geprägten Zeit erfolgte, gewissermaßen als Konsequenz aus dem Zusammenbruch des kanaanäischen Stadtstaatensystems und dem Ende der ägyptischen Vorherrschaft in Kanaan[15]. Israel formierte sich um 1200 als »Mischgesellschaft«, deren Mitglieder überwiegend bereits vorher im Land lebten, zum großen Teil als Halbnomanden in den freien Räumen zwischen den Stadtstaaten, aber auch als deren ehemalige Bewohner, die sich dem neuen Gesellschaftssystem anschlossen. Aufgrund der weitgehend autochthonen Genese ist daher anstatt von »Landnahme« zutreffender von »settlement« zu sprechen. Die frühe israelische Kultur steht nicht in einem Gegensatz zur kanaanäischen Kultur, sondern ist vielmehr inner-

---

den im Sommer auf abgeernteten Feldern im Kulturland weiden ließen, in der Regenzeit nicht in die Steppe zurück, sondern setzten sich im vorher nicht genutzten Bergland fest; vgl. Finkelstein/Silberman (2006) 133f; Müller (2015) 63.

14 Vgl. Finkelstein/Silberman (2006) 101–105; Kamlah (2008) 30f; Knauf (2008) 23f.

15 Vgl. Finkelstein/Silberman (2006) 134f; Noort (1998) 12f; Dietrich/Link (2004) 193.

halb dieser Kultur entstanden[16]. Die Darstellung der kriegerischen Landnahme im Josuabuch steht somit in einem schroffen Gegensatz zu den historischen Gegebenheiten der allmählichen Besiedlung des judäischen und efraimitischen Berglands. Sie ist keine »historische« Rekonstruktion der Anfänge Israels, sondern eine theologische Reflexion, bei der ältere Traditionselemente aufgegriffen wurden[17].

Die erste außerbiblische Erwähnung Israels findet sich auf der Siegesstele des Pharao Merenptah aus dem Jahr 1208; sie schildert, dass dieser einen Stamm »Israel« auf dem Gebirge Efraim vernichtete und israelitische Kriegsgefangene nach Ägypten deportierte. Einige Nachkommen dieser Kriegsgefangenen trafen möglicherweise in der ersten Hälfte des 12. Jh. als Flüchtlinge aus Ägypten in Kanaan ein[18]. Der Name »Israel« begegnet erst wieder um 1000 v. Chr. bei der Einführung des Stammeskönigtums »Israel« im südlichen Efraim durch den Benjaminiten Saul[19]. Im Widerspruch zur Vorstellung des 12-Stämme-Volks Israel in den Büchern Dtn und Jos gab es ein geeintes »Israel«, wenn überhaupt, höchstens unter David und Salomo. Das Territorium von »Israel« hatte je nach den herrschenden politischen Verhältnissen einen sehr unterschiedlichen Umfang[20]. Bereits im Josuabuch zeigt sich die Spannung zwischen dem Ideal der Einnahme des ganzen Landes und der konkreten Wirklichkeit, da die Ortslisten im Josuabuch verschiedene Vorstellungen vom Umfang des Landes Israel spiegeln und einige Passagen darauf ver-

16 Einwanderungen von außen gab es nur in geringem Ausaß. Die ethnische Verschiedenheit im Land begünstigte, dass die Israeliten sich in dem Gebiet durchsetzen konnten; vgl. Finkelstein/Silberman (2006) 86–105; Jericke (2008) 17; Kamlah (2008) 30f; Bieberstein (2008) 41; Schmitz (2011) 139f.

17 Vgl. Otto (2007a) 99; Braulik (2012) 185; Michel (2014) 38.

18 Vgl. die »Quelle Merenptahs«: Jos 15,9a; 18,15c. In dieser Zeit könnte das Urbekenntnis der Herausführung Israels aus Ägypten durch JHWH entstanden sein; vgl. Knauf (2008) 9.23.

19 Vgl. 2Sam 2,8–9. Dieses Königtum wird von seinem Sohn erweitert; vgl. Knauf (2008) 9.

20 Ab dem 10. Jh. existierte das Südreich »Juda« neben dem wesentlich mächtigeren Nordreich »Israel«, bis dieses im 8. Jh. zur assyrischen Provinz »Samaria« wurde; darauf entstand in Juda die Überzeugung, das »wahre Israel« zu sein; vgl. Knauf (2008) 9f.

SBB 79 / p. 202 / 4.1.2021

weisen, dass es auch Formen friedlicher Koexistenz der Israeliten mit den anderen Bewohnern des Landes gab, z. B. den Gibeonitern[21].

4.1.2 Historische Entstehungskontexte

Die Bücher Deuteronomium und Josua haben eine komplexe Entstehungsgeschichte von der späteren Königszeit bis in die nachexilische Zeit; ihre literarische Entwicklung wird jedoch kontrovers diskutiert. Breiter forschungsgeschichtlicher Konsens ist, dass eine frühe Form des Buchs Dtn in der Zeit Jošijas zu verorten ist und in der exilisch-nachexilischen Zeit sukzessive durch weitere dtr. Fortschreibungen und Redaktionen erweitert wurde[22]. Auch das Josuabuch besteht aus einer Grundschicht aus dem Ende des 7. Jh.s, die durch lokale Fortschreibungen und globale Buchredaktionen im Rahmen ihres politischen oder theologischen Programms ergänzt und überarbeitet wurde, und erhielt in der Perserzeit seine heutige Endgestalt. Es gibt jedoch keine konsensfähige literaturgeschichtliche Darstellung von den frühesten Überlieferungen bis zur kanonischen Textgestalt[23].

---

21 Vgl. Jos 1,4: Eufrat bis Mittelmeer; 13; 15–19: »von Dan bis Beerscheba«; 10,40–42: Judäa und Samaria zusammen; vgl. 13,1–7; 15,63: nicht eroberte Gebiete; vgl. Jos 9; 10,1–15: Koexistenz mit Gibeonitern. Gibeon war im 10. Jh. größer als Jerusalem und relativ unabhängig von Israel; vgl. Knauf (2008) 11f.97; Ballhorn (2011) 14; s. u. Kap. 4.3.

22 »Ur-Deuteronomium«: Dtn 12 – 26*. Es setzt Erzählungen über Exodus, Sinai, Wüstenwanderung und Landnahme voraus und ist durch Prophetenworte (Hosea, Amos, Jesaja, Jeremia) beeinflusst; vgl. Braulik (2012) 169–177; Otto (1999c) 693; Hossfeld (2005) 302; Schmitt (2011) 52.

23 Es lassen sich mindestens ein dtr. und ein priesterschriftlicher Redaktor unterscheiden. Ort, Zeit, vorgegebene Stoffen und Bearbeitungen werden aber kontrovers diskutiert, verbunden mit der jüngeren Pentateuch- bzw. Hexateuchforschung; vgl. Hentschel (2012) 261–263; Knauf (2008) 16f.

Zeit der neuassyrischen Hegemonie und joschijanische Zeit

Literarische Beobachtungen legen nahe, dass die Darstellung der kriegerischen Landeroberung als Exodus-Josua-Erzählung Ende des 7. Jh.s in Juda als Reaktion auf den Untergang des Nordreichs 722 und den umfangreichen Landverlust entstanden ist. Das im 8. Jh. entstandene Hoseabuch, das dieses Geschehen theologisch verarbeitet, redet noch nicht von einer Eroberung Kanaans, sondern davon, dass Gott Israel in das Land gebracht habe[24]. Auf die nachassyrische Zeit deuten die nach Jos 11 eroberten Gebiete des Ostjordanlandes und nördlichen Westjordanlands, die im ausgehenden 8. Jh. an die Assyrer verloren gingen[25]. Die beim Jordandurchzug vorausgesetzte Vorstellung vom Jordan als Ostgrenze Israels trifft erst ab dem ausgehenden 7. Jh. zu; das nach Jos 10,40–42 eroberte »ganze Land« ist das Territorium des Königreichs Juda um 600[26]. Zum Grundbestand des Josuabuches gehören auch die »Stadteroberungsgeschichten« in Jos 2 – 9, die alle auf dem kleinen Gebiet des Stammes Benjamin spielen, wahrscheinlich eine Sammlung ätiologischer Ortssagen benjaminitischer Herkunft, die später auf ganz Israel übertragen wurden[27]. Auch der Grundbestand der paradigmatischen Eroberungserzählungen von Ai und Jericho datiert wohl in die assyrische Zeit, als die Orte besiedelt waren; die Texte durchliefen danach einen literarischen Wachstumsprozess und wurden im 7. Jh. in die »Ursprungserzählung« Israels eingebaut[28].

---

[24] Das Hoseabuch wurde um 720 zusammengestellt, um angesichts des Landverlusts einen neuen Anfang im Land grundzulegen; vgl. Hos 2,16–17; 9,10; vgl. Dtn 26,9; vgl. Knauf (2008) 24f.

[25] Zwischen 733 und 701 v. C. gingen 98 Prozent des Landes an die Assyrer verloren: 733 große Teile des Ostjordanlandes und Galiläas; 722: Nordreich ausgelöscht; 701: Gebiet Judas erheblich verkleinert; vgl. Bieberstein (2008) 41f; Hentschel (2012) 261f.

[26] Jos 3*; vgl. Knauf (2008) 11.25; ders. (2010) 482f; Gertz (2006a) 283.

[27] Vgl. Jos 6: Jericho; 8: Ai; vgl. die Ätiologien: Jos 4,9; 5,9; 6,25; 7,26; 8,28.29; 9,27. Umstritten ist, ob diese Erzählungen bereits in vordtr. Zeit zu einem Textzusammenhang vereinigt wurden; vgl. Hentschel (2012) 258; vgl. Gertz (2006a) 283; Cuffari (2006) 5 (WiBiLex; 11. 10. 16).

[28] Die Verfasser dachten an das unter König Ahab im 9. Jh. befestigte Jericho; vgl. 1Kön 16,34. Die neuere Forschung nimmt eine Fassung aus dem 7. Jh. und mehrere dtr. Erweiterungen von der spätvorexilischen bis zur nachexilischen Zeit an;

SBB 79 / p. 204 / 4.1.2021

Auf einen neuassyrischen Entstehungskontext deuten auch literarische Beobachtungen. Analog zur Konzeption des Josuabauchs beschreiben die assyrischen Königsinschriften meist detailliert die Eroberung wichtiger Städte, gefolgt von summarischen Darstellungen und einem abschließenden Resümee[29]; zudem finden sich die gebräuchlichen typisierten Formeln mehrfach in assyrischen Texten[30]. Die Mose-Josua-Tradition des 7. Jh.s wurde dann wahrscheinlich ab ca. 600 v. Chr. um die Eroberung des ganzen Landes unter Josua ergänzt[31].

Auf eine Datierung der Grundschicht des Dtn in die mittlere bis späte Königszeit deuten die Eroberungenserzählungen im Ostjordanland in Dtn 2 und 3, die den Gebietsanspruch Israels auf diese Gebiete betonen, die im 9. Jh. moabitisches bzw. aramäisches Gebiet wurden[32]. Die im Kriegsgesetz Dtn 20 beschriebene Differenzierung des Vorgehens bei der Eroberung von Städten ist wahrscheinlich eine Reaktion auf die assyrische Kriegsführung[33]. Auch die Nennung der Astralgottheiten als Beispiel für Fremdgötterverehrung in Dtn 17 weist auf die Zeit der assyrischen Hege-

---

die genaue Abgrenzung und Datierung ist jedoch umstritten; vgl. Knauf (2008) 17f; ders. (2010) 495f; Schmitz (2011) 142f.

29 Vgl. Jos 6–8: Eroberung Jerichos und Ais; 10–11: summarische Darstellung. Es könnten aber ältere Erzählbausteine zugrunde liegen; vgl. Gaß (2013) 111f; Lohfink (1998) 9.

30 Vgl. Römer (2005) 105; Schmid (2008) 89; Hentschel (2004) 151; s. u. Kap. 4.2.1.

31 Die frühen Eroberungserzählungen waren wohl schon als Exodus-Josua-Erzählung mit dem Exodus verbunden; Grundbestand sind die Grundtexte von Ex 14, Jos 6 und 10. Später wurden die Einzelgeschichten zur zusammenhängenden »Grundschicht« von Jos 2 – 12 und 24 ausgestaltet. Ergänzungen sind: Erweiterung der Eroberung Jerichos, Unterwerfung der Gibeoniter, die Schlacht von Gibeon; vgl. Knauf (2010) 483; ders, (2008) 17; Zenger (2005) 371.391; Schmid (2008) 89.

32 Dtn 2,31–37; 3,1–11. Das nördliche Ostjordangebiet kam im 9. Jh. zu den Aramäern, das Gebiet von Cheschbon wurde um 850 von Moab erobert und die israelitische Bevölkerung verdrängt; vgl. 2 Kön 3; vgl. die Meschastele; s. u. Kap. 5.3; vgl. Knauf (2008) 24f; gegen Rose (2010) 406f.

33 Dtn 20,10–14. Vgl. eine Inschrift des neuassyrischen Königs Sanherib: Chicago-Prisma III 18–28: TUAT I/4, 389: Vorgehen gegen die Städte Judas; vgl. Gaß (2013) 116–120; Otto (1999a) 98f.

monie, als ihr Kult durch den judäischen König Manasse stark gefördert wurde[34]. Da die angedrohten Sanktionen beim Abfall von JHWH in Dtn 13 und Dtn 28 Loyalitätseide des neuassyrischen Königs Asarhaddon rezipieren, der 672 auch von König Manasse geschworen wurde, liegt nahe, dass ihr Grundbestand zwischen 672 und dem Ende des neuassyrischen Reichs 612 v. Chr. verfasst wurde; neuassyrische Wendungen und Vorstellungen wurden jedoch noch in späteren dtr. Passagen aufgegriffen[35].

Auch die politischen Rahmenbedingungen sprechen für eine historische Einordnung in die Zeit König Jošijas, da das Ende der mit religiöser Dominanz verbundenen neuassyrischen Herrschaft Ende des 7. Jh.s einen politischen wie kulturellen Wandel bedingte und Kult und Gemeinwesen in Juda neu organisiert wurden. Das »Ur-Dtn« ist das theologische Programm der vorwiegend kultisch und politisch ausgerichteten Reformbewegung, das die Vielfalt der älteren Traditionen des JHWH-Glaubens aus dem Nord- und Südreich zusammenfasste und vereinheitlichte. Die Verfasser stammen wahrscheinlich aus den literarisch und theologisch gebildeten Kreisen der Jerusalemer Führungselite, die die Forderung absoluter Loyalität (»Liebe«) gegen JHWH betonten[36]. Siegel, Inschriften und Onomastikon belegen für die Zeit ab dem 7. Jh. eine deutliche Dominanz JHWHs, eine religionsgeschichtliche Voraussetzung für das Gebot der Alleinverehrung JHWHs und der Kultzentralisation im Dtn[37]. Der Niedergang des assyrischen Reiches ist somit ein plausibler Entstehungskontext für den Grundbestand des Dtn und die Einarbeitung des dtn Gesetz in Dtn 12–26, in dem diese Gebote eine zentrale Rolle

[34] Dtn 17,2–5; vgl. 2 Kön 21,3–5; vgl. Theuer (2000) 460–474; Dietrich/Link (2004) 97.

[35] Dtn 13,2–10*; 28,20–44*. Ein Exemplar des Vertrags wurde vermutlich im Jerusalemer Tempel aufbewahrt. Der literarische Ursprung des Dtn könnte ein »judäischer Loyalitätseid« aus Segens- und Fluchansagen sein; vgl. Otto (1999c, 694f); ders. (2007a) 119.131f; Steymans (2013) 269f. Noch in der (Nach-)Exilszeit orientiert sich die dtr. Bundestheologie an den assyrischen Vasallenverträgen; vgl. Gertz (2006a) 251; Finsterbusch (2012) 19f; Braulik (2012) 171.179f.

[36] Das Ende des neuassyrischen Reiches war 612 mit dem Fall Ninives; bereits ab 640 begann ihr Rückzug aus Syrien-Palästina. Vgl. das Sch'ma Israel: Dtn 6,4f; vgl. die abschließende Wertung Jošijas: 2 Kön 23,25; vgl. Braulik (2012) 171–174; Otto (2007a) 129–133; Gertz (2006a) 250f; Lang (2003) 103; Jeremias (2017) 195; Finsterbusch (2012) 24f.81.

[37] Vgl. Braulik (2012) 173.

SBB 79 / p. 206 / 4.1.2021

spielen[38]. Dies steht in Einklang mit den Maßnahmen König Jošijas zur Kultreform im Jahr 622, die nach dtr. geprägter Darstellung durch ein im Tempel aufgefundenes, mehrfach als Urform des Dtn gedeutetes »Tora-Buch« ausgelöst wurden; deren Reichweite war jedoch deutlich geringer, als es die atl Darstellung suggeriert[39].

Die enge Verbindung des Dtn zu Texten des Josuabuchs legt nahe, dass die dtn Autoren und Redaktoren Elemente einer vorexilischen, die Bücher Dtn und Jos übergreifenden »dtr. Landeroberungserzählung«, in die gegen Ende der Regierungszeit König Jošijas (640–609) der Grundbestand des Dtn eingebaut worden war, übernommen haben, und dabei ältere Traditionselemente systematisierten und generalisierten und geläufige Topoi assyrischer Königsinschriften aufgriffen[40]. Für die großpolitisch vom Niedergang der assyrischen Macht geprägte Regentschaft König Jošijas spricht, dass in seiner Spätzeit die von Josua eroberten Gebiete, die Gegend von Benjamin, die Schefela sowie Ai und Jericho, die im 9.–8. Jh. verloren gegangen waren, wieder an Juda zurückfielen[41], obwohl nach dem Rückzug der Assyrer ganz Syrien-Palästina von Ägypten als Hoheitsgebiet beansprucht wurde[42]. Dafür spricht auch, dass Josua in der dtr. Darstellung durch die Ausstattung mit königlichen Zügen und

---

38 Dtn 12,13–27*; vgl. Dtn 12,4–28; 14,22–27; 15,19–23; 16,1–17; 17,8–13; 18,1–8; 26,1–1; 31,9–13; vgl. Otto (1999c) 694; ders. (2007) 133; Gertz (2006a) 249f; Finsterbusch (2012) 18.

39 Vgl. 2 Kön 22,8–13. Historische, archäologische und philologische Argumente sprechen für die Historizität von Kultreformmaßnahmen unter Jošija. Die Schilderung der Reform in 2Kön 22f geht auf eine dtr. Edition zurück, die deren Umfang erweitert und den Bezug zum Dtn herausstellt; vgl. Braulik (2012) 173f; Finsterbusch (2012) 17.21f; Gertz (2006a) 245.249f; Keel (2007) 519–598.

40 Die »dtr. Landeroberungserzählung« reichte von Dtn 1 bis Jos 22; vgl. das stark herausgearbeitete militärische Element im Josuabuch; vgl. Lohfnk (2004) 254; Braulik (2012) 174f.180f; ders. (2004) 143–145; Otto (2007a) 145; Hentschel (2004) 206f; Finsterbusch (2012) 23f.

41 Vgl. Jos 10,40–42. Das Josuabuch entwirft die Vision von ganz Israel und ruft zum Toragehorsam auf. Durch die aus dem Nordreich stammende Exodus-Josua-Tradition sollten die Benjaminiter in Juda eingegliedert werden; vgl. Knauf (2008) 16–18; Berlejung (2006a) 141 Schmitz (2011) 143.

42 Jošija wurde ca. 609 von den Ägyptern wahrscheinlich wegen mangelnder Vasallentreue ermordet; vgl. 2 Kön 23,29; vgl. Lohfink (1998) 11; Finsterbusch (2012) 23f; Michel (2014) 37.

weitere Entsprechungen ein metaphorisches Portrait König Jošijas evoziert[43].

Exilszeit

In der Exilszeit kam es zu mehreren dtr. Überarbeitungen und Aktualisierungen der Bücher Dtn und Josua, die bis weit in die nachexilische Zeit reichen. Zur Bewältigung der Katastrophe wurden die Erzählungen im Buch Dtn »systematisiert« und durch mehrere Passagen, die sich explizit mit Fragen der Exilierung und Israels Schuld befassen, ergänzt[44]. Durch die Theologenschule der Deuteronomisten entsteht die Gesamtkomposition des Buchs Dtn, die dieses als Abschiedsrede des Mose gestaltet. Die exilisch-dtr. Redaktoren ergänzten das »Urdeuteronomium« (12–25) durch einen in sich mehrschichtigen erzählerischen Rahmen (1–11; 27–34), um das dtn Gesetz zum hermeutischen Schlüssel für das Verständnis der bisherigen Geschichte Israels zu machen[45]. In der ersten Moserede Dtn 1,6–4,40, die enge Bezüge zum DtrG hat, steht durch den literarischen Zusammenhang mit dem dtr. erweiterten Josuabuch die Landthematik im Fokus[46]. Mehrere Passagen des Rahmens (Dtn 4; 29–31), die in einer fiktiven Vorausschau des Mose die zwei Phasen der Geschichte Israels darstellen, einerseits Landverlust, Exilierung und Vernichtung der Bevölkerung als Strafe Gottes, andererseits neues Heil und erneute Inbesitznahme des Landes, abhängig vom Gottesgehorsam Isra-

43 Vgl. Führungsauftrag JHWHs: Jos 1,1–9; Treuegelöbnis des Volkes: 1,16–18; vgl. Königsgesetz: Dtn 17,19. Der Name »Jošua« assoziiert »Jošija«; vgl. Knauf (2008) 16; Finkelstein/Silberman (2006) 110f.

44 Vgl. Dtn 4,25–31; 28,63–67; 29,21–27; vgl. Braulik (2012) 175; Gertz (2006a) 246–251.

45 Das dtn. Gesetz war ursprünglich nicht mit Mose, dem Gottesberg oder Moab verbunden; vgl. Otto (2007a) 118f; vgl. Rose (2010) 402f; gegen Finsterbusch (2012) 48: Deuteronomiumkomposition erst in der Exilszeit; weitere Bearbeitung bei der »Pentateuchredaktion« im 5./4. Jh.; vgl. ebd. 35.

46 Vgl. Jos 1. Umstritten ist, ob Dtn 1–3 von Anfang an als Einleitung ins DtrG konzipiert wurde; so Veijola (2004) 3.8; Römer (2007) 116f. 124f; Schmitt (2011) 66; Finsterbusch (2012) 65f; dagegen Gertz (2006b) 103–123; Otto (2000a) 167: nachexilische Pentateuchredaktion.

SBB 79 / p. 208 / 4.1.2021

els, reflektieren theologisch die späte Exilszeit und spiegeln die Hoffnung der Exilierten auf eine bevorstehende Rückkehr ins Land[47]. Der zweite Teil der Fluchformeln in Dtn 28, der die Eroberung der Städte des Landes und die Exilierung der Israeliten ausführt, ist von der Exilserfahrungen geprägt, wobei die dtr. Erklärung des Exils als Strafe JHWHs auf babylonischen Einfluss deutet[48].

Auch die Betonung der universalen Herrschaft JHWHs, in Entsprechung zur babylonischen Königsideologie, bzw. ein reflektierter exklusiver Monotheismus, analog zu Deuterojesaja, verweisen auf einen spätexilischen Entstehungskontext[49]. Ähnlich weisen die intensiven Reflexionen über das Thema »Erwählung«, die sich ähnlich bei Deuterojesaja finden und mit Strafandrohungen bei Bundesbruch verbunden sind, auf einen exilischen Entstehungskontext[50]. Durch die Begründung der Volkswerdung im Bundesschluss am Choreb (Dtn 5) integrierten die dtr. Redaktoren die Exilserfahrung in die Konzeption des Dtn und schufen neben Erzeltern und Exodus eine neue Ursprungserzählung Israels[51]. Auch die Lokalisierung des Todes Mose in Moab, außerhalb des verheißenen Landes, spiegelt die Exilssituation[52].

Das dtn »Kriegsgesetz« Dtn 20 wird in der aktuellen Form aufgrund von Diskrepanzen, die mehrere Bearbeitungen spiegeln, und durch die

---

47 Dtn 4,25–28: Unheilsgeschichte; 4,29–31: Wende zum Heil; vgl. 29,21–28; 30,15–20; 30,1–10; 31,16–18; 31,1–8. Hier wird das Exil als verwirklichte Drohung JHWHs gedeutet; vgl. Hossfeld (2005) 312.360; Römer (2007) 132f; Crüsemann (2006) 349.

48 Dtn 28,47f: Gerichtswort; 28,48–57 Krieg und die Belagerung der Städte; 28,58–68: weitere Plagen und Exilierung Israels; vgl. Hossfeld (2005) 356f; Finsterbusch (2012) 164f; s. u. Kap. 5.4.1.

49 Dtn 4,1–40: Adressaten als »Lerngemeinschaft« für die Zukunft im Land. Die Einzigkeit JHWHs wird mit dem Exodus begründet: Dtn 4,19f.32–40; vgl. Braulik (2012) 187; Albani (2003) 173.

50 Die Erwählung Israels wird mit dem Eid JHWHs an die Erzväter und mit seiner Liebe zu Israel begründet: Dtn 7,6–8. Die Passagen bei Deuterojesaja spiegeln die spätexilische Zeit; vgl. Jes 40,9.12–31; 41,8–9; 42,1.22; 44,2; 42,22; vgl. Childs (1996) 102–104; Jeremias (2017) 241f.

51 Durch die Einleitung der »Horebredaktion« (Dtn 5; 9–10*) bekam der Dekalog universale Geltung, während die dtn Gesetze im Land gelten; vgl. Otto (2007a) 139f.145; Finsterbusch (2012) 82.

52 Dtn 34; vgl. Ego (2010) 25.

engen literarischen Bezüge zum Buch Josua als »dtr Kompilation« und als programmatischer Text des DtrG deutlich[53]. Auf die exilische bzw. nachexilische Zeit deutet, dass hier kein König erwähnt, sondern JHWH als oberste Führungsinstanz herausgestellt wird[54]. Auch die ältere Landnahmeerzählung im Josuabuch wurde als Reaktion auf die babylonische Eroberung durch mehrere dtr. Redaktionen ergänzt, die programmatische Reden, Summarien und Aufzählungen einfügten, und zur Darstellung einer lückenlosen Einnahme des Landes erweitert[55].

In der späteren Exilszeit wurden in einer nochmaligen Überarbeitung in Dtn 1–3 der Bundesschluss und die Verkündigung des Gesetzes nach Moab, an die Grenze zum gelobten Land, verlagert. Die Darstellung, dass der Bund erst mit der nächsten Generation geschlossen wird, reflektiert die in der späten Exilszeit zentrale Frage nach dem Ausstehen der göttlichen Verheißungen[56].

Nachexilische Zeit

Die Bücher Dtn und Jos wurden in der frühnachexilischen Zeit noch mehrfach redaktionell überarbeitet. Eine spät- bzw. nachdtr. Traditionsstufe begründet aufgrund der Exilserfahrung und der Rückkehr ins Land den Landbesitz mit der Verheißung JHWHs an die Erzväter[57]. Auch das

---

53 Dtn 20,10–12 spiegelt die Absicht zur Verschonung, 20,15–18 sucht den Kompromiss mit der Bannvorschrift Dtn 7,1–2; vgl. Hossfeld (2005) 342; Otto (2000a) 231; Schmitt (2011) 52f.56.

54 Der Text könnte auch die persische Zeit spiegeln und auf weiter bestehende Erwartungen nach einer Erneuerung des Königtums reagieren; vgl. Finsterbusch (2012) 125.

55 Reden: Jos 1,1–9.10–18; 13,1–7; 22,1–6; 23,1–16 (Betonung des Gottesgehorsams); Summarien bzw. Aufzählungen: 11,16–23; 21,43–45; 12,1–8; vgl. Knauf (2010) 509; Hentschel (2012) 262; Jericke (2008) 20; Cuffari (2006) 5 (WiBiLex; 11.10.16);.

56 Dtn 1,39; 2,14–16. Zweite Rahmung durch »Moabredaktion«: Dtn 1,1–3,29*; 29,1–30,20*: Verlagerung nach Moab; vgl. Otto (2007a) 144f; Hossfeld (2005) 302.306; Schmitt (2011) 71.

57 Vgl. Dtn 4; 7,16–24: Auseinandersetzung mit P^g; 9,1–8; Dtn 9,1–7: mit Ez; Dtn 30: mit Jer; vgl. Braulik (2012) 181; Rose (2010) 424; Schmitt (2011) 80.

SBB 79 / p. 210 / 4.1.2021

Moselied Dtn 32, das das Erbarmen Gottes betont und das Bekenntnis zum Monotheismus voraussetzt, spiegelt die nachexilische Zeit[58].

Die Verheißung der Eroberung der ganzen persischen Provinz Transeuphratene in den Kriegsansprachen im Dtn und in der Eröffnung des Josuabuchs sind nachexilische Erweiterungen, die auch die Diasporajuden miteinbeziehen, da nicht alle Exilierten ins Land Israel zurückkehren wollten[59]. Die Verankerung der Landverteilung in der Frühgeschichte Israels und damit als für alle Zeiten gültig könnte eine innerjüdische Diskussion zwischen den in Palästina und den in der Diaspora Wohnenden um eine neue Landverteilung aufgreifen[60]. Die Zuteilung der Gebiete an die Zwölf Stämme Israels, unter Einschluss der Gebiete der Samaritaner, verweist auf die persische Zeit, als diese mächtige Rivalen Judas waren, und ist einer dtr. bzw. »davidisch-nationalreligiösen« Redaktionsschicht des Josuabuchs zuzuweisen[61]. Die Erzählung der Eroberung Ais könnte die Konkurrenz Jerusalems mit Bet-El spiegeln, das im 6. Jh. bis zur Wiedererrichtung des Jerusalemer Tempels 515 das Kultzentrum der Daheimgebliebenen und der Samaritaner war, da Ai ein Vorort von Bet-El war[62]. Weitere Einschübe aus dieser Zeit sind eine Aufzählung noch nicht eroberter Gebiete (13,1b-6) und die erste Abschiedsrede Josuas[63].

Die Analogien zur Abgrenzungspolitik unter Esra und Nehemia legen nahe, dass spätdtr. Überarbeitungen angesichts der Spannungen der nachexilischen Zeit die Listen der im Land Kanaan lebenden »Fremdvölker« und die Ausführung der Vernichtungsweihe eintrugen[64]. Ebenso

---

58 Dtn 32,1–43 und Dtn 31,14–30 wurden sekundär der Komposition Dtn hinzugefügt und spiegeln die schwierige frühnachexilische Zeit; vgl. Finsterbusch (2012) 188–190.

59 Vgl. Dtn 1,7–8; 11,22–25; vgl. Jos 1,3f; vgl. Römer (2007) 175; Schmitt (2011) 77–80.

60 Vgl. Otto (2007a) 196.

61 Vgl. Jos 13–19; vgl. 24: Bundesschluss in Sichem. Dies ist die maximale Ausdehnung der früheren Königreiche aus Israel und Juda; vgl. Knauf (2010) 484; Otto (2007a) 196f.

62 Vgl. 2Kön 17,28; Esra 2,28; Neh 7,32; vgl. Ez 33,25. Das Kultzentrum stand nun in Konkurrenz mit dem von Exilrückkehrern wiedererrichteten Jerusalemer Tempel und wurde daher noch vor 450 v. Chr. stillgelegt; vgl. Knauf (2008) 76f; ders. (2010) 500f; Oswald/Tilly (2016) 75.

63 Jos 13,1b-6; 23; vgl. Knauf (2008) 18; ders. (2010) 484.

64 Vgl. Dtn 7,1–6; 12,1–3; 20,16–18; Jos 10,29–39; 11,1–15.16–23; vgl. 6,17–19; vgl.

ist die Forderung der Todesstrafe bei Fremdgötterverehrung eine spät-dtr. Bearbeitung zur Durchsetzung des exklusiven Monotheismus, analog zur Politik Esras und Nehemias[65].

Die Bücher Dtn und Jos durchliefen so einen mehrstufigen, komplexen Entstehungsprozess, der die entscheidenden Phasen der Geschichte Israels spiegelt. In der persischen Zeit wurden das Dtn und das Josuabuch im Zuge der Hexateuchredaktion mit dem von der Priesterschrift geprägten Genesisbuch und dem großen Geschehenszusammenhang des Pentateuch und damit mit der Erzvätertradition und der Exodustradition, den Ursprungsmythen der verschiedenen Gruppen des nachexilischen Israel, verbunden und Bezüge darüber hinaus hergestellt[66]. In diesem Zusammenhang wurde das Josuabuch durch priesterliche Redaktionen fortgeschrieben und erweitert, die priesterliche Passagen im Pentateuch aufgreifen, u. a. beim Jordandurchzug und der Eroberung Jerichos[67].

Durch die Einbindung von Dtn und Jos in das Großgeschichtswerk Gen–2 Kön und das Einfügen einiger Passagen entstand ein Erzählbogen von der Schöpfung über die Landnahme bis zum Landverlust mit der Abfolge von Heilsgeschichte und Unheilsgeschichte[68]. Bei der Entstehung der Tora wurde das Dtn von den folgenden Büchern redaktionell gelöst und dabei von der Priesterschrift beeinflusste Traditionen auf den neuen dtn Zusammenhang hin überarbeitet und weitere Textpassagen

---

Esr 9,1– 10,44; Neh 13; vgl. Knauf (2008) 18f; ders. (2010) 484; Michel (2014) 37f; Otto (2000a) 255f.

65 Dtn 13,1–18; 17,2–5; vgl. Dietrich/Link (2004) 96f; Hentschel (2012) 262; Schmitz (2008) 56.62.

66 Diese Bearbeitung wird »spät-dtr.« bzw. »nach-dtr.« oder »priesterlich« genannt. Dazu gehört v. a. der Komplex Jos 13–22: Landverteilung an die Stämme. Bei der Entstehung der Tora um 400 v. Chr. wurde das Josuabuch nochmals erweitert; z. B. um den Buchschluss des Hexateuch Jos 21,43–45; 22; 24; vgl. Knauf (2010) 484.509; ders. (2008) 19f; vgl. Zenger (2005) 272.

67 Jos 3; 6: Bundeslade mit Priestern, Hörnern und 7-Tage-Schema; zudem Jos 4,12f; 5,10–12; vgl. Bieberstein (2011) 151–176; Knauf (2010) 495f; Hentschel (2012) 262f.

68 Heilsgeschichte: Gen – Jos; Unheilsgeschichte: Ri – 2 Kön. Hier werden Dtn 4; 7; 31–34 und Jos 24 eingefügt, die die Priesterschrift voraussetzen, und Bezüge zu den Königsbüchern hergestellt; vgl. Otto (2007a) 194f.208; Kratz (2000) 314–331; Hentschel (2012) 263; Schmid (2008) 158.

SBB 79 / p. 212 / 4.1.2021

aufgenommen[69]. Nach Abschluss der Tora grenzte eine spätere Redaktion das Josuabuch aus dem Überlieferungskomplex des Hexateuch aus und machte es zum ersten und paradigmatischen Buch der Bücherabfolge Jos – 2 Kön, der »Vorderen Propheten«, die eine Geschichte von der Landgabe in Jos bis zum Landverlust erzählen[70].

4.2 Literarische und theologische Analyse der »Landnahme« bzw. Landgabe im Deuteronomium

Das Buch Dtn ist als Sammlung von Reden des Mose gestaltet, der an seinem Todestag in Moab an der Grenze zum verheißenen Land vor dem Einzug der Israeliten die in den Büchern Exodus und Numeri erzählte bisherige Heilsgeschichte Gottes mit Israel resümiert und auf die Eroberung des Landes und das Leben dort vorausweist. Am Beginn des Buches stehen erzählende Passagen mit dem Rückblick auf das Versagen des Volkes nach dem Bericht der Kundschafter und die dadurch bedingte vierzigjährige Wüstenwanderung (Dtn 1), den Bundesschluss am Choreb und den Bundesbruch (Dtn 5; 9) sowie die Eroberung einiger Gebiete des Ostjordanlands (Dtn 2–3)[71]. Daruf folgen zahlreiche Anweisungen und Gebote und im Zentrum des Buchs die »deuteronomische Gesetzessammlung« (Dtn 12 – 26), die durch den öffentlichen Vortrag Rechtskraft für das Leben im Land bekommt und durch Segensverheißungen und Fluchandrohungen für den Fall ihres Befolgens oder Missachtens abgeschlossen wird (Dtn 27 – 30). Analog zu altorientalischen Gesetzeskodizes ist der Text als »Bund«, d. h. als Vertragsschluss zwischen Gott und Volk gestaltet, der allein von JHWH gesetzt ist, wobei Israel den

---

69 Von P beeinflusste Traditionen: Dtn 32,48–52; 34,1a*.7–9; neue Hinzufügungen: Dtn 1,1–5; 34,10–12; 33: Mosesegen; vgl. Braulik (2012) 177; Otto (2007a) 171–173; Finsterbusch (2012) 28–31.

70 Jos 18–24 werden in 1Sam 1 fortgesetzt. Im 4.–3. Jh. wurde das Richterbuch eingefügt und Jos 23 als Verbindung dazu eingefügt; vgl. Knauf (2010) 484f; ders. (2008) 13.22; Hentschel (2012) 261f.

71 Szenische Rahmenhandlung: Dtn 1,1.3; 31; 32,48–52; 34; darin eingebunden sind Reden mit Rückblicken. Die Datierung ins 40. Jahr nach dem Auszug und auf den Vorabend der Landnahme ist ein symbolisches Datum; vgl. Braulik (2012) 165; Schmitt (2011) 66; Gertz (2006a) 240f.

SBB 79 / p. 213 / 4.1.2021

Gehorsam gegenüber Gottes Geboten einbringt. Durch die Stilisierung als Abschiedsrede des Mose beansprucht das Dtn eine herausragende Bedeutung als »letztgültige Verkündigung und Interpretation des von Mose übermittelten Gotteswillens«[72]. Die Gestaltung suggeriert, dass Israel »in einer Nullpunktsituation freier Entscheidung« »noch einmal die Realisierung eines intakten Gottesverhältnisses im Land beginnen« könne[73]. Am Schluss wird der Erzählfaden mit der Einsetzung Josuas als Nachfolger Moses und dem Tod Moses wieder aufgenommen[74].

Das Buch Dtn hat vielfältige Rückverweise auf die Exoduserzählung, in der bereits die Gabe des Landes und die dauerhafte Verbindung Gottes mit dem Volk als Zielperspektive der Herausführung aus Ägypten genannt werden. Damit wird über die Exoduserzählung hinaus die politische Befreiung des Volkes aus der ägyptischen Sklaverei als Erwählung Israels interpretiert, die Israel im Gegenzug zum Gehorsam gegenüber den göttlichen Geboten verpflichtet[75]. Verbindungslinien zum Josuabuch finden sich im Motiv der Landgabe durch JHWH und in den »Kriegsansprachen« mit den Elementen der Siegeszusicherung, der Beistandszusage und dem Appell, stark zu sein und sich nicht zu fürchten. Auch die Listen der einheimischen Völker des Landes finden sich in den Büchern Exodus, Deuteronomium und Josua[76]. Das Dtn verbindet somit den Exodus mit der »Landnahme« im Buch Josua, indem es die Ursprungsgeschichte Israels außerhalb des Landes, die hier zum Abschluss kommt, mit seiner Geschichte im Land verbindet und durch das dtn

---

72 Gertz (2006a) 241. Struktur: Dtn 5–11: Prolog (Dekalog: 5,6–21, Sch'ma Israel: 6,4); 12–26: dtn Gesetz; 28: Epilog (Segen und Fluch). Das Dtn ist Maßstab der Geschichtsdarstellung des DtrG in Jos – 2Kön; vgl. ebd.; Braulik (2012) 166–168; Finsterbusch (2012) 48.53.

73 Jeremias (2017) 195.

74 Einsetzung Josuas: Dtn 31; Tod Moses: 34,1–8; darin eingeschoben sind Moselied (32) und Mosesegen (34); vgl. Gertz (2006a) 243.

75 Vgl. Ex 6,6–8; vgl. Dtn 4,33–40.45f; 5,6; 6,21–23; 7,8.18f; 8,14; 9,26; 11,2–4; 13,6.11; 16,1–3.12; 20,1; 26,5–9; 29,1f.24; vgl. Childs (1996) 98.102f; Albertz (2012) 13f; Finsterbusch (2012) 12.48.

76 Siegeszusage: Dtn 1,21; 7,2.16.24; 31,3.5.7; Jos 1,5; Beistandszusage: Dtn 1,29f; 7,18–21; 9,3–6; 20,1.4; 31,3f.6.8; Jos 1,5; stark sein, keine Furcht: Dtn 1,29; 7,18.21; 20,1.3; 31,6.7; Jos 1,6.9. Völkerlisten: Ex 3,8; 3,17; Dtn 20,17; Jos 11,3; Dtn 7,1 (zusätzlich Girgaschiter); s. u. Kap. 4.2.1; vgl. Römer (2010) 159; Schmitt (2011) 72f.

SBB 79 / p. 214 / 4.1.2021

Gesetz als Maßstab für das Leben im Land über sich hinausweist; es markiert somit einen Epochenwandel in der atl Geschichtserzählung[77].

4.2.1 Vertreibung bzw. Vernichtung der Feinde

Das Dtn stellt heraus, dass das vorangehende Geben des Landes durch JHWH als Heilsgabe die Basis für alle Handlungen Israels darstellt. Gleich zu Beginn proklamiert die aus dem juristischen Bereich entlehnte Übereignungsformel, dass JHWH als Eigentümer des Landes Israel unumstößlich zu dessen rechtmäßigem Besitzer bestimmt hat, wobei sie auf die Verheißung an die Erzväter Bezug nimmt. Die Entsprechung des zu erobernden Gebiets zur Konzeption des »Davidisch-Salominischen Großreichs«, abgesehen von den Gebieten im Ostjordanland, kennzeichnet dieses als programmatische literarische Konzeption und als heilstheologische Vision[78]. Das Motiv der Landgabe durch JHWH wird am Ende des Dtn aufgegriffen und – als Vorverweis auf das Buch Josua – betont, dass der Einnahme des Landes nun von Seiten Israels nichts mehr entgegensteht. Nach dieser Konzeption bildet die Vertreibung bzw. Vernichtung der Feinde durch JHWH, die »das Land« für Israel frei macht, den Gründungsakt für Israel als Volk Gottes im Verheißungsland[79].

Rückblick auf die Eroberung des Ostjordanlandes

Die Erzählungen über den Krieg gegen die Amoriterkönige Sichon von Cheschbon und Og von Baschan im Ostjordanland bilden im Kontext des Dtn den Auftakt zur »Landnahme« vor der Jordanüberschreitung. Der Kriegszug gegen Sichon wird gemäß der in Dtn 20 entfalteten Programmatik des Kriegsgesetzes erzählt, da den Kampfhandlungen ein

---

77 Vgl. Dtn 17,18; Jos 8,32; vgl. Braulik (2012) 168; Gertz (2006a) 278f.

78 Dtn 1,7f; 1,21; 11,24; Jos 1,4; vgl. 1 Kön 5,1; vgl. Hossfeld (2005) 304; Finsterbusch (2012) 54f.

79 Dtn 34,4.9; vgl. den Abschlussegen Moses: Dtn 33,27f; vgl. die stereotype Übereignungsformel: z. B. Dtn 7,2.23f etc.; vgl. Zehnder (2013) 270; Finsterbusch (2012) 195f.

Friedensangebot an den König vorausgeht, das von diesem aber abgelehnt wird. Im Unterschied zur literarischen Vorlage in Num 21, die den Sieg der kriegerischen Aktivität Israels zuschreibt, wird hier JHWH als Initiator und eigentlicher Akteur herausgestellt, dem allein der Sieg zu verdanken ist, da er den Angriffsbefehl gibt, die Gegner in Furcht und Schrecken versetzt und sie Israel preisgibt[80]. Nach dem Sieg wird, wiederum gemäß dem »Kriegsgesetz«, die Vollstreckung der Vernichtungsweihe (חרם) erzählt. Da diese in den Parallelüberlieferungen fehlt, liegt nahe, dass sie sekundär eingetragen wurde. Das abschließende Resümee, dass *alle* Städte erobert und die *gesamte* Bevölkerung der Vernichtung geweiht wurde, zeigt die Perikope als idealisierte Darstellung, die auf die »Landnahme« im Josuabuch vorverweist[81]. Die Eroberung des Gebiets des Königs Og wird weitgehend parallel, mit den Motiven des Kämpfens JHWHs für Israel, der Übereignung der Feinde, der Einnahme »aller Städte« und der Vernichtungsweihe der gesamten Bevölkerung geschildert[82].

Den idealtypischen Charakter der Erzählung mit der Fiktion des ganzen Zwölf-Stämme-Volks zeigt die Verpflichtung der Stämme des Ostjordanlands zur aktiven Beteiligung an der »Landnahme« ihrer »Brüder« in der Überleitung zur Eroberung des Westjordanlands. Die Zusage, dass JHWH die Könige Kanaans ebenso schlagen werde wie die im Ostjordanland, weist auf das Josuabuch voraus[83]. Das zum Einmarsch motivierende Heilsorakel »Fürchtet euch nicht«, das eher in die Situation eines Verteidigungskriegs als in die eines Angriffskrieges passt, weist auf das kämpferische Rettungshandeln Gottes am Schilfmeer zurück; es ist ein gebräuchliches literarisches Stilmittel altorientalischer Kriegs-

---

80 Dtn 2,24–37; 3,1–11; vgl. Num 21,21–26; Dtn 20,10–14; vgl. die Übereignungsformel: נָתַתִּי בְיָדְךָ (Dtn 2,24; 2,31.33.36). Die Perikope erklärt, dass Teile des Volkes Israel im Ostjordanland lebten; vgl. Schmitt (2011) 68–70; Finsterbusch (2012) 57.

81 Dtn 2,33f; vgl. 20,16–18; vgl. Num 21,21–26; vgl. Schmitt (2011) 68–70; Zehnder (2013) 281.381.

82 Dtn 3,2.22: Kämpfen JHWHs; 3,2: Heilsorakel; 3,2f: Übereignungsformel; 3,4f.8–10: Städte; 3,6: Bann, gegen Num 21,33–35; vgl. Hossfeld (2005) 308f; Schmitt (2011) 70; Rose (2010) 407.

83 Dtn 3,18–22; vgl. Jos 1 – 12; vgl. Hossfeld (2005) 309f; Rose (2010) 408.

SBB 79 / p. 216 / 4.1.2021

ideologie[84]. Dass nach dem Rückblick auf die Eroberung des Ostjordanlandes als Ziel der »Landnahme« herausgestellt wird, dass Gott den Israeliten Ruhe vor ihren Feinden verschaffen werde, zeigt, dass das Wohnen im Land und die Ruhe vor den Feinden untrennbar zusammen gehören und zusammen die Grundlage der Existenz Israels im verheißenen Land bilden[85].

Vertreibung bzw. Vernichtung der Feinde durch Gott

Mehrere Ansagen betonen, mit Verweis auf das kriegerische Heilshandeln JHWHs beim Exodus, dass er es ist, der es Israel ermöglicht, im Land sesshaft zu werden, indem er mit der Vertreibung oder Vernichtung der Vorbevölkerung die entscheidenden Vorbedingungen dafür schafft. Dies stellt den fehlenden Rechtsanspruch Israels auf das Land heraus.

Eine »Kriegsansprache« als Teil einer längeren Paränese über Israel und die Völker in Dtn 7 kennzeichnet die Vernichtung der ausdrücklich als mächtiger beschriebenen feindlichen Völker als eine Manifestation des Segens JHWHs. Zentrale Elemente sind der Appell, stark zu sein, die Siegeszusicherung, der von JHWH ausgesandte Gottesschrecken, die Übergabe der Feinde und ihre anschließende Vernichtung durch Israel gemäß seinem Auftrag; dabei wird die völlige Vernichtung der Könige, d. h. der politischen Machthaber, betont[86]. Hier zeigt sich eine Spannung zwischen der Vernichtung bzw. der Vertreibung der Feinde, da zum einen die hier verwendeten Verben, »aufreiben« und »austilgen«, die mehrfach auf Israel selbst bezogen werden, nicht notwendig die vollständige Vernichtung der Bevölkerung implizieren und zum anderen die Ankündigung der Vernichtung durch die Notiz relativiert wird, dass Gott die Feinde erst nach und nach vertreiben werde[87].

---

[84] Vgl. Dtn 1,30: לֹא־תַעַרְצוּן; vgl. Ex 14,13f. Vgl. Dtn 20,3b-4; 7,17–19; vgl. 1,21; 3,2; 3,22; 7,18; vgl. Dtn 7,21; 31,6; vgl. Finsterbusch (2012) 125.130; Hossfeld (2005) 304; s. u. Kap. 5.3.3.

[85] Dtn 3,20; vgl. 12,9f; vgl. Finsterbuch (2012) 144; Ballhorn (2011) 315f.

[86] Dtn 7,16–24. In Dtn 7,13f steht dreimal das Verb »segnen« (ברכ). Dtn 7,18–20 (Exodusverweis) vgl. 1,28–31; vgl. 7,24: Könige; vgl. Schmitt (2011) 75f; Finsterbusch (2012) 88.

[87] Dtn 7,22: כלה (pi.): »aufreiben«; 7,24: שמד (hi.): »austilgen«; vgl. 9,3; Jos 24,8.

Auch nach der »Kriegsansprache« in Dtn 9 ist die militärische Inbesitznahme des Landes das alleinige Werk JHWHs, dessen gewalttätiges Wirken in drastischen Bildern beschrieben wird, da er wie ein »verzehrendes Feuer« vor Israel herziehen und die Völker im Land vernichten bzw. niederwerfen werde, so dass Israel sie vertreiben und vernichten kann[88]. Die Betonung der Bundestreue JHWHs gegenüber den Erzvätern stellt heraus, dass Israel es allein JHWHs Gnade und nicht der eigenen Gerechtigkeit verdankt, dass dieser trotz Israels Halsstarrigkeit und seines ständigen Versagens für es kämpft und ihm das Land gibt. Zugleich zeigt sich hier eine theologische Reflexion des gewaltsamen Vorgehens Gottes gegen die Völker, da als Begründung für ihre Vertreibung bzw. Vernichtung ihre »Bosheit« angeführt wird[89]. Auch eine Mahnrede Moses nach dem Rückblick auf den Bundesschluss am Choreb in Dtn 11 sowie seine abschließende »Kriegsansprache« im Kontext der Beauftragung Josuas in Dtn 31,3–8, die auf JHWHs Handeln im Ostjordanland und seine Zusage an die Erzväter verweist, betonen, dass die Einnahme des Landes auf ausdrückliche Anordnung und durch das Wirken JHWHs erfolge. Beide Male liegt der Fokus nicht auf der gewaltsamen Eroberung, sondern auf der Einschärfung des Gesetzesgehorsams, ohne den Israel weder das Land einnehmen noch auf Dauer in ihm leben könne[90].

Charakteristisch für das Dtn ist der Synergismus der Aktivität JHWHs und Israels, da entweder JHWH selbst oder Israel in seinem Auftrag und mit seinem Beistand die Völker vertreibt oder vernichtet. Die Aktivität JHWHs wird deutlich herausgestellt, indem er für Israel kämpft, die Völker in Angst und Schrecken versetzt, sie Israel ausliefert, vertreibt oder vernichtet. Der Fokus liegt auf der Vertreibung der vorisraelitischen Einwohner, die das verheißene Land für die Israeliten freiräumt[91].

Zum Israelbezug vgl. Dtn 4,3; 6,15; 7,4; 9,8.14.19.20.25; Jos 23,15; vgl. Dtn 33,27; vgl. Zehnder (2013) 269–275.

88 Dtn 9,3; vgl. Schmitt (2011) 77.

89 Dtn 9,4–7; 9,5: וּבִרְשָׁעַת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה; vgl. 9,22–24; vgl. 16,1.5; vgl. Braulik (2012) 185; Schmitt (2011) 77; Finsterbusch (2012) 91.121.

90 Dtn 11,1–9; 22–25; vgl. Dtn 1,7f; Jos 1,1–4. Dtn 31,3–8; Erzväter: 31,7; Ostjordanland: 2,24–37; 3,1–7. 31,7f; vgl. Schmitt (2011) 78–80; Rose (2010) 472; Finsterbusch (2012) 94f.184.

91 JHWH: vertreibt: Dtn 4,38; 7,1.22; 9,4.5; 11,23; 18,12; vernichtet: 7,19f;: gibt der

SBB 79 / p. 218 / 4.1.2021

Der Auftrag Gottes, nach der Inbesitznahme des Landes das Andenken der Amalekiter auszutilgen, ist im Kontext der Existenzsicherung Israels zu sehen. Die Begründung, dass »Amalek« beim Auszug aus Ägypten die erschöpfte Nachhut der Israeliten vernichtend geschlagen habe, zeigt, dass er Israel in einem Moment großer Schwäche und Schutzlosigkeit angegriffen hat; damit wurde nach jüdischer Auslegung das Rettungswerk Gottes im Exodus gefährdet[92]. Die Vernichtungsforderung steht im literarischen Kontext der Ruheverheißung. Amalek ist das einzige Volk der Bibel, von dem explizit gesagt wird, dass es Gott nicht fürchte; außerbiblisch gibt es keinen sicheren Beleg für die Existenz einer solchen Gruppe. Dies macht »Amalek« als Chiffre für die Völker deutlich, die als Erzfeind Israels seine vollständige Vernichtung anstreben und dabei besonders heimtückisch vorgehen, als Prototyp des Aggressors gegen Schwache und Wehrlose, dem ohne Gewalt nicht Einhalt geboten werden kann. Bei der Ausrottung Amaleks geht es somit symbolisch um die Vernichtung des Vernichters, um das eigene Überleben zu sichern, notfalls auch unter Anwendung von Gewalt, aus der Perspektive einer machtlosen Minderheit[93].

Vernichtungsforderung der sieben Völker: Dtn 7,1–6

Zu den problematischsten Texten der Bibel gehört der Auftrag Gottes, die im Land lebenden sieben kanaanäischen Völker, die ausdrücklich als größer und stärker als Israel charakterisiert werden, »der Vernichtung

Vernichtung preis: 7,23; kämpft: 3,22; 2,25; 11,25. Israel: weiht der Vernichtung: 7,2; vertilgt: 7,16; vertreibt: 7,17. Dies zeigt verschiedene redaktionelle Überarbeitungen; vgl. Zehnder (2013) 270.

92 Dtn 25,17–19. Aufgrund des Überfalls Amaleks ändere sich die durch Gottes Handeln am Meer bewirkte Furcht der Völker vor Israel wieder; dem solle Israel entgegenwirken; vgl. Severin-Kaiser (1994) 151–160; Finsterbuch (2012) 144; Benedict (2004) 41.

93 Vgl. Dtn 25,18: וְלֹא יָרֵא אֱלֹהִים; 25,19: Ruhe; vgl. Num 24,30; Ps 83,5. Das AT zeigt fehlende Gottesfurcht häufig am Verhalten gegenüber Schwachen. Vgl. die Verwerfung Sauls wegen der Verschonung Amaleks: 1 Sam 15,1–34. Hannah Arendt übertrug Amalek auf die NS-Führung; vgl. Benedict (2004) 41–43; Finsterbusch (2012) 144; Rose (2010) 457; Krochmalnik (2000) 93f.

zu weihen«, d. h. ausnahmslos alle zu töten, was völkerrechtlich gesehen »eine Aufforderung zum mehrfachen Genozid mit göttlicher Autorität«[94] bedeutet. Hier findet sich zum einen eine Spannung zwischen der Vertreibung und Vernichtung der Völker, da es zunächst heißt, dass JHWH diese vertreibt, und direkt danach, dass er sie in den Israeliten preisgibt, damit sie den Bann (חרם) an ihnen vollstrecken[95]. Zum anderen wird unmittelbar danach das Verbot genannt, mit ihnen einen Bund zu schließen oder sie durch Heirat in die Familie zu integrieren, was überlebende Vorbewohner voraussetzt. Der Widerspruch der Vernichtungsweihe zum Bündnisverbot, auf dem der Fokus des Textes liegt, zeigt, dass diese nicht wörtlich zu verstehen ist[96]. Auch die Siebenzahl der Völker legt nahe, dass diese eine literarische Fiktion darstellen, da die Zahl »Sieben« das Symbol für Vollständigkeit und Ganzheit ist.

Entscheidend ist, dass die sieben Völker, auf die das Vernichtungsgebot bezogen wurde, zur Zeit der Entstehung des Dtn in der späten Königszeit und Exilszeit entweder schon längst nicht mehr existierten oder sogar niemals existiert haben; es sind keine ethnische Gruppen in Israel/Palästina, sondern pseudoethnische Abgrenzungsbezeichnungen: Hetiter und Amoriter lebten weit außerhalb von Israel/Palästina; Girgaschiter sind im 1. Jt. nicht und im 2. Jt. nur in Kleinasien belegt, Kanaaniter sind keine nachweisbare ethnische Gruppe, Peressiter sind »Landbewohner«, Chiwwiter nicht belegt und Jebusiter die historisch nicht nachweisbaren Bewohner des vorisraelitischen Jerusalem. Dies weist darauf hin, dass das Völkervernichtungsgebot von Anfang an parabolisch-spirituell gemeint war[97], worauf auch die Rede von Gefangenen, die die Israeliten machen, deutet[98]. Historisch waren die Israeliten weder in der

---

94 Michel (2014) 35. Dtn 7,2: חרם (hi). Das Stilmittel der figura etymologica (הַחֲרֵם תַּחֲרִים אֹתָם) verschärft die Forderung noch: »du sollst/musst sie unbedingt der Vernichtung weihen«; vgl. ebd. 34; Lohfink (1998) 5; Zehnder (2013) 272; Groß (2009) 118.

95 Dtn 7,1: vertreiben; 7,2: zur Vernichtung preisgeben; vgl. Zehnder (2013) 268f.

96 Dtn 7,2a; 7,2b-3: Heiratsverbot; vgl. Michel (2014) 46; Groß (2011) 295; Zehnder (2013) 277.

97 Vgl. Dtn 7,1. Dtn 20,17 sind sechs Völker genannt (ohne Girgaschiter); vgl. Crüsemann (2006) 347f; Braulik (1997b) 3–38; Michel (2014) 36; Knauf (2008) 27; Hentschel (2004) 157f.

98 Vgl. z. B. Dtn 21,10–14: Heirat einer Kriegsgefangenen; vgl. Michel (2014) 46.

erzählten Zeit im 12. Jh. noch in der Jahrhunderte späteren Erzählzeit in der Lage, den hier befohlenen Genozid durchzuführen.

Als Begründung der Vernichtungsforderung wird genannt, dass die Israeliten sich als von JHWH erwähltes heiliges Volk radikal von den Völkern im Land und ihren Göttern absondern müssen, um nicht zum Abfall von JHWH verführt zu werden. Entsprechend wird angeordnet, das gesamte Inventar »kanaanäischer« Höhenheiligtümer zu vernichten, um den Dienst für fremde Götter von der Wurzel her zu verhindern[99]. Das DtrG übertrug hier den altorientalischen Gedanken der Erwählung des Königs durch Gott auf das ganze Volk und trug den darin begründeten unversöhnlichen Gegensatz zwischen »Israel« und »Kanaan« in die Urzeit ein. Die Vernichtungweihe der kanaanäischen Völker ist somit nicht als Aufforderung zu physischer Gewalt, sondern als Metapher für die strikte Abgrenzung nach »außen« zu verstehen[100]. Auch im Exodusbuch wird im Kontext des Bundesschlusses die Ankündigung JHWHs, für Israel die anderen Völker aus dem Land zu vertreiben, mit der eindringlichen Aufforderung seiner Alleinverehrung verbunden; der Fokus liegt auf der Treue gegen JHWH, nicht auf der Vernichtung[101].

Dass der Bann auch gegen eine Stadt Israels im Fall des Abfalls gefordert wird, deutet darauf, dass die kanaanäischen Völker transparent auf Menschen aus Israel sind und der Bann in erster Linie als »Drohkulisse gegen den ›Feind im Innern‹« dient[102]. Die deutlichen Entsprechungen zur Forderung der rigorosen Abgrenzung gegen die »Völker des Landes« in den Büchern Esra und Nehemia legen nahe, dass die fiktiven kanaanäischen Völker eine Chiffre für die Daheimgebliebenen und die während des Exils in Juda und seinen Randgebieten ansässig gewordenen

---

99 Dtn 7,4.5; vgl. 12,3; Begründung: 7,6: עַם סְגֻלָּה; עַם קָדוֹשׁ; vgl. 10,15f; 11,25; 20,4; vgl. Ex 19,5; vgl. Aurelius (2003) 164; Hossfeld (2005) 31; Zehnder (2013) 277–279; Rose (2010) 418f.

100 Dtn 7,4–6; vgl. Ex 19,5f; vgl. 1 Kön 22,11: falscher JHWH-Prophet als »Sohn Kanaans«; vgl. Crüsemann (2006) 355–357; Ballhorn (2016) 69; Rüterswörden (2006) 328f; Berman (2013) 15f.

101 Vgl. Ex 34,11–14; vgl 23,27–33; 33,1–3a; vgl. Ballhorn (2016) 69; Braulik (2012) 185.

102 Schmitt (2011) 63. Vgl. Dtn 13,13–19. Dtn 7,7–11.25f; 13,13–19 skizzieren als schriftgelehrte Fortschreibung der dtr Tradition den Bann als Maßstab des Gottesgehorsams; vgl. ebd. 62f.65; Veijola (2004) 292f.

SBB 79 / p. 221 / 4.1.2021

Gruppen, die die Entwicklung zum kultbildlosen Monotheismus noch nicht vollzogen hatten, ist. Es geht somit nicht um die Vernichtung von Menschen, sondern darum, Kultpraktiken, die bis zur Exilszeit legitimer Bestandteil der Religion Israels waren, als »kanaanäisch« zu diffamieren und zu eliminieren und sich von den Menschen, die diese noch praktizierten, entschieden abzugrenzen[103].

Kriegsgesetz Dtn 20

Dtn 20, das einzige »Kriegsgesetz« im AT, wird durch Regelungen zum Aufgebot des Volksheeres eingeleitet, darauf folgen differenzierte Anweisungen zum Krieg gegen weiter entfernte sowie gegen nahe Städte und schließlich zum Umgang mit Fruchtbäumen[104]. Der Aufruf zur Furchtlosigkeit und die mit JHWHs Handeln am Schilfmeer begründete Zusage, Israel vor den Feinden zu retten, stellt heraus, dass Israel sich im Falle eines von JHWH angeordneten »legitimen« Krieges selbst vor militärisch weit überlegenen Gegnern nicht fürchten müsse und JHWH allein den Sieg bewirkt. Dies illustriert auch die vorangestellte »Musterungsordnung« mit Anweisungen zur starken Dezimierung des Volksheeres[105].

In den folgenden Anweisungen zum Krieg wird zwischen zwei Fällen unterschieden. Zunächst heißt es, dass den gegnerischen Städten vor dem Angriff erst ein Friedensangebot zu machen ist, das in der Zahlung von Tributen und der Verpflichtung zur Fronarbeit besteht. Erst im Falle einer Ablehnung soll es zum Kampf kommen, bei dem JHWH die Stadt in die Hand der Israeliten geben werde. Nach deren Eroberung sollen nur

---

103 Vgl. Dtn 7,5: Mazzeben, Ascheren; vgl. 4,28; 12,2; 28,36; vgl. Esra 6–15; 9,1–2: Völkerliste, um die damals existierenden Ammoniter, Moabiter und Ägypter erweitert; vgl. Michel (2014) 35.47f; Groß (2011) 295; Schmitt (2011) 55f.74; Crüsemann (2006) 344; Rüterswörden (2006) 333.

104 Dtn 20,1–9: Heeresaufgebot; 20,10–15: Krieg gegen weiter entfernte Städte; 20,16–18: Krieg gegen Städte im Land; 20,19f: Fruchtbäume; vgl. Schmitt (2011) 52; Finsterbusch (2012) 131.

105 Dtn 20,1: Beistandszusage; 20,2–4: Kriegsansprache mit Zusage des Kämpfens JHWHs (20,4); vgl. Ex 14,14; Dtn 20,5–9: Ausmusterung; vgl. Schmitt (2011) 53f; Hossfeld (2005) 340.342.

SBB 79 / p. 222 / 4.1.2021

die Männer getötet, Frauen, Kinder und Vieh dagegen als Beute genommen werden[106]. Im folgenden Abschnitt wird die eben genannte Regelung jedoch auf sehr weit entfernte Städte eingeschränkt, wogegen die Städte der Völker im Land, d. h. in der Zeit der Adressaten Städte mitten im Siedlungsgebiet Israels, vollständig der Vernichtung zu weihen sind. Hier wird die Forderung der Vernichtungsweihe der kanaanäischen Völker in Dtn 7 aufgegriffen, durch den Bezug auf »alle« Bewohner Kanaans verschärft und durch einen Rückverweis auf das Gebot JHWHs bekräftigt[107]. Da die hier entworfene Programmatik zu Beginn des Dtn mit dem Versagen Israels in ihrer negativen und mit dem Sieg über die Amoriterkönige in ihrer positiven Konsequenz entfaltet und im Josuabuch der Vollzug durch Josua geschildert wird, erweist sich die Passage als programmatischer Text des DtrG, der die Durchführung des Banngebots als Kriterium der Gottesbeziehung Israels und als Bedingung für den Landbesitz herausstellt[108]. Der Antagonismus zwischen dem »moderaten« Vorgehen gegen weiter entfernt liegende Städte und der Vernichtungsforderung zeigt, dass diese sekundär eingefügt wurde und nicht historisch zu verstehen ist[109]. Darauf weist auch das Verbot der Abholzung von Fruchtbäumen während der Belagerung, das darauf zielt, die Lebensgrundlage der dort lebenden Bevölkerung zu erhalten[110].

Wichtig ist, dass das Kriegsgesetz deutlich zwischen dem einmaligen Eroberungskrieg mit der Vernichtung der Bevölkerung und späteren Kriegen unterscheidet und die Bannvorschrift nur für den Fall der »Landnahme« und für die hier namentlich aufgezählten fiktiven Völker gilt, so dass sie nicht auf gegenwärtig im Land lebende Völker übertragen

---

106 Dtn 20,10f: friedliche Einigung; Dtn 20,12–14: Einnahme; 20,13: Übergabeformel; 20,14: Verschonung der Frauen und Kinder; vgl. Finsterbusch (2012) 130.

107 Dtn 20,15–18; vgl. 20,15: הֵנָּה: »hier«. Dtn 20,17 nennt die Völker aus Dtn 7,2 bis auf die Girgaschiter; vgl. Finsterbusch (2012) 106f.131vgl. Crüsemann (2006) 354; Schmitt (2011) 55.

108 Vgl. Dtn 1,19–46; 2,24–37; vgl. 3,3–7; s. o.; vgl. Schmitt (2011) 56; Schmitz (2008) 56.

109 Dtn 20,10–12: Verschonung; Dtn 20,15–18: Banngebot; vgl. Dtn 7,1f; programmatische Einfügung einer nachexilschen dtr Redaktion; vgl. Zehnder (2013) 266; Finsterbusch (2012) 131.

110 Dtn 20,19f; vgl. Finsterbusch (2012) 130; Otto (2006b) 449.

werden kann[111]. Diese Forderung spiegelt keine historische Kriegspraxis, sondern ist eine schematische Konstruktion, um die exklusive Gottesbeziehung Israels zu sichern, analog zu Dtn 7; dies zeigt die Begründung, dass diese Völker Israel zum Abfall von JHWH veranlassen könnt[112]. Im »Kriegsgesetz« geht es nicht um »Kriegstheologie«, sondern um »Gesetzestheologie«; der Bann steht für den Gottesgehorsam, wobei die militarisierte Semantik den Ernst der Sache betont und zugleich eine ernste Drohung an Israel für den Fall des Ungehorsams darstellt[113].

4.2.2 Vertreibung bzw. Vernichtung Israels als Konsequenz des »Abfalls« von Gott«

Nach der Theologie des Dtn droht Israel das gleiche Schicksal der Vertreibung oder Vernichtung wie den »kanaanäischen Völkern«, wenn es sich von JHWH abwendet. Die Vertreibungsansage findet sich sogar häufiger mit Bezug auf Israel selbst als auf die Völkern Kanaans[114]. Gleich zu Beginn des Buchs erinnert der Rückblick auf die Kundschafterepisode an das erstmalige Scheitern der Landnahme aufgrund des Unglaubens der Vorgängergeneration. Diese sandte nach der göttlichen Anordnung der Landnahme erst Kundschafter aus, verweigerte dann nach deren Bericht, trotz der Beistandszusage JHWHs, den Einzug ins Land, um es schließlich entgegen seiner Anordnung doch erobern zu wollen[115]. Die nach dem typischen kerygmatischen Schema des DtrG mit der Abfolge von Schuld, Zorn und Strafe gestaltete Episode stellt heraus, dass der doppelte Ungehorsam Israels den Zorn JHWHs herausforderte und zur Niederlage des Volkes führte und nimmt so noch vor der Landgabe dessen gül-

111 Vgl. Dtn 20,16f; vgl. 20,1; vgl. Braulik (2012) 185; Michel (2014) 35.45.

112 Dtn 20,19f; vgl. Finsterbusch (2012) 130; Otto (2006b) 449.

113 Vgl. Dtn 20,16–18; 13,13–19; s. u.; vgl. Baumann (2006) 94; Ballhorn (2016) 69; Schmitt (2011) 55.81; Michel (2014) 49f; ders. (2003) 74–76; Crüsemann (2006) 345.356.

114 Dtn 4,23ff; 6,14f; 7,10.25f; 8,19f; 28,45.49–51.61.63; 30,18; vgl. Crüsemann (2006) 345.

115 Dtn 1,19–46; Dtn 1,30: Kämpfen JHWHs. Die Israeliten werden so deutlich negativer gezeichnet als in der Parallelerzählung in Num 13; vgl. Finsterbusch (2012) 57; Braulik (2012) 185.

SBB 79 / p. 224 / 4.1.2021

tiges Versagen vorweg. Die Episode illustriert die Notwendigkeit des strikten Gehorsams gegenüber JHWHs Geboten als Voraussetzung des Landbesitzes und zeigt zugleich auf, dass es ein »zu spät« für den Gehorsam gibt[116].

Dies illustriert, dass der Besitz des Landes als reines Geschenk Gottes das radikale Gottvertrauen Israels und die Beachtung seiner Gebote erfordert. Entsprechend wird vor dem Einzug ins Westjordanland das ganze Volk auf die Gebote verpflichtet, als deren Quintessenz die ausschließliche JHWH-Verehrung herausgestellt wird[117]. Auch Kriegsansprachen und das dtn Gesetz nennen die unbedingte Bundesloyalität gegen JHWH, welche die rigorose Abgrenzung gegenüber den Völkern des Landes erfordert, als Voraussetzung des Landbesitzes[118]. Der in Dtn 5 vergegenwärtigte Bundesschluss am Sinai begründet das Suzeränitätsverhältnisses mit Israel in der Rolle des von Gott abhängigen Vasallen und zeigt damit jeden Bruch des Bundes als rechtswidrig auf[119].

Entsprechend fordert Dtn 13 die Todesstrafe für Menschen, die andere zur Verehrung »anderer Götter« animieren, sowohl für falsche Propheten als auch für Mitglieder der eigenen Familie sowie für die zum Abfall verführten Bewohner einer ganzen Stadt; dabei zeigt die pauschale Wendung »andere Götter« den fiktionalen Charakter der Passage. Dtn 13 rezipiert den Treueid des assyrischen Königs Asarhaddon 672 v. Chr., der jede Form von Konspiration gegen den Herrscher als politischen Hochverrat ansah und Lynchjustiz für Konspirateure anordnete, und stuft entsprechend Fremdgötterverehrung als Vertragsbruch gegen JHWH und damit als Hochverrat ein[120]. Auch Dtn 17 kennzeichnet dies explizit als

---

116 Dtn 1,20–45; vgl. Rose (2010) 404; Finsterbusch (2012) 57. Dtn 1 – 3 ist die Einleitung der dtr. Geschichtskonzeption; vgl. Schmitt (2011) 66–68.71

117 Dtn 4,1–8; vgl. 4,25–27; 4,29–31; 4,35–40; 5,6–10; vgl. Rose (2010) 428f; Schmidt (2003) 15.

118 Vgl. Dtn 1,19–33; 31,1–8; vgl. 12,1; 14,4f; 16,20; 6,4f: Sch'ma Israel; 26,16: Bundesformel;. 27,1–10; vgl. Schmitt (2011) 81; Otto (2009) 180f; Finsterbusch (2012) 147.

119 Vgl. Dtn 5,1–22. Die Struktur von Dtn 5–28 ähnelt hethtischen Suzeränitätsverträgen aus dem 14.–13. Jh. Hier rechtfertigt vor den eigentlichen Bestimmungen immer eine historischen Einleitung das Suzeränitätsverhältnis; vgl. Jos 24,10–13; vgl. Braulik (2012) 168; Hallo (2008) 26.

120 Dtn 13,2–6: Propheten; 7–12: Familie; 13–19: Stadt; 13,3.7.14: »andere Götter«;

SBB 79 / p. 225 / 4.1.2021

Bundesbruch und fordert für die Abtrünnigen nach einem sorgfältig durchgeführten Gerichtsverfahren die Todesstrafe[121]. Beide Passagen sind aber keine echten Gesetze, sondern eine die Form kasuistischer Rechtssätze nachahmende Paränese[122].

In mehreren Gesetzesparänesen wird Israel die Alternative von Segen oder Fluch und damit die Möglichkeit, das Heil zu verspielen, vor Augen gestellt, abhängig von der Beachtung der dtn Gesetze. Dahinter steht die Vorstellung vom Tun-Ergehen-Zusammenhang, hinter dem Gott selbst als Garant steht[123]. Dem Sprechakt Segen bzw. Fluch wurde in Israel wie im Alten Orient eine große Kraft zugeschrieben[124]. Als Abschluss der fiktiven Moserede finden sich in Dtn 28 ausführliche Segenszusagen und Fluchformeln, die Konsequenzen für das Halten oder Missachten der Gebote Gottes nennen[125]. Breit ausgestaltet ist die Ankündigung der Einnahme des Landes durch Feinde, die für Israel gravierende Folgen hat, unter anderem Hungersnot, diverse Krankheiten, mit explizitem Bezug auf Ägypten, sowie Vertreibung, Wegführung in Gefangenschaft oder Vernichtung, die explizit auf Gott selbst zurückgeführt wird, wobei eine äußerst zugespitzte Formulierung sogar von Gottes Freude am Vernichten spricht[126]. Am Ende der Strafansagen heißt es, dass die Israeliten als Sklaven nach Ägypten zurück müssen, was eine Rücknahme der Heilsgeschichte Israels bedeutet, da damit gleichsam das Gründungs-

vgl. VTE § 12/10: Vertrag Asarhaddons mit medischen Fürsten; vgl. 5,7: erstes Dekaloggebot; vgl. Steymans (2013) 269f; Otto (2007a) 119.129–132; Crüsemann (2006) 352–355; Finsterbusch (2012) 157.

121 Dtn 17,4–7; vgl. Dietrich/Link (2004) 96–98.

122 Vgl. Veijola (2004) 284; Zenger (2006) 46f. Finsterbusch (2012) 157

123 Vgl. Dtn 7,12–16; 8,19f; 11,22–28; 28; vgl. Rose (2010) 463–465; Steymans (2013) 235–239.

124 Fluch gilt im Alten Orient als Machtsphäre einer schädlichen Energie, der die Verfluchten nicht entkommen können; vgl. Rose (2010) 428f; Finsterbusch (2012) 94–97; Steymans (2013) 261.

125 Segenszusagen: Dtn 28,1–14; Fluchansagen: Dtn 28,15–68; vgl. Steymans (2013) 235–239.

126 Militärische Niederlage, Vertreibung, Deportation: 28,25–26.30–34.36–57.63–68. Krankheiten: 28,21–22.27–29.59–62; vgl. 28,27: »Geschwür Ägyptens«; 28,60: »alle Seuchen Ägyptens«; vgl. 28,63: Freude Gottes am Vernichten; vgl. Utzschneider /Oswald (2013) 194; Römer (2010) 169.

SBB 79 / p. 226 / 4.1.2021

ereignis Israels wieder rückgängig gemacht wird[127]. Die direkten Entsprechungen zwischen den Segensformeln, die die Vernichtung der Feinde, und den Fluchandrohungen, die die Vernichtung Israels bei Gebotsübertretung ankündigen, zeigen, dass es darum geht, das Bewusstsein dafür zu schärfen, welche gravierenden Konsequenzen die Missachtung der göttlichen Gebote hat[128].

Aufschlussreich ist, dass am Ende altorientalischer Dokumente häufig zur Bekräftigung umfangreiche, mit göttlichem Wirken begründete Segens- und Fluchformeln stehen, v. a. in Staatsverträgen oder in Gesetzessammlungen, wie z. B. dem Codex Hammurabi[129]. Das Gewicht liegt dabei immer auf den Fluchformeln mit drastischen Strafandrohungen, die durch ihre abschreckenden Wirkung einer Verletzung der darin enthaltenen Verpflichtungen vorbeugen wollen. Die in Dtn 28 genannten Sanktionen, u. a. Unfruchtbarkeit, Niederlagen im Krieg, Gefangenschaft und Deportation, sind gebräuchliche Topoi in hethitischen wie in assyrischen Vasallenverträgen des 1. Jt. v. Chr., die im Schlussteil die Götter des Vasallen als Zeugen anrufen und einen ausführlichen und detaillierten Fluchkatalog für den Fall des Ungehorsams anführen[130]. Besonders bei den Assyrern, die von ihren Vasallen absolute Loyalität forderten, finden sich für jede Form des Abfalls drastische Sanktionen, da der Bruch von Vasalleneiden als religiöses Vergehen gegen den assyrischen Nationalgott Aššur, der als eigentlicher Vertragpartner galt, angesehen wurde[131].

---

127 Dtn 28,68. Verstärkt wird die Unheilsperpektive noch dadurch, dass die Ägypter die Israeliten nicht einmal mehr als Sklaven haben wollen; vgl. Rose (2010) 466f Finsterbusch (2012) 165.

128 Vgl. Dtn 28,7 // 28,25. Die beiden Abschnitte (Dtn 28,1–14; 28,15–68) sind parallel gestaltet: jeweils sechs Segens- (V. 3–6) bzw. Fluchansagen (V. 16–19) mit anschließender Erläuterung; gerahmt werden sie durch ein gesetzesparänetisches Schema mit Segenszusagen (28,1f; 28,13f) und Fluchandrohungen (28,15; 28,45f); vgl. Finsterbusch (2012) 163f; Berman (2013) 17.

129 Der Codex Hammurabi, die älteste Gesetzessammlung Mesopotamiens aus dem 18. Jh., führt den Gesetzeskorpus auf die Gottheit zurück. Vgl. den Friedensvertrag zwischen Pharao Ramses II. und dem Hethiterkönig Hattusili III. (1270) nach der Schlacht bei Kadesch (1285): TUAT I/2 §22–25; vgl. Edel (1983) 142f.151f; vgl. Braulik (2012) 166; Finsterbusch (2012) 166.

130 Dies ist auch ikonographisch belegt; vgl. Steymans (2013) 238f; Zimmermann (2013) 71f.

131 Der assyrische Großkönig galt als Vertreter des Nationalgottes; gebräuchliche

Die Fluchformeln in Dtn 28,20–44, dem Kernstück des Segen- und Fluchkapitels, haben enge Parallelen zu der breit ausgeführten Ankündigung von militärischen Niederlagen und Vernichtung im Fluchkapitel des o. g. Loyalitätseids des assyrischen Königs Asarhaddon, der auch vom judäischen König Manasse geschworen wurde. Dies legt nahe, dass die dtn Verfasser und Redaktoren dessen Fluchsequenz sowie zentrale Aspekte der assyrischen Vertragstheologie rezipierten und JHWH-orientiert umformulierten, was zugleich bedingte, politische Gewaltmotive der Assyrer auf JHWH zu übertragen[132]. Die Rahmung des Fluchteils zeigt, dass es sich um *bedingte* Strafandrohungen handelt. Während die Einleitung konditional formuliert ist, ist die abschließende Gesetzesparänese in der Vergangenheitsform und kausal formuliert; sie ist eine nachträgliche Deutung der eigenen bitteren Erfahrungen als von Gott aufgrund des Ungehorsam Israels bewirktes Eintreffen der Fluchansagen[133]. Die vorangehenden Segensformeln stellen aber die erneute Zuwendung Gottes in Aussicht[134].

Sowohl in der Einleitung ins dtn Gesetz als auch in Dtn 30 werden die Israeliten in einer eindringlichen Paränese vor die Wahl zwischen »Segen und Fluch« gestellt, die durch »Leben und Glück« einerseits und »Tod und Unglück« andererseits präzisiert werden. Es gibt also nur die Alternative zwischen dem gnädigen Segen und dem strafenden Zorn Gottes, die »Leben« oder »Tod« bedingen. Dabei signalisiert das »heute« die Aufforderung, eine letzte Chance wahrzunehmen[135]. Entsprechend

Strafen waren Blendung (vgl. 2 Kön 25,7), Folter, Verstümmelungen, oft mit Todesfolge, oder Tötung; vgl. Gaß (2013) 116.137–152; vgl. Steymans (2013) 238–270; Zimmermann (2013) 71f.

132 Dtn 28,20–44 ist eine direkte Übernahme aus VTE § 56; 38A–42, 63–65; vgl. TUAT I/2, §§ 37–106: Borger (1983) 169–176; Drohungen sind u. a. Vernichtung/Tod, Verlust des Besitzes an Feinde, Hungersnot, Niederlage im Krieg, Vertreibung. Zu Manasse vgl. 2Kön 21,10–16; vgl. Steymans (2013) 269f; Otto (1999b) 45–50; ders. (2007a) 119.130; Finsterbusch (2012)153–157.

133 Dtn 28,45f (hebräisches Perfekt); vgl. Finsterbusch (2012) 164; Rose (2010) 465.

134 Dtn 28,1–14, vgl. Dietrich/Link (2004) 56.

135 Dtn 30,15–20, vgl. 11,26–28; vgl. Rose (2010) 470f Jeremias (2017) 203.

SBB 79 / p. 228 / 4.1.2021

betont Dtn 30 die Umkehr der Israeliten zu JHWH, die sich im Halten der Gebote zeigt, als Vorbedingung für eine Rückkehr ins Land[136].

In Dtn 29 wird im Kontext des Bundesschlusses in Moab, nach einem kurzen Rückblick auf die in der exklusiven Bundesbeziehung zu Israel begründeten Heilstaten Gottes in Exodus, Wüstenwanderung und Landnahme im Ostjordanland, als Konsequenz des Bundesbruchs die Vernichtung angedroht; zunächst als individuelle Vergeltung, danach die Verwüstung des Landes und die Exilierung Israels als Konsequenz des kollektiven Vergehens. Zugleich wird aber die generationenübergreifende Dimension des Bundesschlusses und die bleibende Gültigkeit der Tora herausgestellt[137]. Auch im Kontext der Einsetzung Josuas unmittelbar vor dem Tod Moses wird Gottes Zorn als Konsequenz des Bundesbruchs angekündigt, der bewirke, dass Gott die Israeliten verlassen und sein Angesicht verbergen werde, so dass »Unglück und Not« sie treffen werden[138]. Ähnlich schildert das »Lied des Mose« (Dtn 32), eine theologische Unterweisung in metaphorischer Sprache, den Bundesbruch Israels und das auf Israels Ungehorsam zurückzuführende Unheil in Form von Krankheiten und Niederlagen, kündigt aber schließlich Gottes Eingreifen zugunsten Israels an, was nun seine in drastischen Bildern ausgemalte »Rache und Vergeltung« gegenüber den Feinden Israels impliziert[139].

---

136 Dtn 30,1–10. Das Motiv der Umkehr im Exil findet sich sonst nur noch in Dtn 4,29–31; vgl. Finsterbusch (2012) 176f; Rose (2010) 470; s. u. Kap. 4.2.3.

137 Dtn 29,13–14; 29,18; vgl. 29,1f.25: Exodus; 29,4f: Wüstenwanderung; 29,6f.: Ostjordanland; Dtn 29,18–20: individuelle Vergeltung; 29,21–27: Kollektivstrafe, mit Bezug auf die bestraften Städte am Toten Meer (Gen 19); vgl. Rose (2010) 468; Finsterbusch (2012) 176.

138 Dtn 31,17f; vgl. 31,16–21.26–29; vgl. Rose (2010) 473; Finsterbusch (2012) 186.

139 Dtn 32,4–18: Ungehorsam; 32,19–25: Strafen Gottes (Zorn Gottes, Krankheiten, Niederlage); 32,26f.36: Rettung Israels; vgl. 32,35.40–42: Vernichtung der Feinde; vgl. Rose (2010) 475–477; Finsterbusch (2012) 186.188.

4.3 Literarische und theologische Analyse der »Landnahme« bzw. Landgabe im Josuabuch

Das Josuabuch bringt den heilsgeschichtlichen Faden der Exoduserzählung zum Abschluss, da der dort begonnene Befeiungsprozess erst mit der Einnahme des Landes, in dem die Befreiten in Freiheit leben können, zum Ziel kommt; daher wird mehrfach auf den Exodus zurückgeblickt[140]. Es führt zudem den Erzählfaden des Dtn fort, das mit der Einsetzung Josuas mit dem programmatischen Namen »JHWH ist Hilfe« als Nachfolger Moses und seiner Beauftragung durch Gott, Israel in das verheißene Land hineinzuführen, endet[141]. Es greift die Verheißung der Landnahme aus dem Dtn, dass JHWH für sein Volk kämpfen und die vorisraelitischen Bewohner des Landes vertreiben werde, auf und führt die dort angeordnete Vernichtung der ortsansässigen Bevölkerung aus. Wie Mose im Dtn mit der Verpflichtung auf das Gesetz die Lebensbedingungen Israels festlegte, schafft Josua mit der Einnahme und Verteilung des Landes die Grundlage für das weitere Leben des Volkes[142]. Im Josuabuch kommt der mit der Verheißung Gottes an Abraham beginnende Erzählbogen zum Abschluss[143]; zugleich beginnt ein neuer Spannungsbogen, der sich über die Vorderen Propheten erstreckt, da Israel in das Land Kanaan kommt, in der weiter erzählten Geschichte dort lebt und am Ende der Königsbücher wieder daraus vertrieben wird.

Der erste Teil des Buchs (Kap 1–12) handelt vom Einzug der Israeliten und der Eroberung des Westjordanlands, der zweite Teil (Kap 13–22) von der Verteilung des Landes auf die einzelnen Stämme, den Abschluss bilden die Abschiedsreden Josuas (23f). Hier werden nur die für das Thema »Gott und Gewalt« relevanten Textpassagen aus Jos 1–12 und

---

140 Es greift die Zusage der Vertreibung der Bewohner des Landes auf; vgl. Ex 23,30; 34,11; Jos 24,18; vgl. Jos 2,10; 5,4–6; 24,5f; vgl. Knauf (2008) 14; Albertz (2012) 14; Hentschel (2012) 261.

141 Jos 1,1 vgl. Dtn 34,9; 31,23; vgl. Jos 1,6; 21,45. Josua (יהושע) ist in Gen – 2Kön die erste Person, die einen mit dem theophoren Element JHWH gebildeten 9Namen trägt; vgl. Knauf (2008) 16.40.

142 Vgl. Dtn 20,4; Jos 10,14.42; 23,3: kämpfen; Dtn 7,20; Jos 24,12: vertreiben; vgl. Zehnder (2013) 280; Cuffari (2006) 2 (WiBiLex; 10. 11. 16).

143 Vgl. Gen 12,1–3; 15,18–20; 17,8; vgl. Knauf (2008) 14.

SBB 79 / p. 230 / 4.1.2021

die »Abschiedsreden« Josuas betrachtet[144]. Dabei dient der masoretische Text als Grundlage[145].

4.3.1 Programmatischer Auftakt: Jordanüberquerung und Eroberung Jerichos (Jos 1 – 6)

Da die Einleitung ins Josuabuch (Jos 1) zugleich die Einleitung zum gesamten Kanonteil »Propheten« ist, kommt ihr eine besondere Bedeutung zu[146]. In der programmatischen Rede JHWHs erhält Josua den Auftrag, das Land westlich des Jordans einzunehmen. Sie eröffnet durch die das Josuabuch prägende Wendung, dass JHWH den Israeliten das Land gegeben habe, eine neue Ära, die Inbesitznahme des Landes, die auch durch den Wechsel von Mose zu Josua deutlich wird und die als Einlösung der Landverheißungen Gottes an die Erzväter sowie an Mose herausgestellt wird. Die Beistandszusage »sei mutig und stark«, die im Josuabuch als Leitmotiv fungiert, verweist auf das Buch Dtn zurück[147]. Die göttliche Beauftragung legitimiert den Landbesitz; die Vorbewohner haben die Wahl zwischen Unterwerfung oder Vernichtung. Die Darstellung, dass Israel von außen ins Land gekommen ist, hebt hervor, dass es den Besitz des Landes der besonderen Zuwendung Gottes verdankt; das Land ist Eigentum JHWHs, der es den Israeliten zum Lehen gibt. Damit wird schon der spätere Landverlust angedeutet[148]. Da Gott der eigentliche Ak-

144 Jos 1: Auftrag zur Landnahme; 2: Kundschafter in Jericho; 3: Durchzug durch den Jordan; 6: Einnahme Jerichos; 7f: Eroberung Ais; 9: List der Gibeoniter; 10: Sieg über fünf Amoriterkönige; 11: Sieg über die Könige im Norden; 12: Aufzählung eingenommer Gebiete; 23f: Abschiedsreden Josuas; vgl. Zenger (2005) 370; Jericke (2008) 20; Hentschel (2012) 258f; Knauf (2010) 495.

145 Die LXX-Fassung des Codex Vaticanus ist ca. 4–5 % kürzer, an einigen Stellen jedoch länger; vgl. Cuffari (2006) 4 (WiBiLex, 11. 11. 16).

146 Jos 1 wurde mehrfach redaktionell überarbeitet. Jos 1,7f wird in Mal 3,22–24 aufgegriffen; vgl. Ballhorn (2011) 139 Knauf (2008) 40.

147 Gottesrede: Jos 1,1–9; Landgabe: 1,2–4; 2,9.24; 18,3; 21,43; 23,13.15.16; Landverheißung: Jos 1,3; vgl. Gen 12,1; 15,7: Abraham; 26,3: Isaak; 28,13–15: Jakob; Ex 3,12: Mose, vgl. Jos 1,6.7.9.18: Beistandszusage. JHWH-Rede Jos 1,1–9 und Moserede Dtn 31,1–8 bilden einen literarischen Zusammenhang; vgl. Knauf (2008) 25f.40–44; Zenger (2005) 374. 411; Zehnder (2013) 280.

148 Das hebräische Nomen נחלה bezeichnet das »Lehen«, das Besitz des Lehens-

teur des Geschehens ist und es eher um seine Zueignung des Landes an die Israeliten als um dessen Eroberung geht, ist statt von »Landnahme« zutreffender von »Landgabe« zu reden[149]. Die ausführliche Paränese, die den Kriegserfolg an die Beachtung der göttlichen Gebote bindet, zeigt, dass der Besitz des verheißenen Landes von der absoluten Gesetzesobservanz abhängt[150].

Die Zusage Gottes, er habe den Israeliten jeden Ort, auf den sie ihren Fuß setzen, gegeben, illustriert das Zusammenwirken von JHWH, der das Land gewährt, und der eigenen Aktivität Israels[151]. Die umfassende Gebietsangabe vom Libanon zur Wüste und vom Eufrat zum Mittelmeer stellt Israel als kulturelle und politische Macht in den Kontext der umliegenden Großmächte hinein und ist symbolisch zu verstehen. Da die Wüste der Ort des Todes ist, der Libanon für Qualität und Heil steht und mit dem Eufrat der Lebensraum des Exils in den Blick kommt, klingt in der Gebietsangabe schon die Alternative von Tod oder Leben an, die sich am Handeln im Land entscheidet[152]. Der weitere Verlauf des Josuabuchs zeigt, dass nicht dieses ganze Gebiet eingenommen wird; vielmehr nennt das abschließende Summarium, das die vollständige Erfüllung der Landverheißung betont, ein weit kleineres Gebiet[153]. Dass die Auftaktrede Josuas mehrmals in enger Verbindung mit der Landgabe angibt, dass Gott den Israeliten »Ruhe schafft«, stellt gleich zu Beginn heraus, dass das Hauptthema nicht die kriegerische Eroberung des Landes und die Vernichtung seiner Bewohner ist, sondern die Gabe des Landes als

---

gebers, Gottes, bleibt. Vgl. die Wendung »solange du lebst«: Jos 1,5; vgl. Knauf (2010) 486; Hentschel (2012) 264f.

149 Nur zweimal wird Josua genannt: Jos 11,16.23. Der Gottesname יהוה begegnet 224 Mal; »Josua« (יהושע 168 Mal), »Israel« (ישראל 160 Mal); vgl. Knauf (2008) 23; Ballhorn (2011) 138f.

150 Jos 1,7f; vgl. Dtn 30,15–20; vgl. Ballhorn (2011) 151.154f; Schmitt (2011) 80; Knauf (2008) 43.

151 Jos 1,3; vgl. Ballhorn (2011) 151.

152 Jos 1,3f. Der Libanon steht im AT für Schöpfung und Heilsein (Ez 31; Ps 104,16; Sach 10,10). Die Geschichte Israels spielt sich innerhalb dieses Rahmens ab; vgl. Ballhorn (2011) 153–157.

153 Jos 23,4: Land vom Jordan bis zum Mittelmeer; vgl. 21,43–45. Die Spannung bestätigt den symbolischen Charakter des geographischen Raums; vgl. Noort (1998) 23; Ballhorn (2011) 324.

SBB 79 / p. 232 / 4.1.2021

Ort der »Ruhe« vor Bedrängnis durch Feinde und Basis der ungestörten Gemeinschaft mit Gott[154].

Unmittelbar nach dem Auftrag Gottes zur Landnahme an Josua wird erzählt, dass dieser vor der Jordanüberquerung eigenmächtig zwei Kundschafter nach Jericho aussendet[155]. Im Zentrum der Kundschaftererzählung steht deren Begegnung mit der Kanaanäerin Rachab in Jericho, die wichtige theologische Akzente setzt[156]. Die Kundschafter werden von Rachab, die als Dirne und Kanaanäerin genau das verkörpert, was im Buch Dtn als Inbegriff für die Gefahr der Verführung zum Abfall von JHWH steht, vor den Boten des Königs, d. h. aus Lebensgefahr gerettet. Während die Kundschafter und der König von Jericho namenlos bleiben, wird Rachab durch ihre namentliche Nennung hervorgehoben. Bedeutsam ist, dass sie die Ausschließlichkeit und Universalität JHWHs und die bevorstehende Landnahme als sein Werk bekennt und – gegen den Augenschein – mit Bezug auf Gottes Machterweise am Schilfmeer den Schrecken der Bewohner des Landes vor Israel proklamiert[157]. Das Glaubensekenntnis Rachabs, die durch ihr entschlossenes Handeln die Eroberung Kanaans erst ermöglicht, richten die Kundschafter später Josua als Ergebnis ihrer Mission aus[158]. Da ihr Vertrag mit Rachab, sie und ihre Sippe im Gegenzug für ihre Rettung nach der Einnahme Jerichos zu verschonen, im Widerspruch zur Forderung der Vernichtungsweihe im Dtn steht, liegt nahe, dass die Perikope theologisch begründet, warum die kanaanitische Sippe Rachab trotz des göttlichen Gebots inmitten der Israeliten wohnen bleiben konnte und zugleich den Zusammenhang zwischen dem

---

154 Vgl. Jos 1,10–15; vgl. 1,13; 1,15: יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מֵנִיחַ לָכֶם. Jos 11 schließt mit der Schlüsselaussage, dass das Land als »Erbbesitz« (*nachala*) an Israel verteilt wird (Jos 11,23); vgl. Zenger (2005) 372.

155 Jos 1,1–6; 2,1. Dies erscheint als mangelndes Vertrauen Josuas; vgl. Ballhorn (2016) 70.

156 Jos 2,9–14. Die Erzählung ist konzentrisch aufgebaut; vgl. Bieberstein (1995) 359.

157 Jos 2,2–7. Rachab hat hier Vorbildfunktion. Das Zittern der Landbewohner findet nur in ihrer Glaubensperspektive statt: 2,9; vgl. Ex 15,15f. Hier begegnet zum ersten Mal im Josuabuch das Motiv der Vernichtungsweihe: 2,10: חרם (hi.); vgl. Ballhorn (2016) 70f; Knauf (2010) 488.496.

158 Jos 2,11b; vgl. 2,24; vgl. Ballhorn (2016) 71f; Zenger (2005) 376.

SBB 79 / p. 233 / 4.1.2021

Bekenntnis zu JHWH und dem Überleben illustriert[159]. Die Episode führt als Prolog der »Landnahme« vor Augen, dass die Israeliten diese nicht durch eigene Leistung erreichen[160].

Als Startpunkt der »Landnahme« von zentraler Bedeutung ist die ausführlich dargestellte Überquerung des Jordan, die mehrfach redaktionell bearbeitet wurde, wie die vielen Brüche, Spannungen und Doppelungen zeigen[161]. Die deutlichen literarischen Entsprechungen der Jordanüberquerung zum Durchzug durchs Schilfmeer parallelisieren den Einzug in Kanaan mit dem Auszug aus Ägypten[162]. Dies zeigt, dass das Josuabuch keine historischen Vorgänge schildert, sondern wie die Exoduserzählung als »Gründungsmythos Israels« zu verstehen ist, der vor Augen stellt, dass das Land eine Gabe des Gottes Israels ist, der die Befreiung bewirkte. Das Meerwunder und das Jordanwunder stellen als die beiden Seiten des Rettungshandelns Gottes zeichenhaft den Übergang in eine andere, von Gott gewirkte Existenzform Israels dar, beim Exodus von der Sklavenexistenz in Ägypten in die Freiheit und die Zugehörigkeit zu JHWH, beim Jordan aus der Heimatlosigkeit der Wüste in Landbesitz und Beheimatung, verbunden mit dem Gegensatz zwischen den einheimischen Völkern und den Israeliten[163]. Durch die spätere Gestaltung der Jordandurchquerung als liturgische Prozession mit der Lade als Symbol der Gottespräsenz an der Spitze, analog zur Einnahme Jerichos, wird »die Landnahme Israels zu einem feierlichen und machtvollen *Einzug JHWHs selbst* in das Land transformiert«[164]. Dies stellt heraus, dass Gott seit Be-

159 Jos 2,12–21; vgl. Jos 6,25; vgl. Dtn 7,2; 20,16–18.; vgl. Knauf (2010) 496; Ballhorn (2011) 168f.

160 Bedeutsam ist, dass Josua eigenmächtig durch die Aussendung der Kundschafter die Landnahme vom Erfolg ihrer Mission abhängig gemacht hat; vgl. Ballhorn (2016) 71f; ders. (2011) 168.

161 Jos 3,1 steht in Spannung zu 3,2; einmal staut sich der Jordan (3,16), einmal trocknet er aus; das Volk zieht mehrfach hindurch etc. Bereits die eröffnende JHWH-Rede nennt den Jordanübergang als Startpunkt der Landgabe: Jos 1,2f; vgl. Knauf (2008) 54.

162 Jos 3,14–17 / 14,21–22; Jos 3,13.16 / Ex 15,8; 14,22; Jos 4,16–18 / Ex 14,26f; vgl. 4,23. Der Endtext von Jos 3f setzt somit die P-Version des Meerwunders voraus. Zur Parallelisierung von Schilfmeer und Jordan vgl. auch Ps 114,3.5; vgl. Knauf (2008) 53–58; Ballhorn (2011) 173.181.

163 Vgl. Ballhorn (2011) 58.171–173.477; Zenger (2005) 377; Knauf (2008) 42.

164 Hentschel (2012) 266; vgl. Jos 6,3f. Vor der Jordanüberquerung soll das Volk sich

SBB 79 / p. 234 / 4.1.2021

ginn des Wegs in das Land der den Erzvätern gegebenen Verheißung in der Mitte des Volkes ist und dieser Weg der Befreiung hier im Land jenseits des Jordans an sein Ziel kommt. Das Land ist so Symbol der Gottesnähe und der eingelösten Verheißungen[165]. Die mythischen Aspekte der Erzählung, die Transzendenzverweise auf die bisherige Geschichte Israels mit seinem Gott sind, signalisieren die Außerordentlichkeit des Ereignisses als eine Art Ur-Geschehen und verweisen die Geschichte Israels im Land auf eine durch Gott begründete und das Leben normierende Gründungs- oder Urzeit zurück[166].

Die heilsgeschichtliche Bedeutung des Einzugs ins Land mit dem Ziel der JHWH-Erkenntnis aller Völker wird auch durch die Vergegenwärtigung im Steinritual in Gilgal anhand der Kinderfrage herausgestellt[167]. Indem als erste gemeinschaftliche Handlung Israels im neuen Land die Durchführung der Beschneidung und die Feier des Pessach, d. h. der Vollzug der Tora geschildert wird, wird die zentrale Bedeutung der Toragebote betont[168].

Als »Prolog« vor der Einnahme Jerichos wird die Erscheinung des »Heerführers des Herrn« mit gezücktem Schwert geschildert, die aufgrund der Entsprechungen zur Gotteserscheinung im brennenden Dornbusch Josua mit Mose parallelisiert[169]. In der Frühzeit war das »JHWH-Heer« der im Namen JHWHs ausziehende Heerbann. Im Tempelkult wurde JHWH als JHWH Zebaoth: »JHWH der Heerscharen« verehrt; unter assyrischem Einfluss wurde das »Himmelsheer« des obersten Got-

---

»heiligen« wie bei der Gottesbegegung am Sinai: Jos 3,5; vgl. Ex 19,10f; vgl. Knauf (2008) 56; Jacob (1997) 423.

165 Der Durchzug wird zu einem Teil der Gründungsgeschichte Gesamt-Israels und vergegenwärtigt die normative Gotteserfahrung des Exodus; vgl. Ballhorn (2011) 171.182f; Zenger (2005) 377f.

166 Vgl. Ballhorn (2011) 61–64.

167 Jos 4,15–24; vgl. 4,22–24. Dadurch wird das Land Israel »Teil der jüdischen Identität auch in der Diaspora«: Knauf (2011) 61; vgl. ders. (2008) 58–60; ders. (2010) 490–492; vgl. Jacob (1997) 423;.

168 Jos 5,1–9: Beschneidung; 5,10–12: Pessach; vgl. Ballhorn (2011) 193–195.

169 Theophanie: Ex 3,2 / Jos 5,13; Gespräch Gottesbote – Mose / Josua; heiliger Boden – Ausziehen der Schuhe: Ex 3,5 / Jos 5,15; vgl. Ballhorn (2011) 477f; Knauf (2008) 67; Hentschel (2012) 267.

tes mit den Gestirnen verbunden[170]. Die Szene, in deren Hintergrund die in der altorientalischen Ikonographie breit belegte Bildkonstellation »Gott mit der Keule bzw. dem Schwert in der zum Kampf erhobenen Hand«[171], steht, weist auf die zentrale Rolle JHWHs bei der Einnahme Jerichos voraus[172].

Die literarisch vielschichtige Darstellung der Einnahme der mächtigen Stadt Jericho (Jos 6), die meist nur »die Stadt« genannt wird, spiegelt unterschiedliche Entstehungskontexte und hat paradigmatische Bedeutung als Inbegriff der Landnahme[173]. Die älteren Versionen zeichnen die Eroberung Jerichos mit der Motivik altorientalischer Kriegserzählungen in militärischen Kategorien und stellen sie als erste Tat Josuas heraus, die ihn als Nachfolger Moses legitimiert. Auch die Kundschaftererzählung legt eine kriegerische Einnahme nahe[174].

Dagegen stellen spätere Redaktionen die Eroberung der Stadt als das alleinige Werk JHWHs heraus, der zu Beginn der Erzählung den Befehl zur Aktion und genaue Anweisungen zur Durchführung gibt und mit der sog. Übereignungsformel den Erfolg voraussagt, so dass das Unternehmen von Anfang an auf das Wunder des Einstürzens der mächtigen Stadtmauern zuläuft[175]. Dies wird besonders ausgestaltet, da Stadtmauern den wichtigsten Schutz einer Stadt bildeten und zugleich das Realsymbol einer Stadt waren. Die Erzählung ist eine Gegengeschichte

---

170 Die Vorstellung, dass himmlische Mächte in irdische Kämpfe eingreifen, ist in Kanaan seit dem 2. Jt. und auch im JHWH-Kult belegt; vgl. Knauf (2008) 67.

171 Zenger (2005) 380. Eine entsprechende Bildkonstellation gibt es auch vom Pharao.

172 Das Gotteswort an Josua zur Eroberung Jerichos (Jos 6,2–5) erscheint so als Fortsetzung der Theophanie; vgl. Dtn 31,8; vgl. Ballhorn (2011) 194; Knauf (2010) 493.

173 Der Weg vom Jordan ins verheißene Land führt über Jericho. Ergänzungen erfolgten v. a. durch dtr. und weitere nachexilische Redaktionen; die Zuschreibung der Verse ist aber in der Forschung umstritten; vgl. Noort (1998) 164–173; Ballhorn (2011) 194f; Zenger (2005) 381.

174 Vgl. Jos 24,11: Kampf der Bewohner. Die Grundschicht ist ins ausgehende 7. Jh. zu datieren; sie umfasst nach Knauf (2008, 70) Jos 6,1.2b-3a.6b-d.7a-c.10b-f.12a.15b.16cd.20a.e-g.27a; vgl. ders. (2010) 4; Bieberstein (1995) 296–298; Michel (2014) 43.

175 Jos 6,2: Übereignungsformel. Bann: dtr. Ergänzung; vgl. Zenger (2005) 381; Knauf (2010) 495.

SBB 79 / p. 236 / 4.1.2021

zu den Kundschaftergeschichten in den Büchern Numeri und Dtn, in denen die mächtigen und befestigten kanaanitischen Städte die Israeliten vom Einzug ins Land abschreckten[176]. Für die atl Erzähler stand außer Frage, dass Gott durch Erdbeben, wie sie in dieser Region häufig vorkamen, Mauern einstürzen lassen konnte[177]. Dass die Israeliten zum Mauerfall selbst nichts beitragen, sondern ihr Kriegsgeschrei nur als Signal für JHWH dient, tätig zu werden, erinnert an ihre passive Rolle beim Meerwunder. Die Erzählung stellt paradigmatisch die Eroberung des Landes als das Werk Gottes, nicht Israels, heraus[178].

In einer nachexilischen Überarbeitung wird das aufmarschierende Heer, das die feindliche Stadt umstellt, zu einer siebentägigen Kultprozession ausgestaltet. Entscheidend sind nicht die Krieger, sondern die Priester, die mit Hörnern und Lade als dem Symbol der Gegenwart Gottes an der Spitze des Volkes die Stadt umkreisen. Das Blasen der sieben im Tempelkult verwendeten Schofarhörner, das als Signal für JHWH dient, die Stadtmauern einstürzen zu lassen, steht im Widerspruch zum vorangehenden Schweigegebot; dies zeigt, dass dieses Element, das einen Bezug zur Jordandurchquerung herstellt, sekundär eingefügt wurde. Das sieben-Tage-Schema, das auf die Schöpfungsordnung und die Ordnungen im Kult verweist, stellt die theologische Bedeutung der Eroberung zu Beginn der Landnahme vor Augen[179]. Die Gestaltung als feierliche liturgische Prozession mit der Lade transformiert das Geschehen, analog zur Jordandurchquerung, zum Einzug JHWHs ins Land und vermittelt die Botschaft, dass der Weg in das Land des Lebens gelingt, solange JHWH mit Josua ist[180].

---

176 Vgl. Dtn 1,27f; Num 13,28.31–33; vgl. Zenger (2005) 381.

177 Vgl. Ri 5,4/Ps 68,9; 2Sam 22,8/Ps 18,8; Jes 13,13; 29,6 etc. Jericho liegt im Syro-afrikanischen Grabenbruch mit häufigen Erdbeben.; vgl. Knauf (2010) 495; ders. (2008) 70.

178 Vgl. Ex 14,14; vgl. Jos 6,10; 6.20f; vgl. 10,1–15; vgl. Ballhorn (2011) 194; Knauf (2008) 70.72; ders. (2010) 495; Hentschel (2012) 265

179 Jos 6,3–5; 6,11–16.20; vgl. 6,10; vgl. Gen 1; vgl. die Kultordnung Ex 25–30; 35–40. Wegen der Einnahme Jerichos am Sabbat gehören diese Elemente zu einer nach-priesterlichen Redaktion; vgl. Knauf (2008) 70f; Hentschel (2012) 266; Zenger (2005) 382.

180 Jos 6,4–14; 6,24; vgl. Jordandurchzug: 3,5.15–17; vgl. Hentschel (2012) 266; Ballhorn (2011) 194.

SBB 79 / p. 237 / 4.1.2021

Zu einer Kriegsgeschichte wird die Erzählung erst nach der triumphalen Einnahme Jerichos durch den Einschub, dass Israel im Auftrag Gottes die Vernichtungsweihe an den Bewohnern der Stadt vollzieht, analog zum Kriegsgesetz Dtn 20[181]. In Spannung dazu wird, mit Bezug auf die Kundschaftererzählung in Jos 2, die Verschonung Rachabs und ihrer Familie erzählt, und zwar in zwei Versionen: entweder wird nur die Kernfamilie Rahabs verschont und lebt inmitten Israels, oder Rahabs ganze »Sippe«, die außerhalb des »Lagers Israels« bleibt[182]. Der abschließende Fluch gegen Jericho spiegelt die Verhältnisse zur späten Königszeit, als die Stadt verlassen und versumpft war und bewahrt eine konkrete historische Erinnerung[183].

4.3.2 Verbindung von JHWH-Gehorsam und Kriegserfolg: Eroberung Ais (Jos 7 – 8)

Die Erzählung Jos 7 enthält eine theologische Auseinandersetzung mit dem Anspruch des Banngebots, die dessen Radikalität illustriert. Sie verdeutlicht, dass ein Israelit, der sich einige der Vernichtungsweihe vorbehaltene Gegenstände aneignet, mitsamt seinen Familienmitgliedern dem Untergang geweiht ist. Die ausführliche Erklärung legt nahe, dass das *cheræm*-Konzept den Lesern zur Entstehungszeit der Erzählung unbekannt war[184]. Das Vergehen Achans, das den Zorn Gottes und als Konsequenz eine militärische Niederlage hervorruft, auch wenn es nur geringe Verluste gibt, setzt die Reihe der Erzählungen von Israels Versagen von

181 Jos 6,21; 6,17–19.21; vgl. Jos 10; Dtn 20,16–18. Der Bann und die ausführliche Anordnung Josuas wurden durch eine dtr. Redaktion eingetragen; vgl. Knauf (2008) 70f; Zenger (2006) 381.

182 Jos 6,17.25: Kernfamilie Rahabs; 6,23: Sippe; vgl. 2,12–21. Die Sippe umfasste i. d. R. die Bevölkerung eines ganzen Dorfes oder Stadtviertels; vgl. Knauf (2008) 74f; Zenger (2005) 382.

183 Jos 6,26. Basis ist eine Annalennotiz, dass der von Achab mit dem Wiederaufbau beauftragte Baumeister Chiel während des Baus zwei seiner Söhne verlor; vgl. Knauf (2008) 17f.73.

184 Jos 7, 1.10–26. Der *cheræm* wird dreifach entfaltet: Akt der Vernichtungsweihe (7,1a), Banngut (7,1.15), dem Untergang geweihte Personen (7,12.13); vgl. Knauf (2008) 28.80; ders. (2010) 495.

SBB 79 / p. 238 / 4.1.2021

Beginn an fort. Sie schärft den Ernst der Loyalitätsverpflichtung gegenüber dem Bundesgott ein, indem sie in Form einer JHWH-Rede die Missachtung des Banngebots als Übertretung seines Bundes charakterisiert, so dass er selbst die Israeliten der Vernichtung preisgibt. Dahinter steht die Vorstellung, dass Bannweihe-Gut alle, die damit in Berührung kommen, »kontaminiert«, so dass die Aktion eines Einzelnen ganz Israel ins Unglück stürzen kann[185]. Erst nachdem die Sünde Achans getilgt ist und Gott Josua dazu beauftragt hat, kann Israel als Kollektiv Ai einnehmen[186].

Jos 7 ist eine Lehrerzählung, die die Botschaft illustriert, dass die Eroberung des Landes nur gelingt, wenn Israel auf alle Gebote JHWHs hört und JHWH mit Israel ist; wenn Israel gegen die Tora handelt, ergeht es ihm nicht anders als seinen Feinden[187]. Auch die topographische Lokalisierung Ais zwischen »Bet El« (»Haus Gottes«) und »Bet-Awen« (»Haus der Sünde«) weist auf den symbolischen Charakter der Perikope und illustriert, dass Israel sich zwischen Gott und Sünde entscheiden muss[188]. Zugleich stellt der Tadel Gottes am Kleinglauben Josuas nach der Niederlage die Notwendigkeit des Gottvertrauens als Voraussetzung des Landbesitzes heraus[189].

Anders als der eigenmächtige Eroberungsversuch in Jos 7 ohne den Beistand Gottes beginnt die Eroberung Ais in Jos 8 mit der Beistandszusage JHWHs, die den positiven Ausgang vorwegnimmt, wenn Josua darauf vertraut[190]. Die Erzählung mit dem aus militärischer Sicht unsinnigen Ausfall der Krieger aus Ai, analog zu Jos 7, ist eine literarisch kon-

185 Jos 7,1–5; 7,11f; vgl. 7,5: 36 Mann Verluste: 1,2 % der ausgesandten 3000 Israeliten. Die Antwort Gottes in Jos 7,10–12 betont, dass nicht er, sondern Israel den Bund gebrochen hat; vgl. Knauf (2008) 75.77f; ders. (2010) 497; Zenger (2005) 383.

186 Vgl. Ballhorn (2011) 197.

187 Vgl. Jos 7,5; 7,9; vgl. Knauf (2010) 498.

188 Vgl. Jos 7,2. Der Name »Bet-Awen« entstand als Spottname für Bet-El (vgl. Hos 4,15; 5,8; 10,5), wurde aber später für einen separaten Ort gehalten (Jos 18,12). Der über dem gesteinigten Achan errichtete Steinhaufen dient als Mahnmal für ganz Israel; vgl. Ballhorn (2011) 197. 479.

189 Jos 7,7–13. Josuas Zweifel (7,7–9) bilden eine Parallele zur Angst der Israeliten am Schilfmeer; vgl. Ex 14,11–12; vgl. Zenger (2005) 383; Knauf (2008) 77f.

190 Jos 8,1; vgl. Knauf (2008) 83; ders. (2010) 500; Zenger (2005) 384f.

SBB 79 / p. 239 / 4.1.2021

struierte Beispielserzählung für das Gelingen eines Unternehmens, wenn es sich vom Wort Gottes leiten lässt[191]. Wie Jos 6 wurde Jos 8 mehrfach redaktionell erweitert, wobei die Rolle JHWHs immer mehr ins Zentrum rückte. Die Anweisung JHWHs an Josua zum machtvollen Ausstrecken der Hand mit dem Speer bzw. Sichelschwert spielt auf das Verhalten Moses bei der Rettung am Schilfmeer an. Hier könnte eine in der ägyptischen Ikonographie breit belegte Bildkonstellation aufgegriffen sein, bei der dem Pharao von einer Gottheit das Sichelschwert übergeben wird, damit er die Feinde mit göttlicher Kraft besiegen kann[192]. Trotz der Gestaltung als Kriegsgeschichte mit militärtaktischen Einzelheiten illustriert die mehrfache Betonung, dass Gott die Stadt in die Hand Josuas gegeben habe, dass die Einnahme der Stadt sich dem Wunderwirken JHWHs verdankt[193].

Da es sich letztlich um einen Kampf gegen den König von Ai handelt, der die militärische Initiative ergriffen hat, wenn auch als Reaktion auf die Handlungen Israels, geht es in erster Linie um die Auseinandersetzung zwischen JHWH und dem durch den kanaanäischen König repräsentierten Machtsystem, analog zum Konflikt mit dem Pharao in der Exoduserzählung, so dass diese nur durch die Hinrichtung des Königs als Chiffre für das Ende seines Machtsystems gelöst werden kann[194]. Da die Schilderung der Vernichtungsweihe in Spannung zum vorangehenden Niederbrennen der Stadt steht, wird sie als spätere Erweiterung deutlich[195]. Zu-

---

191 Im unterschied zur zeitgenössischen Militärdoktrin sind die Kämpfe in Erzählungen aus Israels Heldenzeit immer außerhalb; vgl. Ri 9,39; 2Sam 11,17; vgl. Knauf (2008) 84; Zehnder (2013) 282

192 Jos 8,18; vgl. Ex 14,16.21. Das hebräische Wort כִּידוֹן bezeichnet auch ein Sichelschwert. Das Ausstrecken der Waffe als Aufbruchssignal (Jos 8,19) wäre im Kampfgeschehens nicht zu sehen; vgl. Knauf (2010) 500; ders. (2008) 85; Zenger (2005) 384f.

193 Vgl. Jos 8,1.2.14.23.29; vgl. 11,18. Während es der Grundschicht der Erzählung, der Fortsetzung von Jos 6*, um die Profilierung Josuas ging, analog zu den charismatischen Rettern der Richterzeit, spielt auf der Ebene der Schlussredaktion JHWH die zentrale Rolle. Die hohe Zahl der Opfer (8,25) ist nicht historisch, da Ai nie mehr als 3–5000 Einwohner hatte; vgl. Knauf (2008) 83.108.

194 Vgl. Jos 8,14; vgl. 8,1.2.23.29. Dtn 31,22f fordert das Abnehmen der Leiche vor Sonnenuntergang; vgl. Zenger (2005) 385; vgl. Knauf (2008) 83f; Zehnder (2013) 282.

195 Vgl. Jos 8,24–28; 8,19f; vgl. Knauf (2008) 83.85.

SBB 79 / p. 240 / 4.1.2021

dem dürfen die Israeliten, anders als bei Jericho, die Beute und das Vieh für sich selbst behalten[196].

Die charakteristische Schlussformel »bis auf den heutigen Tag« zeigt, dass die Geschichten aus einer großen zeitlichen Distanz heraus erzählt werden und zugleich für die Gegenwart relevant sind[197]. Die Eroberungserzählungen über Jericho und Ai, die beiden wichtigsten Städte an der Grenze zum mittelpalästinischen Bergland, entstanden wahrscheinlich als Reaktion auf die neuassyrische Kriegsideologie. Sie betonen im Aufgreifen neuassyrischer Topoi, dass hinter den militärischen Unternehmungen JHWH selbst steht, der den Israeliten das Land gegeben habe, und dass mit seiner Hilfe selbst mächtige Könige besiegt werden können[198]. In der aktuellen Fassung spiegelt die Zerstörung von Ai wahrscheinlich den innerjudäischen Konflikt zwischen den Exilrückkehrern und den Daheimgebliebenen bzw. Samaritanern, deren Kultzentrum Bet-El mit dem Vorort Ai war[199]. Die Art der Darstellung illustriert, dass es nicht um die politische Machterweiterung eines Volkes, sondern um den Gehorsam gegenüber Gott auch in extremen Situationen geht[200]. Entsprechend kulminieren die Eroberungen von Jericho und Ai im Altarbau auf dem Berg Ebal mit der Verlesung der Tora, als Paradigma für den Toragehorsam[201].

4.3.3 Friedensvertrag mit Gibeon versus Eroberung des »ganzen Landes« (Jos 9 – 12)

Die folgende Erzählung vom Vertrag zwischen Israel und den Gibeonitern (Jos 9) ist gegenläufig zum Landnahmekonzept des Buches Josua, da hier die ansässige Bevölkerung nicht ausgerottet, sondern verschont

196 Jos 8,2. Damit wird die Vernichtungsweihe erheblich eingeschränkt; vgl. Ballhorn (2011) 200.

197 Vgl. Jos 4,9; 7,26; 8,28f; vgl. Dietrich (1999) 690.

198 Vgl. Zenger (2005) 384f; Hentschel (2012) 261; s. u. Kap. 5.3.2.

199 Jos 8,17. Nach der Wiedererrichtung des Tempels wurde das Kultzentrum stillgelegt; vgl. Knauf (2008) 18f.28; s. o. Kap. 4.1.2.

200 Vgl. Zenger (2005) 371; vgl. Schmitz (2008) 56.

201 Jos 8,30–35; vgl. Moses Anweisung: Dtn 27,1–13; vgl. Cuffari (2006) 3 (WiBiLex: 27. 11. 2013).

SBB 79 / p. 241 / 4.1.2021

wird. Sie greift das Kriegsgesetz Dtn 20,11–15 auf, dass Israel mit weiter entfernten, für es nicht gefährlichen Städten einen Unterwerfungsvertrag schließen konnte, der diesen das Überleben garantierte, und stellt dar, dass die Gibeoniter eine List anwendeten, um diesen trotz ihrer Nähe zu Israel schließen zu können[202]. Die freiwillige Unterwerfung der Gibeoniter und ihre »Versklavung« zum Frondienst spiegelt die Kriegspraxis der Neuassyrer, die bei einer freiwilligen Unterwerfung und Zahlung hoher Tribute i. d. R. Gnade walten ließen, aber an einer Stadt, die nicht gleich kapitulierte, nach deren Einnahme ein grausames Strafgericht vollzogen[203]. Die Erzählung begründet paradigmatisch das Nicht-Befolgen der im Kriegsgesetz geforderten Vernichtung der Bewohner des Landes und den Sonderstatus der Gibeoniter mit deren Glauben an die Macht JHWHs und ihrer guten Torakenntnis[204]. Durch den Verzicht auf die Befragung JHWHs bleibt dieser hier aus dem Spiel; sein fehlendes Eingreifen lässt sich aber als implizite Zustimmung deuten[205].

Nachdem bereits zu Beginn der Gibeon-Erzählung ein Kreis feindlicher Völker genannt wird, die sich zum Kampf gegen Israel aufmachen[206], wird der mit den Gibeonitern geschlossene Vertrag nun als Auslöser für die Allianz der fünf Amoriter-Könige und ihre militärische Aktion gegen diese dargestellt[207]. Hier finden sich Parallelen zur Kriegspraxis der Assyrer, die meist Koalitionen von mehreren feindlichen Völkern zurückschlagen mussten[208]. Die Bezeichnung »Amoriter« (»Amurru«) wird in altorientalischen Dokumenten und im Josuabuch unspezi-

---

202 Jos 9,3–15; vgl. Dtn 20,10f; s. o. Kap. 4.2.1; vgl. Knauf (2010) 503.506.

203 Vgl. Gaß (2013) 111.117f; Fuchs (2009) 67.

204 Vgl. Jos 9,6; 9,24; vgl. Dtn 20,16–18. Gibeon war im 10. Jh. eine bedeutende Stadt in Israel, aber relativ unabhängig und hatte noch in der Perserzeit einen Sonderstatus. Die dtr. Redaktion musste das Handeln Josuas trotz des (in der Grundform fehlenden) Vernichtungsgebots (Dtn 7,1f; 20,16f) als Tora-konform darstellen; vgl. Knauf (2008) 90–92; ders. (2010) 502; Ballhorn (2011) 208f.

205 Jos 9,14b; vgl. Knauf (2008) 92f.

206 Jos 9,1–2: stereotype Völkerliste der sechs Völker genannt; vgl. Ballhorn (2011) 207.

207 Jos 10,1f.5f. Den Überlieferungskern bildet der Konflikt mit Adoni-Zedek von Jerusalem; die anderen Könige wurden später redaktionel ergänzt; vgl. Knauf (2010) 506; ders. (2008) 98f.

208 Vgl. Jos 10; 11; vgl. Gaß (2013) 111.

SBB 79 / p. 242 / 4.1.2021

fisch verwendet und wird so als fiktive Größe deutlich[209]. Angesichts der großen militärischen Übermacht befinden die Gibeoniter sich in einer aussichtslosen Lage und senden deshalb einen dringenden Hilferuf an Josua, da der Unterwerfungsvertrag Beistandsverpflichtungen von Seiten Israels impliziert. Josua reagiert sofort auf den Hilferuf der verbündeten Gibeoniter, indem er mit allen seinen »tüchtigen« Kriegern aufbricht und über die Amoriter herfällt. Das Heilsorakel »Fürchte dich nicht« und die Übereignungsformel stellen heraus, dass die Initiative zum Kampf von JHWH ausgeht[210].

Die Erzählung stellt die Schlacht in die Reihe der »Kriege JHWHs«, indem sie JHWH als den eigentlich Handelnden herausstellt, während Israel zuschaut, so dass es sein Sieg ist[211]. Zunächst versetzt er die amoritischen Truppen in Verwirrung und fügt ihnen eine große Niederlage zu, was auf sein Kämpfen für Israel gegen Ägypten anspielt[212]. Schließlich wirft JHWH große Steine auf die Amoriter[213]. Hier zeigt sich das Motiv des kämpferischen Wettergotts. Analog wird in assyrischen Texten erzählt, dass der Nationalgott Aššur bzw. der Wettergott Adad die Feinde durch Himmelssteine vernichtete[214].

Nach der Schilderung der kriegerischen Aktivität JHWHs ist ein poetischer Spruch mit einem mythologischen Hintergrund über den Stillstand von Sonne und Mond aus dem »Buch des Aufrechten« eingefügt[215].

---

209 »Amurru« bezeichnet im Assyrischen und Babylonischen das ganze Gebiet Transeuphratene (Syrien zwischen Eufrat und Nil) in Jos 10 Stammeskönigtümer in Kanaan; vgl. Knauf (2008) 26.

210 Jos 10,5f; vgl. 9,15; 10,7–9; vgl. 10,25. Dies spiegelt die staatsrechtlichen Vorstellungen des 7. Jh. Die Furcht der Gibeoniter und das Heilsorakel verweisen auf die Rettung am Schilfmeer: Ex 14,10.13; vgl. Knauf (2008) 97f; Hentschel (2004) 148.

211 Kampf Gottes vgl. Jos 6,20; 10,11f.14b.42; 23,10; Dtn 1,30; 3,22; 20,4. JHWH als Auslöser von Panik vgl. Ex 23,27; Dtn 2,15; Ri 4,15 etc.; vgl. Hentschel (2004) 148f; Knauf (2010) 506.

212 Jos 10,10; vgl. Ex 14,14.24f. Die ist der Grundschicht zuzuordnen; vgl. Knauf (2008) 100f.

213 Jos 10,11. Der Steinschlag lässt sich durch den steilen Abstieg eines Berghangs erklären; vgl. Knauf (2008) 100; Baumann (2006) 86.

214 Aššur: SAA IX/3, coll II,21–25: Parpola (1997) 24; Hadad: Text über den achten Feldzug Sargons II.; vgl. Gaß (2013) 111; Kellenberger (2006) 113.

215 Jos 10,12: »Sonne, steh still in Gibeon, und Mond, im Tal von Ajjalon«. Das

Der mit dem Lexem צדק: »gerecht« gebildete Name des Königs von Jerusalem, Adoni-Zedek, sowie der des legendären Jerusalemer Königs Melchisedek und des Jerusalemer Priesters Zadok deuten, neben archäologischen Funden, darauf, dass im vorisraelitischen Jerusalem der Sonnengott, der als Garant der Gerechtigkeit galt, als Schutzgott der Stadt verehrt wurde[216]. Dies legt nahe, das hier Sonnen- und Mondgott, die auf Seiten des Königs von Jerusalem stehen, aufgrund der Gebetsbeschwörung in ihrer Kampfkraft gelähmt wurden und nicht zugunsten des Königs von Jerusalem in das Kampfgeschehen eingreifen konnten, wogegen der Kampf für die Israeliten von dem als Sturm- und Kampfgott agierenden JHWH geführt wurde, so dass die von Adoni-Zedek angeführte Allianz besiegbar wurde[217]. Die Beteiligung der Gestirne am Kampf gegen die Feinde findet sich auch in der poetischen Beschreibung der Schlacht im Deboralied[218]. Die Erzählung demonstriert die Überlegenheit JHWHs über die Götter Kanaans am Beispiel der »Entmachtung« der traditionellen Jerusalemer Schutzgottheiten Sonne und Mond, die auch unter assyrischer Herrschaft populär waren. Die mythologisch-kosmologischen Bilder der Erzählung illustrieren die weltumgreifende Macht JHWHs[219].

Die Erzählung schildert, dass die fünf Könige trotz ihrer Flucht und ihres Sich-Versteckens in der Höhle von Makkeda von Josua erschlagen und aufgehängt werden[220]. Analog ist in neuassyrischen Quellen die

---

»Buch des Aufrechten« (סֵפֶר הַיָּשָׁר) ist eine Sammlung poetischer Stücke aus dem 10.–9. Jh. Die Rede Josuas zu JHWH (10,12aα.14a) wurde später ergänzt; vgl. Knauf (2008) 100; Hentschel (2004) 150.

216 Melchisedek: Gen 14,18; Zadok: 2 Sam 8,17. Das Element זדק findet sich in vielen Namen in Jerusalem. Archäologische Funde legen nahe, dass die Hauptgottheit in Jerusalem zuvor eine Sonnengottheit war; vgl. Knauf (2010) 506; Keel (1994) 83–86; ders. /Uehlinger (1994) 269–306.

217 Jos 10,12c-13c. Das Liedfragment setzt die potentielle Macht von Sonnen- und Mondgott voraus; vgl. Hentschel (2004) 150; vgl. Knauf (2008) 98.100; Keel (2014) 46.

218 Vgl. Ri 5,20. vgl. Hentschel (2004) 149.

219 Wahrscheinlich verdrängte der ursprünglich als Wettergott verehrte JHWH in der Königszeit den Jerusalemer Sonnengott und übernahm dessen Funktionen; vgl. 1 Kön 8,12f (LXX); vgl. judäische Siegel mit der Flügelsonne; vgl. Keel (1994) 83–86; Zenger (2005) 388. Das Eingreifen JHWHs von außerhalb des Tempels spiegelt die Situation des Landverlusts; vgl. Ballhorn (2011) 108.

220 Jos 10,16–27; vgl. Ballhorn (2011) 214.

SBB 79 / p. 244 / 4.1.2021

Flucht der Feinde vor dem Schreckensglanz Aššurs, die trotzdem gefasst und hingerichtet oder verstümmelt werden, ein gängiger Topos, ebenso wie das Aufhängen und öffentliche Zur-Schau-Stellen der besiegten Könige; die Assyrer pfählten aber besiegte Gefangene häufig bei lebendigem Leib auf, was einen tagelangen qualvollen Todeskampf bedeutete. Da die Makkeda im Gebiet der Schefela liegt, das vom assyrischen Feldzug Sanheribs gegen Juda stark betroffen war, ist anzunehmen, dass hier der assyrische Umgang mit Feinden rezipiert und in die Vorgeschichte Israels projiziert wurde[221].

Dies mündet in eine summarische Darstellung der Eroberung von sechs Städten der Schefela nach dem stereotypen Schema: Auszug, Kampf, Auslieferung durch JHWH, Einnahme durch Josua, Vollzug der Vernichtungsweihe, Verfahren mit dem König[222]. Das eingenommene Land umfasst hier nur das Territorium des Königreichs Juda am Ende des 7. Jh. und ist so deutlich kleiner als das in der programmatischen Gottesrede zu Beginn genannte Gebiet[223]. Die stark stilisierte Passage, die gebräuchliche Kriegstopik aufweist, stellt deutlich JHWH als Initiator und »Hauptakteur« der Eroberung und Vernichtung heraus, der selbst für Israel kämpft, so dass alle feindlichen Könige »in einem Zug« besiegt werden, wie das abschließende Fazit betont. Das Kämpfen JHWHs für Israel verbindet die Passage mit den Kampfdarstellungen beim Auszug aus Ägypten und bei der Einnahme Jerichos beim Einzug in Kanaan. Weil es sich um einen Krieg JHWHs handelt, muss konsequent die Vernichtungsweihe vollzogen und damit alle Beute JHWH übereignet werden[224]. Dies spiegelt die nachexilische dtr. »Vollständigkeitsideologie«,

---

221 Jos 10,26; vgl. 8,29: König von Ai; vgl. assyrische Reliefs mit gepfählten Judäern; vgl. Gaß (2013) 107–111; s. u. Abb. 1. Die »Kornkammer« Schefela, fiel 701 an die Assyrer und kam in der zweiten Hälfte des 7. Jh.s mit Ai und Jericho bis 586 wieder zu Juda. Die räumlichen Diskrepanzen (Gibeon – Makkeda) zeigen einen literarischen Wachstumsprozess; vgl. Knauf (2010) 500.507.

222 Jos 10,28–38; vgl. 10,1–28. Makkeda, Libna und Geser waren in der Perserzeit prominente Orte der Schefela. Die Erzählung könnte Eroberungswünsche spiegeln; vgl. Knauf (2008) 105–107.

223 Jos 10,40–43: Gebiet Benjamin, Gebirge Juda, Negeb, Schefela, Abhänge zum Toten Meer und zur Schefela; dagegen Jos 1,4: Mittelmeer bis Eufrat; vgl. Knauf (2008) 109; Ballhorn (2011) 231.

224 Vgl. Jos 10,30.32: Übereignungsformel; 10,42: Sieg über »alle Könige«. Kämpfen

SBB 79 / p. 245 / 4.1.2021

nach der das Land menschenleer sein muss, damit es an die zwölf Stämme Israels verteilt werden kann, so dass folgerichtig alle Bewohner getötet werden müssen[225]. Dieses Konzept wird aber in späteren Passagen konterkariert und so als idealisiertes Paradigma deutlich[226].

Der anschließende Feldzug nach Norden in Jos 11 schließt die Lücke zwischen dem nach Jos 10 eroberten Land und der Landverheißung zu Beginn »von der Wüste bis zum Libanon«[227]. Der erste Abschnitt erzählt von einer Einzelschlacht, bei der die Initiative, wie in Jos 10, von einem kanaanäischen König ausgeht, indem der König von Chazor eine Kriegskoalition initiiert. Der folgende Abschnitt schildert die Eroberung und Zerstörung der an der Allianz beteiligten Königsstädte[228]. Die übertreibende Darstellung entwirft ein gewaltiges Szenario. Chazor ist die mächtigste Stadt im Norden Palästinas, deren Eroberung und Vernichtung durch Josua paradigmatisch parallel zum Modell der Eroberung im Süden konstruiert wurde[229]. Zudem treten alle Könige von Mittelpalästina bis zum Hermon mit einem riesigen Heer auf, wobei die gleichen Völker angeführt werden wie in den stereotypen Völkerlisten. Die Streitwagen und Pferde assoziieren den Exodus[230]. Das einleitende Heilsorakel, das

JHWHs: 10,14; vgl. Jos 6; Ex 14,14. Jos 10,42 ist der Schluss der vorexilischen Exodus-Josua-Geschichte. Vernichtungsweihe: 10,1b-e.26c.27c; 28–39*; vgl. den zweiten Buchschluss Jos 11,16–23; vgl. Knauf (2008) 97.102.110; ders. (2010) 507.

225 Jos 10,40–43. Es geht um die Räumung eines Israel von seinem Gott zugewiesenen Lebensraums; vgl. Dietrich/Link (2004) 192f; Ballhorn (2011) 230; Zenger (2005) 390.

226 Vgl. Jos 11,21; 16,10; vgl. Ri 1,29; vgl. Ballhorn (2011) 230; Knauf (2008) 103; s. u. Kap. 5.5.3.

227 Jos 11,16–23; vgl. 1,4. Gebiet von Obergaliläa (Chazor) bis Untergaliläa (Schimron) und Bucht von Akko (Achschaf), ohne das Gebiet von Samaria; vgl. Knauf (2010) 508f; ders. (2008) 111.

228 Jos 11,1–15. Analog zu Jos 10,1–14 thematisiert der Grundbestand eine exemplarische Schlacht im Norden; der Name »Jabin« des König von Chazor (Jos 11,1), analog zu Ri 4, zeigt, dass es sich um eine typisierte Darstellung handelt; 11,12–15 geht es um eine flächendeckende Beschreibung des im Norden eroberten Landes; vgl. Zenger (2005) 390; Knauf (2010) 508; ders. (2008) 111–113.

229 Jos 11,1–11. Chazor, das um ca. 1200 unterging, war im 2. Jt. mit 80 h Grundfläche die größte Stadt Palästinas; Jerusalem hatte zur Zeit Davids und Salomos nur 3–5 h.; vgl. Knauf (2010) 508.

230 Jos 11,3f; vgl. Dtn 20,17. Streitwagen waren die damals modernste militärische

SBB 79 / p. 246 / 4.1.2021

den Sieg Israels vorwegnimmt und die Darstellung der Schlacht stellen heraus, dass das scheinbar aussichtslose Unternehmen gelingt, weil Josua alles nach JHWHs Anweisung tut, und zeigen so die Überlegenheit Gottes über menschliche Kriegsmaschinerie[231].

Die Erzählung von der Eroberung des nördlichen Westjordanlandes ist analog zur Eroberung des Südens in Jos 10 gestaltet. Beide Siegeserzählungen über die Koalitionen der süd- und der nordkanaanäischen Könige in Jos 10 – 11 beginnen jeweils als Verteidigungskriege, wandeln sich dann zu Angriffskriegen und enden mit stereotypen »Siegeszuglisten«; Chazor, die letzte Eroberung Josuas, wird ebenso verbrannt wie Jericho, die erste Eroberung[232]. Die Initiative der kanaanäischen Könige zum Krieg suggeriert die Ausrottung der Bevölkerung als eine Folge ihrer Schlechtigkeit[233]. Die Erzählungen sind geprägt durch die Vernichtungsweihe, die Josua gemäß dem Kriegsgesetz im Dtn vollzieht, wobei die vollständige Vernichtung in Spannung dazu steht, dass die Israeliten die ganze Beute und das Vieh für sich behalten[234].

Die schematisierten »Siegeszuglisten« in Jos 10f entsprechen stark formalisierten Aussagen über die Zerstörung von Städten in assyrischen, ägyptischen und hethitischen Texten, dort aber ohne religiöse Motivierung der Ausrottung[235]. Die stereotypischen Wiederholungen zeigen, dass hier keine historischen Informationen zugrunde liegen, sondern es sich um eine literarische Konstruktion im Dienst des dtr. Landnahmekonzepts handelt, die aufzeigen will, dass die von Gott in Gang gekommene Eroberung des Landes trotz mächtiger Feinde nicht mehr aufgehalten werden kann[236]. Die Topographie des eroberten Nordwestjordanlandes in Jos 11 spiegelt die enormen Gebietsverluste Israels an die Assyrer Ende des 8. Jh.s, die in politischer wie theologischer Hinsicht eine immense Belastungsprobe darstellten, auf die das Josuabuch mit

---

Ausstattung; vgl. Ex 14,6–9; vgl. Ballhorn (2011) 232; Zenger (2005) 391; Knauf (2010) 508.

231 Jos 11,6; vgl. 11,8; vgl. 11,9; vgl. Zenger (2005) 391; Knauf (2008) 114.

232 Jos 11,1; vgl. 6,24; vgl. Knauf (2008) 115.

233 Vgl. Schmitz (2008) 56.

234 Vgl. Jos 11,11f; 11,14.19f; vgl. Dtn 20,10–18; vgl. Ballhorn (2011) 234, Knauf (2008) 115.

235 Vgl. Schmitz (2008) 5; Baumann (2006) 86; Zenger (2005) 390.

236 Vgl. Zenger (2005) 389.

SBB 79 / p. 247 / 4.1.2021

dem Entwurf der Gabe des ganzen Landes an Israel antwortete. Die Darstellung der Eroberung steht hier symbolisch für die vollständige Revision der durch die Assyrer geschaffenen Verhältnisse[237].

Das Resümee über den Abschluss der Landeroberung (Jos 11,16–23) schließt die noch vorhandene Lücke zwischen Judäa und Galiläa und lässt an einen mehrjährigen Krieg denken[238]. Die Passage über die Vernichtung der riesigen Enakiter ruft die in der Furcht vor diesen begründet erste Verweigerung der Landnahme in Erinnerung und stellt ihr den Erfolg des Tora-Gehorsams entgegen. Das Motiv der Verhärtung der Herzen parallelisiert den Auszug aus Ägypten und den Einzug in Kanaan[239]. Auch zwei abschließende Rückblicke auf die Eroberung des Landes stellen die Kontinuität zwischen Mose und Josua heraus und betonen, dass sich die Landverheißung Gottes an Mose erfüllte, weil Josua genau das tat, was Gott Mose aufgetragen hatte[240]. Dass als Fazit der »Landnahme« die hier kategorisch gemeinte »Ruhe vom Krieg« genannt wird, zeigt, dass die einmalige Phase der Kriegszüge zur Inbesitznahme des Verheißenen Landes nun endgültig abgeschlossen ist[241].

Jos 12 resümiert die unter Mose im Ostjordanland und die unter Josua im Westjordanland besiegten Könige und eroberten Gebiete. Als Nachtrag zur Landeroberung gleicht es die noch bestehende Diskrepanz zwischen dem eroberten und dem später verteilten Land aus, indem es listenartig alle in Jos 1–11 genannten Orte zusammenstellt und weitere Städte hinzufügt, um auch das Gebirge Israel mit einzubeziehen[242]. Die

---

237 Die Assyrer eroberten 98 Prozent des Landes: das Nordreich Israel und große Teile des Gebiets Judas; vgl. Bieberstein (2008) 42f; Zenger (2005) 391; Ballhorn (2011) 233f; s. o. Kap. 4.1.2.

238 Vgl. Jos 11,18f. Dagegen umfasst der Erzählbogen Jos 4 – 11 die Zeit eines Sommer-Feldzugs; vgl. Knauf (2008) 118.

239 Jos 11,21f; vgl. Num 13f; Dtn 1,19–39; Jos 11,20; vgl. Knauf (2008) 118f; Zenger (2005) 391.

240 Jos 11,15; 11,23a; vgl. Knauf (2010) 509; Zenger (2005) 391.

241 Jos 11,23d. Das Verb שקט stamm aus einer jüngeren Redaktionsschicht; vgl. 2Chr 14,5; vgl. Jos 14,15; 21,44: נוח. Damit wird der einmalige Landnahmekrieg unter Josua von den folgenden Kriegen der Richterzeit abgesetzt; vgl. Ballhorn (2011) 235.322f; Knauf (2008) 117–119.140.

242 Jos 12,1–6: Siege unter Mose; 12,7–24: Siege unter Josua. Die Darstellungsform der Liste leitet stilistisch zu den Ortslisten der Landverteilung in Jos 14 – 19 über; vgl. Knauf (2008) 120f.124.

Liste der besiegten Könige und eroberten Städte in Jos 12 könnte ein Gegenentwurf zu den Prunkinschriften ägyptischer und assyrischer Könige über ihre von den Göttern geschenkten Siege sein[243]. Die Spannung zu der weit umfassenderen Landverheißung in Jos 1 und die Aufzählung der noch nicht eroberten Gebiete zeigen, dass auch eine unvollständige Besitznahme des Landes eine ausreichende »Erfüllung« des Gotteswortes darstellt[244].

Mit der ausführlich geschilderten Landverteilung durch Josua ist die Landgabe durch JHWH abgeschlossen[245]. Das abschließende Summarium in Jos 21,43–45 bekräftigt nachdrücklich JHWH als Geber des Landes, zeichnet durch die Rede von der Inbesitznahme des *ganzen* Landes und der Besiegung *aller* Feinde ein Totalitätsideal und stellt durch den Verweis auf die Ruheverheißung an die Erzväter die Verbindlichkeit und geschichtsübergreifende Gültigkeit der Landgabe sowie die Geschichtsmächtigkeit und Treue JHWHs heraus[246].

4.3.4 Schlussappell und Toraverpflichtung: Abschiedsreden Josuas (Jos 23 – 24)

Die Abschiedsreden Josuas greifen die Erfüllung der Ruheverheißung auf und bestätigen diese so als Ziel der Landgabe[247]. Hier werden programmatisch das Heil Israels im Land oder aber militärische Niederlagen bzw. Landverlust vom Gesetzesgehorsam Israels, insbesondere der Ablehnung aller Formen von Fremdgötterverehrung, abhängig gemacht[248].

---

243 Vgl. Zenger (2005) 393.

244 Jos 13,1–7: noch nicht eroberten Gebiete; Jos 1,3–5: Raum vom Mittelmeer bis zum Eufrat; vgl. Ballhorn (2011) 324.

245 Jos 13,8 – 21; 14,1–21,42.

246 Jos 21,43–45: deutliche Wortbezüge zu Jos 1,2.6.13. Sechsmal begegnet das Lexem כֹּל zur Illustration von Totalität; 21,44: Ruheverheißung an die Vorfahren; vgl. Dtn 3,20; 12,10; 25,19; vgl. Jos 1,13.15. Jos 21,45: Verweis auf die Zusage Gottes. Dies weist zurück zu den Urvätern und voraus in die Zeit im Land; vgl. Ballhorn (2011) 314–323; Knauf (2008) 178; Zenger (2005) 404.

247 Vgl. Jos 22,4; 23,1; vgl. 21,44. Die durch Gott gewirkte Ruhe hat somit eine Rahmenfunktion: 1,13–15; vgl. 21,44; 22,4; 23,1; vgl. Ballhorn (2011) 317–321.

248 Vgl. Jos 23; 24,13–27; vgl. Jeremias (2017) 240; Zenger (2005) 370.

SBB 79 / p. 249 / 4.1.2021

In der ersten Abschiedsrede (Jos 23) ermahnt Josua das Volk, JHWH die Treue zu halten und warnt es eindringlich vor der Vermischung mit den im Land übriggebliebenen Völkern, deren Präsenz als Folge des Fehlverhaltens Israels gedeutet wird; sie blickt am Ende auf das Exil voraus, das dadurch als Strafe Gottes herausgestellt wird[249]. Die an die nachexilische Gegenwart gerichtete Mahnrede warnt vor der Gefahr der Assimilation und zielt darauf, bei den Überlebenden der Katastrophe ein Umdenken einzuleiten[250].

In der zweiten Abschiedsrede (Jos 24) mit dem Bundesschluss in Sichem resümiert Josua vor den versammelten Israeliten die Heilsgeschichte seit Abraham. Hier nehmen Exodus und Landgabe breiten Raum ein und werden miteinander verbunden, indem die Israeliten als Augenzeugen des Exodus angesprochen werden; dies stellt Auszug und Einzug als zwei Seiten der einen Heilstat Gottes heraus und hat die Intention, die Ursprungstradition der Exilrückkehrer und der Daheimgebliebenen miteinander zu verbinden. Daran schließt sich die Aufforderung Josuas an, seinem Beispiel zu folgen und JHWH zu dienen, dem das Volk mit Verweis auf die Vertreibung der Vorbewohner durch JHWH zustimmt[251]. In auffälliger Spannung dazu steht, dass Josua im zweiten Redegang das Volk vor dem Bundesschluss warnt und ihm die Fähigkeit dazu abspricht; er stellt die drastischen negativen Konsequenzen des Abfalls vor Augen und zeigt auf, dass es in der Entscheidung um Leben und Tod geht. Nachdem das Volk sich trotz seiner Einwände dazu bereit erklärt, wird es von ihm feierlich auf die Tora verpflichtet. Der Aspekt der freien Entscheidung des Volkes ist singulär[252]. Durch die Warnung Josuas, die das Gelübde des Volkes als leichtfertig zeigt, stellt die paradigma-

---

249 Jos 23,12–16; vgl. Jos 23 setzt 24 voraus und blickt auf Ri – 2Kön voraus. Nach spät-dtr. Theologie muss Israel das Land mit anderen Völkern teilen, da es die Warnungen Josuas zu wenig beachtete; vgl. 13,1–6; Ri 2,1–5,20 vgl. Jeremias (2017) 241; Hentschel (2012) 260.267; Knauf (2008) 179.

250 Jos 23,12–13. Plausibel ist die spätdtr. Forderung einer scharfen Abgrenzung in der persischen Zeit; vgl. Dietrich (2002) 264f; Jeremias (2017) 235.

251 Jos 24,2–13; vgl. 24,7: Augenzeugen, gegen Num 13–14; vgl. 24,14–18;. Der Exodus ist die Tradition der Heimkehrer und Abraham die der Daheimgebliebenen; vgl. Knauf (2008) 196–198.

252 Jos 24,19f: Warnung Josuas; gegen 24,14. Jos 24,16–24: Bereiterklärung; 24,25–27: Bundesschluss mit Verpflichtung des Volkes. Da Jos 24 die Priesterschrift

SBB 79 / p. 250 / 4.1.2021

tische Erzählung den Landverlust als Folge der Unfähigkeit und des Bundesbruchs Israels heraus und bildet somit eine theologische Verarbeitung der Katastrophe[253].

4.4 Resümee: Gewalt Gottes in den Landnahmetexten als fiktionaler Gegenentwurf gegen die belastende Wirklichkeit

Durch die vielfältigen Rückbezüge auf die Exoduserzählung, in der bereits die Gabe des Landes als Zielperspektive der durch Gott bewirkten Herausführung aus Ägypten genannt wird, erscheinen die Bücher Dtn und Jos als Konsequenz der Befreiung und als Einlösung der göttlichen Verheißung. Die Kriegserzählungen stellen fiktional dar, wie der Auszug aus Ägypten unter Mose durch die Eroberung des Landes fortgesetzt und vollendet wird, was allein durch die Hilfe JHWHs möglich ist. Nach dem Abschluss der Landverteilung im Josuabuch wird festgehaalten, dass sich mit dem Sesshaftwerden Israels alle Verheißungen Gottes an die Erzväter und an Mose erfüllt haben[254].

Während es im Buch Dtn zentral um die Verheißung der Landnahme mit der Verpflichtung auf die Gebote Gottes als Basis für das Leben im Land geht, schildert das Josuabuch die Durchführung der im Dtn angeordneten Eroberung des Landes mit der Vertreibung oder Vernichtung der Vorbevölkerung; allerdings wird nur in fünf von 24 Kapiteln tatsächlich Krieg geführt. Die stereotype Darstellung der Eroberungen sowie linguistische Merkmale zeigen, dass es sich nicht um ein historisches Zeugnis von Geschehnissen, sondern um eine spätere theologische Reflexion handelt[255]. Die Bücher Dtn und Josua sind ein theologischer Ent-

---

voraussetzt, datiert dieEndfassung erst in die nachexilische Zeit; vgl. Knauf (2008) 194; Hentschel (2012) 260.263.

253 Vgl. Jos 24,19–24. Dies betont, dass der Grund der Katastrophe das Versagen Israels, nicht Gottes ist und gehört zur dtr. Redaktion; vgl. Knauf (2008) 198; Bieberstein (2008) 42f.

254 Vgl. Jos 21,43f; 23,14; vgl. 1,6; 5,6; vgl. Gen 12,7; 13,14–17; 15,7; 17,4–8; 24,7; 28,13f; Ex 3,8; 6,8; Die Einzugserzählung ist bewusst spiegelbildlich zur Exoduserzählung gestaltet; vgl. Knauf (2008) 71; Baur (2008) 22; Ballhorn (2011) 477f; Hentschel (2012) 265.

255 Vgl. Müller (2015) 61; Dietrich (1999) 690.

SBB 79 / p. 251 / 4.1.2021

wurf zur Begründung des Landbesitzes Israels und wollen die zentrale Botschaft vermitteln, dass die Israeliten das Land als ihre Lebensgrundlage ganz der besonderen Zuwendung Gottes verdanken, der es zu dessen rechtmäßigem Besitzer bestimmt hat, was auch die stereotyp auftretende Übereignungsformel herausstellt[256]. Statt von »Landnahme« ist daher zutreffender von »Landgabe« zu reden.

Nach biblischer Darstellung schafft JHWH mit der Vertreibung bzw. Vernichtung der Vorbevölkerung die entscheidenden Vorbedingungen dafür, dass Israel dauerhaft im Land sesshaft werden kann. Er ist der eigentliche Akteur des Geschehens, der die mächtigen kanaanäischen Völker in Angst und Schrecken versetzt, sie vertreibt oder vernichtet bzw. sie den Israeliten ausliefert und sie dazu berechtigt, den Bann an ihnen zu vollziehen. Dabei wird entweder Gott selbst als Subjekt der Vernichtung der Völker genannt oder Israel im Auftrag und mit dem Beistand Gottes; weiter findet sich die Spannung zwischen ihrer Vernichtung oder Vertreibung, wobei letzere häufiger genannt ist[257]. Das Heilsorakel »Fürchtet euch nicht« in Verbindung mit der Zusage des Kämpfens JHWHs für Israel weist auf sein kämpferische Rettungshandeln am Schilfmeer zurück[258]. Es geht nicht darum, Krieg und Gewalt im Namen Gottes zu legitimieren, sondern sein machtvolles Eintreten für sein Volk zu betonen und aufzuzeigen, dass er ihm gegen alle Widerstände das Land als Heilsgabe übergibt[259]. Die explizite Feststellung in den Abschiedsreden Josuas, dass Gott seine Verheißung, den Israeliten Ruhe vor ihren Feinden zu verschaffen, erfüllt hat, stellt die Verbindlichkeit und geschichtsübergreifende Gültigkeit der Landgabe heraus und zeigt, dass die Eroberungs- und Vernichtungsgeschichten unter der Perspektive zu lesen sind, dass JHWH Israel einen Lebensraum als Existenzgrundlage freiräumt

---

256 Vgl. Jos 1,2–15; 2,9.14; 5,6; 9,24; 18,3; 24,13; Dtn 12,10; 20,16; 21,2; 24,4; 25,19; vgl. Hentschel (2012) 264f; Ballhorn (2011) 138; Knauf (2008) 9; Cuffari (2006) 5 (WiBiLex; 11.10.16).

257 Dtn 1,8.21; 2,24.31.33; 3,2; 7,2; 7,23: Preisgabe; 4,38; 7,1.22; 9,4.5; 11,23; 18,12: Vertreibung; 7,20.23, 9,3; 31,3: Vernichtung; vgl. Zehnder (2013) 270; Cuffari (2006) 6 (WiBiLex; 11.10.16).

258 Dtn 1,30; vgl. 1,21; 3,2; 3,22; 7,18; 20,3b-4; vgl. Ex 14,13f; s. o. Kap. 3.3.1.

259 Jos 6,2.16; 8,1.18; 10,8; 10,14; 11,6; vgl. 21,43–45. Nur zweimal heißt es dass Josua das Land eingenommen habe: 11,16.23a; vgl. Ballhorn (2011) 138f; Knauf (2008) 9.23; Lohfink (1998) 10.

SBB 79 / p. 252 / 4.1.2021

und zueignet, an dem es in Ruhe und ohne Angst leben kann; dabei illustriert die geschilderte Totalität der Einnahme und Vernichtung die Macht Gottes[260].

Die Bücher Dtn und Josua erzählen keine Geschichte Israels, sondern sie wollen eine Botschaft für die bedrückende Gegenwart der Adressaten vermitteln, indem sie mit Hilfe literarischer Strategien Sinnbezüge herstellen[261]. Wesentlich ist, dass sie ausdrücklich von einer Zeit reden, die schon für die damaligen Adressat*innen weit zurückliegt. Sie sind eine Ätiologie Israels und seines Landbesitzes im Kontext der Glaubensgeschichte Israels; in ihnen geht es um die normative Konstituierung Israels als Volk im Land Kanaan, wobei die die leitmotivische Formel »bis auf den heutigen Tag« die zeitübergreifende und konstitutive Bedeutung der geschilderten Ereignisse für die Gegenwart zeigt[262]. Die wunderhaften Ereignisse bei der Einnahme des Landes im Josuabuch, bei denen Naturgewalten im Spiel sind – insbesondere das Jordanwunder bei der »initiatorischen« Grenzüberschreitung, die wunderhafte Einnahme Jerichos und der Stillstand von Sonne und Mond beim Kampf gegen die kanaanäischen Könige – sind als Theophaniephänomene, als direkte, zeichenhafte Offenbarungen Gottes, zu verstehen, die die Aussage illustrieren, dass Gott mit seiner Macht für Israel und für die Völker sichtbar zugunsten Israels in die Geschichte eingreift. Diese Mythologumena belegen die gottgewollte Grundlegung der Geschichte Israels im Land und die Macht Gottes in der Geschichte und sind nicht auf die Ebene menschlichen Handelns zu übertragen[263].

Das Josuabuch thematisiert den Übergang von der Verheißung zur Erfüllung, von der unsicheren und heimatlosen Wanderexistenz in der Wüste zur dauerhaften Existenz im Land. Zugleich leitet es von der normativen Gründungszeit unter göttlicher Führung über zur nachfolgenden Geschichte, wie Israel mit den göttlichen Vorgaben umgeht. In den

260 Vgl. Dtn 3,20; 12,9f; 25,19; vgl. Jos 1,13.15; 21,43–45; 22,4; 23,1. Die durch Gott geschenkte Ruhe hat eine Rahmenfunktion im Josuabuch; vgl. Ballhorn (2011) 314–322; Dietrich (2002) 258.

261 Vgl. Ballhorn (2011) 70.104; Knauf (2008) 18f.

262 Vgl. z. B. Jos 4,9; 5,9; 6,25; 7,26; 8,28f; 9,27; 10,27; 13,13; 14,14; vgl. Ballhorn (2011) 215–217.337; Zehnder (2013) 270; Finsterbusch (2012) 54f.

263 Vgl. Jos 3–4: Jordanüberquerung; 6,20: Einnahme Jerichos; 10,12–14: Stillstand von Sonne und Mond; vgl. Ballhorn (2011) 65. 474f; Knauf (2008) 189.

SBB 79 / p. 253 / 4.1.2021

Eroberungserzählungen geht es um die Transformierung des gottfeindlichen »Kanaan« zu »Israel« als Gottesland und so zentral um die Gottesbeziehung Israels und um die Gestaltung des Landes nach Maßgabe des göttlichen Willens[264]. Bei diesem Prozess muss Israel als von Gott erwähltes heiliges Volk sich mit den im Land wohnenden Völkern auseinandersetzen und sich radikal von ihnen und ihren Göttern absondern.

Die Eroberungserzählungen mit der Vernichtung der ortsansässigen Bevölkerung sind im Kontext der Gesamtkonzeption der Bücher Dtn und Jos zu sehen, die die zentrale Bedeutung der ausschließlichen Verehrung JHWHs und des unbedingten Gehorsams gegenüber seiner Weisung betonen, da nur dies ein gelingendes, dauerhaftes Leben im Land ermöglicht, wogegen Israel die Vernichtung droht, wenn es andere Götter verehrt und sich mit den Völkern im Land vermischt. Die theologische Hauptaussage liegt daher nicht auf den spektakulären Kriegsgeschichten und auf der Vernichtungsperspektive, sondern auf der Loyalitätsverpflichtung auf JHWH als den einzigen Gott Israels und Geber des Landes und auf der Einschärfung des Gesetzesgehorsams[265]. Die Ausführung des Vernichtungsgebots durch Israel illustriert die dtr. Konzeption der »Landnahme« als Synergismus mit der Übergabe des Landes durch JHWH und der Ausführung des Gotteswillens durch Israel[266].

Entsprechend transzendiert die biblische Darstellung selbst das faktische Geschehen, indem anhand der Landeroberung der Umgang Israels mit dem in der Tora manifestierten Gotteswillen illustriert wird. Im militärischen Erfolg bzw. Misserfolg zeigt sich die Unterstützung Israels durch seinen Gott, die an den Gottesgehorsam gebunden ist, wie paradigmatisch das Scheitern des nicht an JHWHs Auftrag rückgebundenen Versuchs der Eroberung von Ai illustriert[267]. Auch der Rückblick auf die Kundschafterepisode bei Kadesch zu Beginn des Dtn hält fest, dass das

---

264 Vgl. Ballhorn (2011) 91–93.110f.325.474–476; Knauf (2008) 71; Assmann (2015) 110.

265 Vgl. Dtn 1,7f; 11,22–25; vgl. Jos 1,1–4; vgl. den theologischen Höhepunkt des Josuabuchs: 23; 24; vgl. Zenger (2005) 372; Albertz (2009) 384; Schmitt (2011) 78; Finsterbusch (2012) 94f.

266 Vgl. Schmitt (2011) 54f.65.72.81; Michel (2003) 74–76; Crüsemann (2006) 345.

267 Vgl. Jos 7,2–5. Die Texte werden so »zu einer Erinnerungs- und Lernlandschaft«: Ballhorn (2011) 473f; vgl. ebd. 335–337.495.

SBB 79 / p. 254 / 4.1.2021

erstmalige Misslingen der Landnahme auf Unglauben zurückging[268]. Die Darstellung der lückenlosen Einnahme des Landes zeigt, dass diese deshalb gelang, weil Josua und Israel genau nach der Weisung Gottes handelten, wogegen Israel das Geschenk Gottes durch die Missachtung der Gebote wieder verspielte und daher im 6. Jh. besiegt und exiliert wurde[269].

Aus dieser Perspektive ist auch die Forderung der Vernichtungsweihe der kanaanäischen Völker zu sehen, die sich nur in einer nachexilischen dtr. Redaktionsschicht findet. Da die genannten Völker entweder nie faktisch existiert haben oder zur Zeit der Entstehung der Landnahmetexte schon längst nicht mehr existierten, sind sie eine literarische Fiktion; sie sind in dtr. Terminologie eine Chiffre für alles, was die exklusive Gottesbeziehung Israels und dadurch den Fortbestand des Volkes gefährdet. Die engen Entsprechungen zur Politik Esras und Nehemias gegen die »Feinde des Wiederaufbaus Jerusalems« legen nahe, dass sich hier innerjüdische Konflikte zwischen den nun streng monotheistischen Exilsrückkehrern und den im Land verbliebenen Judäern mit ihrer angestammten Religion spiegeln, die nach außen projiziert wurden. In der Programmatik der Vernichtung geht es um die radikale Abgrenzung von diesen und der eigenen Religionsgeschichte aus Angst vor Überfremdung, da nach der Konzeption des DtrG Leben und Zukunft Israels von der völligen Loyalität gegen JHWH abhängen[270]. Analog soll die fiktionale Bestimmung, die Verehrer anderer Götter mit dem Tod zu bestrafen, die ausschließliche Verehrung JHWHs gewährleisten[271].

Die Vertreibung oder Vernichtung der Kanaanäer bildet zugleich eine Warnung für Israel, da dies das dem Volk drohende Schicksal abbildet, falls es sich den Vorbewohnern religiös anpasst. Die Ankündigungen der Vertreibung oder Vernichtung Israels, die mehrfach in drastischen Formulierungen als Strafe JHWHs für die Missachtung des Fremdgötttergebots angesagt werden, dienen dazu, die nationalen Katastrophen

268 Vgl. Dtn 1,32; vgl. Lohfink (1998) 10.

269 Vgl. Dtn 6,17–19; Jos 1,7f; 11,15; 21,43–45; vgl. Zenger (2005) 372; Dietrich (2002) 264.

270 Vgl. Dtn 7,1–6; vgl. Esra 9,1; Neh 2 – 6; vgl. Jos 6,21; 10,1.28–40; 11,11–12.20–21; vgl. Knauf (2008) 26–28; ders. (2010) 483; Schmitz (2011) 143; Ballhorn (2016) 69; Michel (2014) 34–36.47.

271 Dtn 13; 17,2–7; vgl. Dietrich/Link (2004) 98.

SBB 79 / p. 255 / 4.1.2021

durch die Deutung als Konsequenz des Ungehorsams theologisch zu bewältigen[272]. Die umfangreichen Strafansagen in Dtn 28 sind in Analogie zu den Loyalitätseiden der neuassyrischen Herrscher gestaltet, die die politische und religiöse Identität Israels bedrohten[273]. Um in dieser Krisensituation den Fortbestand Israels durch die exklusive Bindung an JHWH zu schützen, wird die politische Forderung absoluter Loyalität gegen den assyrischen Großkönig auf JHWH übertragen, was die Übertragung der politischen Gewaltrhetorik der Assyrer auf JHWH impliziert[274].

Da später die traumatischen Erfahrungen der Zerstörung des Tempels und der Exilssituation Zweifel an Gottes Gegenwart bewirkten, übertrugen spätere Schichten des Dtn zentrale Funktionen des Tempels auf die Tora als Ort der Präsenz Gottes. Der Verstoß gegen das Fremdgötterverbot gilt nun als Bruch des Bundes, der den strafenden Zorn Gottes provozieren musste[275]. Die Texte betonen, dass die Erwählung Israels nicht als »Statusgarantie« zu verstehen ist, sondern dass Gott diese rückgängig machen kann, falls Israel sich anderen Göttern zuwendet, was den Untergang Israels bewirke[276]. Theologisch bedeutsam ist, dass es sich um *bedingte* Strafandrohungen handelt, die die eigenen traumatischen Gewalterfahrungen als Strafe Gottes erklären und zugleich auf die Frage antworten wollen, ob die Gottesbeziehung wieder scheitern könne. Dabei wird trotz schwerer Strafen nirgends die Verwerfung Israels durch Gott angedroht. Zugleich vermitteln die Zuschreibung an JHWH und die Möglichkeit der Umkehr, ebenso wie die vorangehenden Segensformeln,

272 Vgl. Dtn 28,1f.15; 30,15–20; Jos 23,15f; 24,1–13.14–28; vgl. Hentschel (2012) 266f; Cuffari (2006) 6 (WiBiLex; 11.10.16).

273 Den Eid schwor u.a. der jüdische König Manasse, vgl. 2Kön 21,10–16; vgl. Otto (2007a) 119.130.

274 Vgl. Steymans (2013) 269f; Finsterbusch (2012) 17–20; Dietrich/Link (2004) 78f.

275 Da Gott in der Tora anwesend ist, hat jeder, der die Tora hält, auch ohne kultische Vermittlung Anteil an Gott; vgl. Otto (2007a) 140f; Ballhorn (2011) 92; Finsterbusch (2012) 104f.

276 Dtn 28,14–15; vgl. Finsterbusch (2012) 86. Trotz der vereinheitlichenden theologische Redaktion nach den dtn Kategorien finden sich im Bundeskonzept Spannungen; vgl. Childs (1996) 95.

SBB 79 / p. 256 / 4.1.2021

eine Hoffnungsperspektive auf die erneute Zuwendung Gottes zu Israel[277].

Auch die Darstellung, dass der Bund erst nach dem Versagen Israels und außerhalb des Landes in Moab geschlossen wurde sowie seine generationenübergreifende Gültigkeit will die Hoffnung grundlegen, dass die Geschichte Gottes mit Israel jenseits der Katastrophe weitergeht[278]. Die dtr. Gesamtkomposition Dtn – 2Kön, die die Schuld an der Katastrophe vor allem den Königen zuweist, die Israel zum Abfall von JHWH verführten, zeichnet am Anfang der Geschichte Israels im Land ein leuchtendes Gegenbild zur aktuellen Erfahrung und stellt das absolute Gottvertrauen Josuas, dem Israel sein Land verdankt, als positives Gegenbeispiel heraus. Die Bücher Dtn und Josua werden so angesichts der Exilserfahrung zur Mahnung für ein »neues« Leben im Land, das sich an der Tora orientiert[279].

Sowohl hinsichtlich der Vernichtung der Völker als auch hinsichtlich der Gewalt Gottes gegen Israel lässt sich eine Entwicklungslinie hin zu zunehmender Gewaltüberwindung erkennen. Der Vernichtungsauftrag der im Land ansässigen sieben kanaanäischen Völker wird bereits bei seiner programmatischen Nennung in Dtn 7 durch das unmittelbar folgende Heiratsverbot obsolet gemacht, da dieses überlebende Vorbewohner voraussetzt[280]. Die dtr. Maxime der Vernichtung der Landbevölkerung fehlt in späteren Textpassagen innerhalb der Landnahmetexte wie auch in anderen Büchern, was eine Korrektur des Gewaltaspekts bildet. Relevant ist, dass die dtr. Darstellung den Vernichtungsauftrag bewusst auf die erzählte Landeroberungszeit und damit auf die endgültig abgeschlossene Vergangenheit begrenzt[281]. Die Textpassagen im Dtn, die das Exil und die erneute Inbesitznahme des Heimatlandes thematisieren, vermeiden gewaltsame Aktionen Israels gegen die dort lebenden Völker. Als

277 Vgl. Dtn 28,45f; vgl. Finsterbusch (2012) 164; Rose (2010) 465; Hentschel (2012) 267.

278 Vgl. Dtn 9,1–10,11; 29,13f; vgl. Finsterbusch (2012) 104f.176; Rose (2010) 403.468.

279 Sie betonen, dass das Befolgen der Tora gelingendes Leben bewirkt; vgl. Jos 1,8.8; 23,6; vgl. Hentschel (2012) 267; Cuffari (2006) 6 (WiBiLex: 11.10.16); Lohfink (1998) 12f.

280 Dtn 7,2: Vernichtung; 7,3: Bündnisverbot; s. o. Kap. 4.2.1.

281 Vgl. Ballhorn (2011) 336.340.

SBB 79 / p. 257 / 4.1.2021

explizites Korrektiv zum Vernichtungsgebot findet sich sogar die Vision, dass auch »die Fremden« dem JHWH-Bund beitreten[282]. Diese späteren Korrekturen schließen jede typologische Anwendung des Vernichtungsauftrags für spätere Zeiten aus und eröffnen für Israel als Zukunftsperspektive ein gewaltfreies Verhältnis zu den Völkern[283].

Das Josuabuch handelt zwar vordergründig von der glanzvollen Einnahme des Landes und der vollständigen Vernichtung der Feinde mit Hilfe Gottes; allerdings wird dieses Paradigma immer wieder konterkariert, indem neben den Maximalansprüchen und –territorien auch misslingende Eroberungen und nicht eingenommenes Land genannt werden; die Spannung zwischen den verschiedenen Konzeptionen zeigt den symbolischen Charakter der Landeroberung[284]. Bedeutsam ist, dass die Vollständigkeit der Vernichtungsweihe an mehreren Stellen aufgebrochen wird. Am Beispiel der Kanaanäerin Rachab und der Gibeoniter wird paradigmatisch dargestellt, dass Vertreter fremder Völker, die an JHWH glauben und sich gemäß der Tora verhalten, zu Recht ihren Platz innerhalb des Landes behaupten können[285]. Eine kritische Reflexion des Gewaltaspekts zeigt sich weiter darin, dass es in den prophetischen Verheißungen der Exilszeit, die die Heimkehr der Israeliten verheißen, keinerlei typologischen Rückgriff auf das Josuabuch und keinen Auftrag Gottes gibt, das Land militärisch zurückzuerobern, sondern dass die Heimkehr als Wunder Gottes ohne Gewaltkonnotationen dargestellt wird[286].

Auch die Gewaltandrohung gegen Israel wird in späteren Bearbeitungen der nachexilischen Zeit durch eine veränderte Bundestheologie korrigiert: Im Aufgreifen des Bundeskonzepts der Priesterschrift wird das Bundesverhältnis grundlegend neu akzentuiert, indem JHWHs Bundeszusage nicht mehr an den Gehorsam Israels gebunden ist, sondern vielmehr seine Treue grundsätzlich über den Abfall Israels hinausreicht, sein Erbarmen umfassender als seine Vergeltung ist und seine Gnade für alle Geschlechter währt[287]. Das Gottesverhältnis Israels wird deshalb

---

282 Vgl. Dtn 29,10; 31,12; vgl. Braulik (1997) 37f; Baumann (2006) 95f.

283 Vgl. Lohfink (1998) 19.

284 Vgl. Jos 1,3–5; gegen Jos 12; vgl. Ballhorn (2011) 324f; vgl. ebd. 20.158.

285 Jos 6,23–25; vgl. Ballhorn (2011) 221.

286 Vgl. Dtn 30,1–10; vgl. Jes 43,16–21; vgl. Lohfink (1998) 14f.

287 Vgl. Dtn 4,31; 9,1–7; 30,6; vgl. Gen 15; 17; vgl. Braulik (2012) 175.181; Jeremias (2017) 318f.

SBB 79 / p. 258 / 4.1.2021

nicht mehr vom Choreb- und Moabbund bestimmt, der beide Seiten verpflichtet, sondern von dem nur ihn selbst bindenden Landverheißungsschwur JHWHs an die Patriarchen. Zugleich entfällt die Wurzel allen Unheils, die Übertretung des Hauptgebots, da es außer JHWH keine anderen Götter gibt[288]. Im literarischen Kontext des Josuabuchs führen die Anknüpfungs- und Schlusssignale zu einer im Rahmen priesterlicher Theologie denkenden Hauptlinie, nach der Israels gescheiterte Geschichte unter seinen Königen getilgt ist, da das von den Propheten angekündigte Gericht eingetroffen ist. Damit entsteht für die nachexilische Gemeinde aus dem Leben nach der Tora ein immer wieder neuer Anfang, in dem es nicht um Eroberung, sondern um das Sich-Einrichten im Land geht[289].

Bedeutsam ist auch, dass das Josuabuch mit der kriegerischen Eroberung des Landes nicht mehr zur Tora gehört, der im Judentum eine zentrale Bedeutung zukommt. Der im Josuabuch geschilderte Eroberungskrieg, der den Eintritt Israels in seine historische Existenz markiert, ist mit dem Abschluss der »Landnahme« endgültig beendet und unwiederholbar und kann somit nicht als biblische Legitimation aktueller Kriegszüge herangezogen werden[290].

288 Vgl. Dtn 4,35.39; vgl. die Theologie Deuterojesajas; vgl. Braulik (2012) 181.

289 Vgl. Jos 1; 10,40–42; 11,23; 18,1; 21,43–45; 23f; vgl. Gen 9,8–17; vgl. Knauf (2008) 29.

290 Vgl. Jos 11,23; vgl. Knauf (2008) 189; Lohfink (1998) 21.

5 Hermeneutische Überlegungen zu den Gottesbildern der Gewalt im AT

In diesem Kapitel werden die Erkenntnisse der vorangehenden exegetischen Betrachtung der Exodus- und Landnahmetexte gebündelt und systematisiert und grundlegende hermeneutische Überlegungen zum Umgang mit diesen Gewaltpassagen skizziert. Angesichts der Instrumentalisierung der Texte zur Legitimation von Gewalt geht es darum, diese kritisch zu betrachten und der Frage nach ihrer Intention und aktuellen Relevanz nachzugehen. Dazu ist neben einer fundierten exegetischen Analyse auch die Einbeziehung des religionsgeschichtlichen Kontextes notwendig, um die Gemeinsamkeiten und das Proprium der atl Texte im Vergleich zur Ideologie der Umwelt herauszuarbeiten. Zudem wird der Frage nachgegangen, ob sich in den Texten selbst bereits eine kritische Auseinandersetzung mit dem Einsatz von Gewalt zeigt, aus der sich Anregungen zu ihrer Begrenzung und Überwindung ableiten lassen.

5.1 Herausforderungen der Texte

5.1.1 Theologische Problematik der Texte

Das hohe Gewaltpotenzial einiger Texte des AT bildet eine ernst zu nehmende theologische Herausforderung, die darin begründet ist, dass die ganze Bibel als »Heilige Schrift« kanonisiert ist, sodass alle Texte der Bibel und damit auch die Gewalttexte »von Anfang an als unbedingt relevante […] Texte gelesen werden« sollen[1]. Theologisch problematisch sind v. a. die Texte, die ein gewalttätiges Vorgehen Gottes gegen bestimmte Menschen schildern oder Gewalt als Strafe bzw. Gericht Gottes ankündigen, wobei die Verbindung Gottes mit Gewalt häufig nicht negativ beurteilt wird[2]. Da diese den ethischen Grundsätzen der Annahme aller

[1] Vgl. Bechmann (2003) 55.

[2] Im AT wird Gott fast 1000 mal mit Gewalt in Verbindung gebracht, in erzählen-

SBB 79 / p. 260 / 4.1.2021

Menschen und der Gewaltfreiheit widersprechen, bilden sie eine große theologische und religionspädagogische Herausforderung.

In der Exoduserzählung wird paradigmatisch deutlich, dass der Einsatz Gottes für bestimmte Menschen impliziert, dass er zugleich anderen Menschen Gewalt antut und ihre Vernichtung in Kauf nimmt, was z. T. in drastischen Worten formuliert wird. Das Eingreifen Gottes zur Befreiung der Israeliten ist auf Seiten der Ägypter, die außerhalb dieser Gottesbeziehung stehen, als gewalttätige Zerstörung erfahrbar – dies wird von den Verfassern der Texte aber nicht problematisiert. Die Verstockung des Pharao, die den Tod vieler Ägypter zur Folge hat, erscheint als Willkür und offensichtliche Gewalttätigkeit JHWHs. Dass Gott den Tod anderer Menschen, auch Unschuldiger, in Kauf nimmt, um sein Volk zu befreien, ruft Ablehnung und Widerspruch hervor; dies gilt insbesondere für die Tötung der unschuldigen ägyptischen Erstgeborenen[3]. Auch die Erzählung der Rettung am Schilfmeer löst bei heutigen Lesenden ambivalente Gefühle aus, da das rettende Handeln Gottes mit der Tötung der ägyptischen Streitkräfte verbunden ist. Besonders irritierend ist, dass unmittelbar nach der Feststellung des Todes von »Ägypten« zwei Loblieder auf Gott folgen[4]. Bezeichnend ist, dass im deutschen Sprachraum die beschönigende Bezeichnung »Meerwundererzählung« verwendet wird, die den Kampf- und Gewaltaspekt ausblendet.

In den Landnahmetexten ist die Gewaltproblematik noch stärker, da hier keine defensiven Aktionen, sondern Eroberungs- oder Offensivkriege im Auftrag Gottes dargestellt werden, zudem in stark gewaltbesetzter Sprache. Im Buch Josua geht die Landnahme entsprechend dem im Dtn aufgestellten Gebot zur Vertreibung oder Vernichtung der einheimischen Völker vonstatten, welches ausdrücklich auf den Willen JHWHs zurückgeführt wird[5]. Hier findet sich die theologisch höchst problematische Gottesvorstellung, dass die Erwählung Israels und der Ausschließlich-

---

den Texten, prophetischen Gerichtsankündigungen und sog. »Rachepsalmen«; vgl. Weth (2003) 158; Bernhardt (2014) 14; Dietrich/Mayordomo (2005) 11–13; Fuchs (2004) 182. Aus stilistischen Gründen verwende ich im Folgenden den übergreifenden Terminus »Gewalttexte«, auch wenn die besondere Brisanz in dem gewalttätigen Vorgehen Gottes besteht.

3 Vgl. Kellenberger (2006) 5; Fischer (2013) 94; Fuchs (2004) 182.

4 Ex 14,30: Tods Ägyptens; 15,1–21: Mose- und Mirjamlied; vgl. Fischer (2013) 94.

5 Vgl. Dtn 20,17; Jos 10,40–42. Erschreckend ist vor allem die Selbstverständlich-

SBB 79 / p. 261 / 4.1.2021

keitsanspruch Gottes die Eroberung und Vernichtung der Feinde und ihrer Kulte erfordert, damit sie die Israeliten nicht zum Abfall verführen können. Falls diese die anderen Leute nicht ausrotten, richtet sich der Zorn Gottes gegen sie, so dass sie selbst vernichtet werden. Die Erwählung Israels hat somit sowohl im Fall des Gehorsams als auch des Ungehorsams Gewalt zur Folge[6]. Diese Texte, die aus »nationaler« Perspektive den Kampf gegen andere Völker und die »Vernichtungsweihe« der Besiegten, einschließlich der Frauen und Kinder, zu einem religiösen Programm stilisieren, widersprechen allen ethischen Grundsätzen[7].

Im Buch Deuteronomium gibt es daneben eine Gewaltlinie, die das »Ausrotten des Bösen« aus Israels Mitte fordert, um die ausschließliche JHWH-Verehrung zu sichern[8]. Mehrere Passagen illustrieren die rigorose Verwirklichung dieses religiösen Gebots durch gewalttätige Aktionen, die positiv als »Eifer für JHWH« beurteilt werden. Diese Darstellung mit ihrer engen Verbindung von Religion und Gewalt ist den Formen des religiösen Fanatismus zuzuordnen, der für die Ausschließlichkeit der Verehrung eines Gottes kämpft und jede Form der Abweichung mit Gewalt bekämpft[9].

Aufgrund der Diskrepanz der atl Gewalttexte zum christlichen und humanistischen Weltbild sind sie nicht nur ein exegetisches, sondern in erster Linie ein theologisches Problem und provozieren die Frage, wie sich das gewalttätige Vorgehen Gottes mit unserem Gottesbild vom liebenden und barmherzigen Gott vereinbaren lässt. Da das kriegerische Landnahmebild der Bibel historisch nicht haltbar ist[10], ist kritisch anzufragen, warum die Niederlassung Israels im Land mit so viel Gewalt und Vernichtung verbunden und dabei dem Gott Israels die entscheidende Rolle zugewiesen wurde. Auch wenn die Vernichtungsforderung im

keit der Gewalt und ihre Rückbindung an Gott; vgl. Schmitz (2008) 56; Dietrich/Link (2004) 78.

6 Vgl. Dtn 7,1–6. Dieser Gedankengang durchzieht die dtr. Literatur; vgl. Nielsen (2013) 208f.

7 Nach Lohfink (1992, 14) begegnen wir in den Landnahmetexten den »massivsten und grausamsten Kriegsverherrlichungen« im AT; vgl. Baumann (2006) 84; Bieberstein (2008) 41.

8 Vgl. Dtn 13,6.11f. u. a.; vgl. Dietrich/Link (2004) 204.

9 Vgl. z. B. Ex 32,26–29; Num 25; vgl. Kegler (2004) 240. 250f.

10 Dies belegen v. a. archäologische Befunde; s. o. Kap. 4.1.1.

SBB 79 / p. 262 / 4.1.2021

Dtn metaphorisch zu verstehen ist, enthält die Sprache der Landnahmetexte ein gefährliches Gewaltpotential; diese Programmatik ist zudem ständig in der Lage, in Wirklichkeit umgesetzt zu werden und wurde auch im Christentum als Legitimation kirchenamtlicher Gewalt missbraucht[11]. Da Theologie sich die Aufgabe stellt, »ethische und pädagogische Konzepte zu entwickeln, die zur Gewaltfreiheit, zur Durchsetzung einer egalitären Partizipation aller Mitglieder einer Gesellschaft […] anleiten«[12], ist der hermeneutische Umgang mit biblischen Texten, die Gewalt positiv darstellen und zur Nachahmung anregen können, eine große theologische Herausforderung, wobei der Aspekt, dass Gott selbst zugunsten seines Volkes Gewalt anwendet, das gravierendste Problem darstellt und die Frage hervorruft, wie ein solcher Gott heute noch zu vermitteln ist[13]. Die Texte fordern die Lesenden unmittelbar heraus und verlangen eine existenzielle Entscheidung, wie sie selbst sich zur biblisch dargestellten Gewalt verhalten. Daher zeigt sich die Tendenz, diese irritierenden Aspekte unserer christlichen Tradition möglichst zu verdrängen und stattdessen ein idealisierendes, von aggressiven Zügen »gereinigtes« Gottesbild zu promulgieren. Dies steht jedoch im Widerspruch zur biblischen Tradition, da die atl Gewalttexte einen integralen und konstitutiven Bestandteil des Kanons der Heiligen Schrift bilden und das AT ein dem NT gleichwertiges und eigenständiges Zeugnis von Gott ist[14].

5.1.2 Herausforderung durch die Wirkungsgeschichte der Texte

Da die biblischen Texte jeweils mit Bezug auf die eigene Situation rezipiert werden und so zur Wirkung kommen, ist ihre Rezeptions- und Wirkungsgeschichte in den Blick zu nehmen. Diese zeigt, dass die atl Gewalttexte oft fundamentalistisch als Wort Gottes verstanden und als

---

11 Vgl. Zenger (2006) 47. Assmann (2013 42) begründet damit das inhärente Gewaltpotential der monotheistischen Bewegung; s. o. Kap. 2.1.4.

12 Fischer (2013) 27.

13 Vgl. Fischer (2013) 27.

14 Um zu einem weniger anstößigen Gottesbild zu kommen, müsste man einen großen Teil der biblischen Texte eliminieren. Ein solches »gereinigtes« Gottesbild wird weder dem AT noch dem NT gerecht; vgl. Kellenberger (2006) 5; Obermayer (2014) 28; Fricke (2005) 547; s. o. Kap. 2.1.2.

SBB 79 / p. 263 / 4.1.2021

Legitimation für Gewalt zur Durchsetzung eigener Interessen herangezogen wurden[15].

Dass das Gewalthandeln Gottes gegen Ägypten schon im frühen Christentum als theologisch problematisch empfunden wurde, zeigen die Auslegungen der Kirchenväter mit ihrer deutlichen Tendenz, die Gewalt Gottes gegen den Pharao und Ägypten durch eine allegorische Auslegung zu entschärfen. Nach Origenes und Augustinus verkörpere Ägypten die sündige und gegen Gottes Gebote ungehorsame Welt, die daher den Zorn Gottes hervorrufe, der aber mit seiner Strafe, die die zehn Plagen repräsentieren, zur Bekehrung und Heilung führen wolle[16]. Der herrschsüchtige Pharao, der das Volk der Israeliten wegen ihrer Andersheit fürchtet und klein halten will, wird als Typus des Bösen schlechthin gedeutet und mit dem »Herrscher dieser Welt«, dem Teufel, identifiziert, der mit seiner Bosheit die Welt regieren will, dessen Pläne aber vereitelt werden, weil Gott für sein Volk kämpft[17]. Auch nach Basilius sei seine Vernichtung notwendig, um die Glaubenden von der »Tyrannei des Teufels« zu befreien[18]. Die theologisch besonders problematische Tötung der ägyptischen Erstgeburt durch Gott wird von den Kirchenvätern kaum erwähnt; gelegentlich wird diese mit der Erstgeburt der Dämonen gleichgesetzt und dadurch entschärft[19].

Besonders verhängnisvoll für das Verhältnis zwischen Christen und Juden wirkte sich das Aufgreifen des Verstockungsmotivs bei Paulus aus,

---

15 Da biblische Texte als polyseme Texte auf spätere Aktualisierung hin angelegt sind, konnten sie eine folgenreiche Wirkungsgeschichte auslösen; vgl. Bechmann (2001) 136; Siquans (2013) 173; Kegler (2004) 250; Dietrich/Link (2004) 187; s. o. Kap. 2.1.2.

16 Gottes Willen werde in den zehn Geboten verkörpert. Der Exodus symbolisiert nach Augustinus den inneren Auszug aus der »civitas terrena« in die »civitas Dei«, das Reich Gottes; vgl. Heither (2002) 35. 95.98f. 102–104; Assmann (2015) 24.

17 Vgl. Augustinus: Traktate zum Johannesevangelium 28,9; vgl. Heither (2002) 40–42.

18 Basilius, Über den Heiligen Geist 14,31: über den Untergang des Pharos im Meer; vgl. Heither (2002) 42.

19 Das Ausblenden ist deshalb auffällig, da die Kirchenväter in ihren Abhandlungen ausführlich auf den Pessachritus eingehen. Zur Deutung der ägyptischen Erstgeburt als Erstgeburt der Dämonen vgl. Gaudentius von Brescia: Predigt zum Exodus 1; vgl. Heither (2002) 112.

SBB 79 / p. 264 / 4.1.2021

der damit im Römerbrief das Verhältnis der Christengemeinden aus den Völkern zu den Juden erläuterte und die Juden, die sich der Anerkennung Jesu als Messias verschlossen, als von Gott »verstockt« charakterisierte. Dabei wurde von christlicher Seite meist ausgeblendet, dass die Juden nach Paulus von Gott erwählt bleiben[20]. Auch in den Anfängen der Reformation wurde die Verstockung des Pharao in manchen Auslegungen auf die Verstockung der Juden übertragen[21].

In jüdischen Auslegungen ruft der Untergang des verstockten Pharao im Schilfmeer in erster Linie Erleichterung hervor, da sie in der Exodustradition den entscheidenden Teil der Befreiungs- und Erwählungsgeschichte Israels sehen. Allerdings finden sich auch kritische Gegenstimmen, welche Gottes Trauer über den Tod seiner Geschöpfe hervorheben[22]. In dem im Kontext des Makkabäeraufstands entstandenen Jubiläenbuchs finden sich Ansätze zur Problematisierung des göttlichen Gewalthandelns in der Exodustradition, da hier ein Fürst der Dämonen namens Mastema eingeführt wird, der in der Auseinandersetzung mit dem Pharao als Gegenspieler Gottes fungiert und u. a. für die Verfolgung der Israeliten durch die Ägypter verantwortlich ist, aber schließlich unschädlich gemacht wird[23]. Hinsichtlich der Tötung der ägyptischen Erstgeborenen zeigt sich bei Martin Buber das Bemühen einer Entlastung Gottes, da er eine Seuche vermutet, der vor allem Kinder zum Opfer fallen[24]. Der

---

20 Vgl. Röm 11,7; allerdings mit Bezug auf Jes 6,9–10. In Röm 9,14–17 führt Paulus die Verstockung des Pharao als Beispiel für die Gnadenwahl Gottes an, um den Vorwurf der Ungerechtigkeit Gottes zu entkräften; er deutet diese zugunsten des den Heidenchristen geschenkten Erbarmens; vgl. Röm 11,11; 11,25–32; vgl. Kellenberger (2006) 207–209; Utzschneider/Oswald (2013) 240f.

21 So z. B. bei Abraham Calov (1612–1686) in der populären vierbändigen Bibelerklärung »Biblia illusrata« (IV 162); ähnlich Samuel Huber (1547–1624); vgl. Kellenberger (2006) 254.

22 Vgl. Talmud, b Meg 10 b; vgl. Ebach (1990) 433; Belege bei Kuhn (1978) 302–307; s. u. 5.5.5.

23 Das 167 entstandene Jubiläenbuch spielt in einer von dämonischen Kräften beherrschten Welt. Es stellt Ex 3–14 als Kampf zwischen dem Engel Gottes und dem Dämonenfürst Mastema dar, der am Ende aber gefesselt wird; vgl. Ego (2010) 47f.

24 Er bringt den Tod der ägyptischen Erstgeborenen in Verbindung zur vorausgehenden Finsternis, die er durch einen Sandsturm verursacht sieht; vgl. Buber (1994) 87.

SBB 79 / p. 265 / 4.1.2021

Ansatz der jüdischen Auslegung, einer missverständlichen Deutung der Tötung der Erstgeburt im Sinne einer Rache Gottes für die vorangehende Unterdrückung vorzubeugen, zeigt, dass dies als problematisch empfunden wird. So appelliert Benno Jacob mit Verweis auf »die Gesinnung« der Tora, sich nicht über das grausame Schicksal der Ägypter zu freuen; denn die Tötung aller ägyptischen Erstgeborenen solle »nicht etwa menschlichen Rachedurst befriedigen, sondern ein furchtbares, aber notwendiges Gottesgericht sein, mit dem ER in seiner Heiligkeit durch das Land daherwandelt«[25]. Der Aspekt der Rettung Israels wird mit der Bestrafung des verstockten Tyrannen verbunden. Nach Jacob will Gott die Menschen erziehen und retten bzw. strafen; er betont, dass Gott dem Pharao, bevor er ihn zugrunde gehen ließ, mehrfach Warnungen zukommen ließ, auf die dieser jedoch nicht hörte. Gottes Handeln am Schilfmeer sieht er als Gericht, um den verstockten Tyrannen zu vernichten und Unterdrückte zu retten. Die Exodustradition illustriere »die sittliche Forderung, daß [sic] das Böse nicht endgültig triumphieren dürfe«[26], sondern dass Gott die Macht habe, den Mächten des Bösen ein Ende zu setzen und den Fortbestand Israels zu garantieren.

Die Rede vom JHWH-Krieg in den Büchern Dtn und Jos erhielt im Judentum eine große Bedeutung, da die Auffassung von der Heiligkeit des Landes Israel und die Forderung Gottes, in ihm keine Götzendiener zu dulden, im Verlauf der Geschichte Israels immer wieder als Verpflichtung zum Krieg aufgefasst wurde. Diese religiöse Metaphorik zieht sich durch vom Aufstand der Makkabäer gegen die Seleukidenherrschaft bis zum Jüdischen Krieg gegen die Römer 66–70 n. Chr. und zum Bar Kochba-Aufstand 135 n. Chr.[27]. Nicht haltbar ist aber die These Assmanns, dass sich die verhängnisvolle Rezeptionsgeschichte der Kriegstexte des Josuabuchs im Makkabäeraufstand als erstem religiös motivierten Krieg der Weltbeschichte zeige, da die Makkabäerkriege mehr religiös interpretierte als religiös motivierte Kriege sind. Die Makkabäerbücher sind

[25] Jacob (1997) 319. Er verweist auf »die Gesinnung von Sprüche 24,17, die auch die Tora verlangt: Wenn dein Feind fällt, freue dich nicht und wenn er strauchelt, juble nicht dein Herz«: zit. n. ebd.

[26] Jacob (1997) 425; vgl. ebd. 421.425.

[27] Anlass des Jüdischen Kriegs war die Sorge um die Reinheit des JHWH-Glaubens. Beide Kriege waren messianisch motiviert; vgl. Angenendt (2007) 376; Frevel (2012) 851–854.

SBB 79 / p. 266 / 4.1.2021

keine historische Darstellung, sondern eine literarische Fiktion der siegreichen Hasmonäer, die zwei unterschiedliche Rezeptionen der Landnahmetexte darstellen und eine andere Kriegskonzeption als im Josuabuch vertreten[28]. Im frühen Judentum, z. B. im Jubiläenbuch, wurden zudem die militärischen Niederlagen Israels, im Aufgreifen der dtn-dtr. Theologie, mit der Schuld Israels begründet, als Konsequenz der fortwährenden Abwendung von JHWH[29].

Im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jh. n. Chr. herrschte im Judentum in Deutschland eine kritische Sicht auf das Josuabuch vor, da die biblische Rede vom Bann über die Völker im krassen Gegensatz zu den Bemühungen zahlreicher deusch-jüdischer Intellektueller aller politischen Richtungen stand, ein Bild des Judentums als einer toleranten, friedlichen und aufgeklärten Religion zu zeichnen, um die Integration der Juden in die Gesellschaft zu fördern[30]. Für orthodoxe jüdische Gelehrte stand Jahrhunderte lang fest, dass das Wohnen des Volkes im Land Israel an eine neue Heilsinitiative Gottes mit dem Eintreffen des Messias gebunden sein müsse, wogegen die säkularistischen Zionisten zu Beginn des 20. Jh.s eine eigenmächtige Aneignung des Landes anvisierten[31].

In der Gegenwart werden die Landnahmetexte in den Büchern Dtn und Jos von einigen jüdischen Siedlern des nationalreligiösen Lagers in Israel fundamentalistisch und anachronistisch als göttlich autorisierte

---

28 Nach Assmann (2013, 44–46) wurden die rigorosen dtr. Vernichtungsvorschriften als normativer Text beim Makkabäeraufstand in die Tat umgesetzt; vgl. ders. (2006) 326. Dagegen geht es in 1Makk um die Legitimation der Herrscherdynastie der Hasmonäer, in 2Makk um die Darstellung Gottes als Allher und seines Erbarmens mit seinem Volk. Anders als das Josuabuch verstehen die Makkabäerbücher »die Kriege als Konsequenz des durch Israels Hellenisierung provozierten Gotteszorns«: Schnocks (2014) 109; vgl. ebd. 100–109.118–121; Brumlik (2014) 210f.

29 Das Jubiläenbuch will dadurch zur Umkehr motivieren: Jub 1,13–16. Die rabbinische Literatur begründet analog das Desaster des Römischen Kriegs, die Tempelzerstörung und die Unterwerfung Israels unter die römische Herrschaft mit Israels Sünden; vgl. Ego (2010) 44f.53f.

30 Dies sollte die politische Emanzipation der deutschen Juden fördern. Dem bibelkritischen christlichen Ansatz stand man aber kritisch gegenüber, da er die historische Verankerung des jüdischen Volkes untergrabe; vgl. Morgenstern (2014) 211; ebd. 201f.

31 Vgl. Morgenstern (2014) 206.

Legitimation der Vertreibung der palästinensischen Kleinbauern aus dem »gelobten Land« missverstanden, weshalb sie sich zur Legitimierung ihres Gebietsanspruchs darauf berufen. Diese Rezeption hat im Nahostkonflikt deutlich zur Gewaltspirale im Namen Gottes beigetragen, so dass bis heute die Bewohner des Landes dieser Geschichte zum Opfer fallen. Der Bezug fundamentalistischer jüdischer Gruppen auf die Landnahmetexte behindert immer wieder gravierend den Friedensprozess zwischen Juden und Palästinensern; so wurde z. B. das Attentat auf den damaligen Ministerpräsidenten Jitzhak Rabin 1995, das den Friedensprozess stoppte, vom Täter, einem Jurastudenten, mit dem Bündnisverbot und Vernichtungsgebot in Dtn 7 begründet[32]. Für die in Israel lebenden christlichen Palästinenser hat dieses Verständnis des Josuabuchs fatale Auswirkungen, da sie als alteingesessene Bewohner des Landes hier an der Stelle der auf Gottes Anweisung auszurottenden bzw. zu vertreibenden kanaanäischen Völker gesehen werden, was auf ihrer Seite die Ablehnung des Josuabuchs und oft des ganzen AT bedingt[33].

Im Neuen Testament wird das Josuabuch mit der kriegerischen Darstellung der Landnahme nicht aufgegriffen, sondern vielmehr die Verheißungen der gewaltfreien Heimkehr und Völkerwallfahrt der exilisch-nachexilischen Prophetie. Obwohl das Anliegen Jesu die »Sammlung Israels« war, lehnte er zelotische Gewalt ab[34].

Auch in der Frühzeit des Christentums wurden die Landnahmetexte aufgrund der von Gott ausgeübten oder legitimierten Gewalttaten, insbesondere dem Gebot der Vernichtungsweihe, kritisch gesehen und führten immer wieder zur Frage nach der Vereinbarkeit des alt- und neu-

---

32 Aus der typologischen Lesart des Josuabuchs wird die Verpflichtung abgeleitet, im ganzen Land zu siedeln; so auch der Jurastudent Jigal Amir. Diese Position wird von evangelikalen Christen, v. a. in den USA, gestützt. In der Siedlerbewegung in den Autonomiegebieten, dem »Gush Emunim« (Block der Getreuen), wurden die Palästinenser mit Amalek gleichgesetzt, um ihre Vertreibung biblisch zu rechtfertigen; vgl. Benedict (2014) 42; Morgenstern (2014) 225.

33 Vorher identifizierten die christlichen Palästinenser sich mit den Israeliten der Landgabe, da das Josuabuch ja Teil ihrer Bibel ist; vgl. Lohfink (1998) 5f.

34 Nach den Schriften des NT ist mit Jesus die Zeit der Völkerwallfahrt zum Zion gekommen; das Evangelium soll allen Menschen verkündet werden; vgl. Mt 28,20; vgl. Lohfink (1998) 22.

SBB 79 / p. 268 / 4.1.2021

testamentlichen Gottesbilds[35]. Der göttliche Vernichtungsauftrag der Völker als Teil der Heiligen Schrift veranlasste die Kirchenväter zu einer kritischen Auseinandersetzung mit diesen Texten, die durch die Entsprechung des Namens Josua zu Jesus im griechischen Text besonders brisant sind[36]. Aus der Sicht der alten Kirche ist die Eroberung Kanaans spirituell zu verstehen, da Gott keinen Völkermord angeordnet haben könne. Der Kampf Israels gegen die Völker im Land wird zum Kampf zwischen Christus und den bösen Mächten[37]. In der Tradition des Origenes wurden die Eroberungen allegorisch als »geistliche Kriege«, als Kampf gegen das Laster, entschärft. Dieser deutet die im Josuabuch dargestellten Ereignisse als Erläuterung des Heilshandelns Jesu, das verheißene Land als Bild für das neue Leben der Christen nach der Taufe und die zu erobernden Städte im Land als Bild für die Seele, die einen geistigen Kampf führen müsse, um von der Sünde frei zu werden[38].

Mit der Christianisierung des Militärs und der Militarisierung des Christentums setzte dann aber eine positive Sicht Josuas ein, der im Mittelalter als einer der vorbildlichen Helden der Bibel galt[39]. In der Folgezeit griff man immer wieder auf die Landnahmetexte zurück, um Gewalt gegen andere Bevölkerungsgruppen zur Durchsetzung der eigenen machtpolitischen Interessen ideologisch zu legitimieren. Besonders problematisch dabei ist, dass Christen die Ausübung von Gewalt mit dem

---

35 Diese Frage wurde z. B. von Marcion (ca. 85–160) radikal verneint; s. o. Kap. 2.1.2.

36 Der hebräische Name יהושע: »Josua« wird im griechischen mit Ἰησοῦς: »Jesus« wiedergegeben, so dass dieser zu einer Doppelgestalt Jesu wurde. Da das Josuabuch Teil des Kanons ist, steht mit seinem Inhalt auch die Qualität der Offenbarung auf dem Spiel; vgl. Ballhorn (2011) 14; ebd. 333.

37 Vgl. die Rede vom »gottlosen Treiben« der Völker (Dtn 9,5); vgl. Noort (1998) 16.

38 Origenes (ca. 185–253) Der Durchzug durch den Jordan sei Abbild der Taufe. Nach Johannes Chrysostomus seien die Texte »so zu verstehen, dass Josua-Jesus den Körper (das Land) erlöst, indem er die Laster/Lüste daraus vertreibt und ihn dem Gesetz/ Geist/Evangelium unterwirft«: zit. n. Knauf (2008) 33; vgl. Gertz (2006b) 300; Ballhorn (2011) 239–241.

39 Neben Josua galten David und Judas Makkabäus als biblische Vorbilder; vgl. Knauf (2008) 33.

SBB 79 / p. 269 / 4.1.2021

christlichen Glauben für vereinbar hielten, da sie es von der Bibel her legitimiert sahen[40].

Große Bedeutung bekam in der Geschichte des Christentums die in den Büchern Exodus, Dtn und Josua grundgelegte Vorstellung der Erwählung und der exklusiven Gottesbeziehung als »Volk Gottes«[41]. Das christliche Erwählungsbewustsein prägte die Geschichte des Abendlandes im Mittelalter und in der Neuzeit, wie die theologische Legitimierung der Kreuzzüge im europäischen Mittelalter und der Inquisition gegen »Ketzer« zeigen[42]. Der Kreuzzugsgedanke im europäischen Mittelalter wurde durch die theologische Konzeption der Landnahmetexte inspiriert und legitimiert, da es darum gehen sollte, die heiligen Stätten von Andersgläubigen und Ungläubigen zu »reinigen«, wobei Muslime mit den Gegnern Israels identifiziert und daher bekämpft und getötet wurden. Die in den Landnahmetexten als literarische Fiktion geschilderte Vernichtungsweihe wurde in ihrer Wirkungsgeschichte tatsächlich ausgeübt, z. B. im ersten Kreuzzug bei der Eroberung Jerusalems im Jahr 1099[43]. Dabei wurde nicht bewusst, dass die Intention der atl Texte, den JHWH-Glauben vor äußerer Bedrohung zu schützen, hier pervertiert wurde, indem die Kreuzfahrer versuchten, diesen »mit Feuer und Schwert« zu verbreiten.

Paradoxerweise richteten sich die Ausschreitungen häufig gerade gegen die Minderheit der europäischen Juden im eigenen Land, da man diese als Bedrohung der eigenen religiösen Normen und Werte empfand[44]. Die Übertragung des Erwählungsbewusstseins von den Juden auf die Kirche als neues »Volk Gottes« im Zuge der Trennung von Judentum und Christentums hatte somit fatale Konsequenzen. Es war eine der Wurzeln der 2000jährigen Geschichte der Feindschaft und des Hasses zwischen Christen und Juden, die u. a. zu zahlreichen Judenprogromen führte. So wurde z. B. die Forderung zur Vernichtung Amaleks in der

40 Vgl. Bernhard (2014) 17; Dietrich/Link (2004) 205.

41 Vgl. Dtn 7,6–8; etc.; s. o. Kap. 4.2.

42 Basis ist das Selbstverständnis der Christen »als Erben der Erwählung … die dazu berufen sind, Gottes Willen an der Welt zu vollstrecken«: Dietrich/Link (2004) 22.

43 Vgl. Ebach (1980) 74f; Dietrich/Link (2004) 205.

44 Vgl. Dietrich/Link (2004) 204.

SBB 79 / p. 270 / 4.1.2021

christlich-allegorischen Auslegung gegen die Juden selbst gewendet[45]. Die breit ausgeführten Ankündigungen der Vernichtung des untreu gewordenen Volkes in den atl Texten haben in der Schoa eine erschreckende Aktualität bekommen. In den atl Texten liegt so, aufgrund ihrer nicht haltbaren christlichen Rezeption, der Schlüssel zum Verständnis dieser im Namen Gottes ausgeübten Gewalt[46].

Noch in der Neuzeit wurden Kriege mit Bezug auf die Bücher Dtn und Josua religiös legimitiert, wie z. B. die Kriegstheologie der Jahrhundertwende oder die Legitimierung der beiden Golfkriege zeigt[47]. In christlich-biblizistischen Kreisen und fanatisierten religiösen Bewegungen ist die Vorstellung der gewaltsamen Eroberung des Verheißungslandes unheilsgeschichtlich wirksam geworden, da die atl Texte fundamentalistisch als Legitimation zur Anwendung von Gewalt gegen Gegner, die man als Feinde Gottes ansah, herangezogen wurden. Damit rechtfertigten die Deutschordensritter im Pruzzenland und Cromwells Horden in Irland ihr Vorgehen, so legitimierten die Puritaner bibeltheologisch ihren Völkermord an der nordamerikanischen Urbevölkerung und die südafrikanischen burenstämmigen Weißen ihre Apartheit-Ideologie gegen die Bewohner des Landes Die Vorstellung vom »Heiligen Krieg« gewann somit eine verhängnisvolle Bedeutung für religiös verbrämten Rassismus[48]. Da es diese fundamentalistische Versuchung auch heute noch gibt und politische und kriegerische Auseinandersetzungen häufig religiös begründet werden, kann man die atl Gewalttexte als »gefährliche« Texte ansehen. So können politische Interessen, militärische Ziele und eine naive Religiosität eine gefährliche Verbindung bilden, wie z. B. die Ideo-

45 Dtn 25,17–19; vgl. Benedict (2004) 41.

46 Sie werden auch von einigen Rabbinern im Zusammenhang der Schoa zitiert; vgl. Assmann (2013) 28. Das exklusive Selbstverständnis als neues »Volk Gottes«, das den Juden die Erwählung durch Gott absprach, was Judenverfolgung und jüdische Isolation bedingte, prägte die Geschichte des Abendlands. Dies ist aber eine »Usurpierung Gottes«; vgl. Dietrich/Link (2004) 22.

47 Vgl. Dietrich/Link (2004) 187, Anm. 512; ebd. 202.

48 Die United Reformed Church legitimierte bis 1986 mit Texten aus den Büchern Dtn und Josua ihr Vorgehen gegenüber der einheimischen Bevölkerung, die mit den auszurottenden Kanaanitern gleichgesetzt wurden, wogegen die christlichen Kolonisatoren sich als Erwählte Gottes sahen; vgl. Knauf (2010) 483; Kegler (2004) 250; Fuchs (2011) 130f; Dietrich/Mayordomo (2005) 66.

SBB 79 / p. 271 / 4.1.2021

logie der IS drastisch vor Augen stellt[49]. Die theologische Problematik der atl »Kriegstheologie« ist daher aus heutiger Sicht nicht zu verdrängen.

Dass die atl Gewalttexte meist starke Irritationen auslösen, könnte darin begründet sein, dass wir das Thema »Gewalt« nicht unbeteiligt aus der Distanz heraus betrachten können, da auch in unserer Gesellschaft Gewalt in vielfältigen Dimensionen eine Rolle spielt, die eigene Verbindung zur Gewalt aber gerne verdrängt wird[50]. Da angesichts einer weltweiten Zunahme von Gewalt die Aufgabe von Religion meist vorrangig darin gesehen wird, zur Schaffung von Frieden beizutragen, werden die Texte, die Gott unmittelbar mit Gewalt in Verbindung bringen, häufig ausgeblendet. Gerade angesichts des latenten Gewaltpotentials unserer Gesellschaft und der deutlichen Zunahme religiös motivierter kriegerischer Konflikte und Terrorakte sowie tendenziöser Berichterstattung in Konflikten darf man ihnen aber nicht aus dem Weg gehen, da dies die Gefahr einer unreflektierten Adaption erhöhen würde[51]. Vielmehr ist es notwendig, sich mit ihnen fundiert und kritisch auseinanderzusetzen.

5.2 Grundsätzliche hermeneutische Überlegungen

5.2.1 Sprachliche Aspekte: Bezeichnungen von »Gewalt« im Alten Testament

Die Annäherung an das Gewaltverständnis der Bibel wird sprachlich dadurch erschwert, dass es im Hebräischen kein direktes Äquivalent zum deutschen Wort »Gewalt« und keinen umfassenden Gewaltbegriff gibt, sondern vielmehr eine Fülle von Nomina und Verben mit gewaltförmigen Konnotationen, die jeweils sehr Unterschiedliches beschreiben, wobei das Spektrum vom schlimmen Gewaltexzess über ambivalent konnotierte Machtausübung und Energieaufwand bis zur bewundernswer-

---

49 Dies gilt auch für die Konflikte in Nordirland, auf dem Balkan und im Irak. Die atl Texte sind somit nicht von ihrer Wirkungsgeschichte zu trennen; vgl. Ebach (1980) 22; Hentschel (2004) 157.

50 Vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 23f; s. u.

51 Vgl. Obermayer (2014) 28 (WiBiLex: 14. 3. 2015). Die Bibel ersetzt nicht eigenes Denken, sondern sie fordert es heraus; vgl. Crüsemann (2006) 360.

ten Krafttat reicht; so ist im AT von sozialer Gewalt, sexueller Gewalt, politischer Gewalt, kriegerischer Gewalt und schöpferischer Gewalt Gottes die Rede. Zudem muss man sich bewusst machen, dass es sich um rhetorische Gewalt, d. h. um Formen sprachlicher Gewalt in Metaphern oder umgekehrt um Gewalt verschleiernde Redeweise handelt[52].

Oft wird anschaulich von Gliedmaßen geredet, die Gewalt ausüben können. So bezeichnet das Nomen יד: »Hand«, zuweilen auch כף: »Handfläche, hohle Hand«, häufig die starke Hand, auch in der Bedeutung von »Macht, Gewalt«, z. B. in der Wendung »ich habe ihn/sie in deine Hand gegeben«[53]. Daneben gibt es Vorgänge oder Fähigkeiten, denen ein Gewaltaspekt innewohnen kann und die ambivalent konnotiert sind[54]. Überwiegend positiv gesehen werden die Nomina עז mit der Bedeutungsbreite »Macht, Kraft, Festigkeit« bzw. »Gewalt« oder »Schutz«, und כח, »Vermögen, Tüchtigkeit, Kraft, Macht, Gewalt«[55]. Ähnlich kann חזקה physische Gewalt meinen, in erster Linie aber psychische »Kraft, Heftigkeit«[56]. Selbst das Nomen אל: »Gott« wird an wenigen Stellen übertragen für »Stärke, Gewalt« gebraucht[57]. Entsprechend kann sich das Wortfeld von Gewalt mit der Terminologie anderer Aspekte im Gottesbild überschneidet, besonders im Bereich von Macht und Heiligkeit[58].

Rein negativ konnotiert sind nur das Nomen חמס: »Gewalt/Gewalttat«, das die konkret zugefügte Gewalttat sowie angetanes Unrecht im sozialen Bereich im Sinn von »gewalttätige Unterdrückung, Ausbeutung«

---

52 Gesenius/Buhl (1962) nennen acht Nomina und ca. 20 Verben, die in je spezifischer Weise gewaltförmige Aspekte besitzen; vgl. Dietrich/Mayordomo (2009) 201; Janowski (2014) 91.95 Schnocks (2014) 12f.

53 Diese Formel (נָתַתִּי בְיָדֶךָ) begegnet stereotyp in Dtn und Jos (z. B. Dtn 2,24; 3,2; Jos 6,2; 8,1); vgl. Gesenius/Buhl (1962) 284.358; Dietrich/Mayordomo (2005) 17f; dies. (2009) 210.

54 Vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 18; Obermayer (2014) 33 (WiBiLex: 14. 3. 2015).

55 Vgl. Gesenius/Buhl (1962) 340 u.575. Im Esterbuch findet sich noch das Nomen תקף für »Stärke, Gewalt« und »Nachdruck, Energie«; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 17f; dies. (2009) 210.

56 Vgl. Ri 4,3; Ri 8,1; Jon 3,8; vgl. Gesenius/Buhl (1962) 223; Dietrich/Mayordomo (2005) 17.

57 Gen 31,29; Mi 2,1 (Bezug auf Menschen); vgl. Gesenius/Buhl (1962) 36; Dietrich/Mayordomo (2005) 17.

58 Vgl. Obermayer (2014) 33 (WiBiLex: 14. 3. 2015).

bezeichnet, und das Verb חמס: »gewaltsam Unrecht zufügen«. Dieses Lexem begegnet in der Hebräischen Bibel nur mit Bezug auf Menschen, nie mit Gott als Subjekt[59]. Zudem ist Gewalt im Wortfeld des Krieges präsent[60].

Die im Kontext von Gewalt gebrauchten Verben umfassen ein weites Bedeutungsspektrum, das nicht nur Gewalt bzw. Gewaltttätigkeit einschließt. Bedeutsam sind חזק: »fest sein, stark sein, festhalten, zupacken« und עזז: »stark sein, Macht ausüben«[61]. Daneben gibt es Verben, die primär strukturelle Gewalt ausdrücken, wie »bedrücken«, »ausbeuten«, »erniedrigen« und »versklaven«[62]. Weitere Verben bezeichnen allgemein ein (meist destruktives) kraftvolles Agieren, das in bestimmten Zusammenhängen Gewalt gegen Menschen bezeichnet[63].

Gewaltphänomene begegnen in der hebräischen Bibel somit in großer sprachlicher Breite und Differenzierung, wobei Gewalt eng mit den Aspekten Macht sowie Kraft und Stärke verbunden ist. Menschliche und göttliche Gewalt werden (abgesehen von חמס) mit der gleichen Terminologie beschrieben. Dadurch kann »menschliche Gewalt sowohl legitimiert als auch in Frage gestellt werden«[64]. Aufgrund des Mangels an Abstraktion und Systematik ist im Hebräischen keine Unterscheidung

---

59 Vgl. Gesenius/Buhl (1962) 241. Dies ist wohl darin begründet, dass חמס Handlungen umschreibt, in denen eine von Gott gesetzte bzw. garantierte Ordnung verletzt wird; vgl. Obermayer (2014) 32 (WiBiLex: 14. 3. 2015); Dietrich (2003) 293; ders./Mayordomo (2005) 17f; dies. (2009) 210.

60 Vgl. die Nomina עזב: »Heer«, מלחמה: »Schlacht, Krieg«, מלחמות / מלחמה איש: »Krieger«, Waffen (z. B. Schwert, Spieß, Bogen, Streitwagen etc.) und Verben für Krieg führen (ausrücken, vorrücken, belagern, anstürmen, erobern); vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 19; dies. (2009) 210.

61 Vgl. Gesenius/Buhl (1962) 221f u. 577; Dietrich/Mayordomo (2005) 18; dies. (2009) 210f.

62 Dazu gehören: עשק: »bedrücken, ausbeuten, erpressen«; צרר II: »einschnüren, bedrängen, anfeinden«; רדה: »herrschen«; כבש: »dienstbar machen, versklaven«; ענה II: »erniedrigen, demütigen; vergewaltigen«; vgl. Dietrich/Mayordomo (2009) 210f.

63 Vgl. שבר: »zerbrechen, zerschlagen«; שחת: »verderben, vernichten«; שמם: »veröden, zerstören«; נתז: »niederreißen, abbrechen« (von Menschen: Ps 52,7; Hi 19,10); רמס: »zertreten, zertrampeln« (von Menschen: z. B. 2Kön 7,17.20); vgl. Dietrich/Mayordomo (2009) 211.

64 Dietrich/Mayordomo (2005) 19.

SBB 79 / p. 274 / 4.1.2021

zwischen positiv konnotierter legitimer Gewalt im Sinn von »Macht« *(potestas)* und illegitimer, verurteilenswerter Gewalt als »Gewalttätigkeit« *(violentia)* möglich, analog zum deutschen Gewaltbegriff. Da die o. g. Lexeme die Hebräische Bibel durchziehen, spiegelt sich darin »die Allgegenwart der Gewalt und die Vielgestaltigkeit der Erfahrungen mit ihr sowie des Nachdenkens über sie«[65]. Hier begegnet Gewalt zwischen Individuen, meist innerhalb der Familie, in der Gesellschaft, z. B. als Gewalt der Privilegierten gegen die Schwachen, und als Gewalt zwischen Völkern, meist als Kriegsgewalt; daneben ist von Gewalt um der Religion willen und von Gewalt zwischen Gott und Mensch die Rede[66].

5.2.2 Die atl Gewalttexte in historisch-kritischer und kanonischer Perspektive

Aufgrund des großen zeitlichen und kulturellen Abstands zu den damaligen Ereignissen und Positionen kennen wir diese nur »gebrochen durch die Perspektive der jeweiligen Autoren sowie durch vielfältige Traditions- und Redaktionsprozesse«[67]. Die biblischen Texte spiegeln zudem die Ebene der offiziellen Theologie und geben daher wenig Aufschluss über die Gottesvorstellungen der Volksfrömmigkeit. In der offiziellen Theologie des Jerusalemer Tempelkults wird die Macht Gottes in Gewalt- und Kampfesmetaphorik gepriesen[68]. Da biblische Geschichtsdarstellung theologische Geschichtsdeutung ist, ist danach zu fragen, welche ge-

---

65 Dietrich/Mayordomo (2005) 19; vgl. Dietrich (2003) 293; s. o. Kap. 1.2.1.

66 Familie (meist von Männern gegen Frauen): Gen 4,15; 27; Ri 11,30–40; 2 Sam 13; Jer 11,17–23; Gesellschaft: Ex 1,11–15; Ri 12,10f; 2Sam 2f; Jes 5,8–10; Jer 5,1–9; 22,13–19; Am 2,6–8; 5,10–12; Mi 3,1–3; Kriegsgewalt: Jos 10–12; Ri 4–16; 1Sam 4; Religion: Dtn 7; 13; s. o. Kap. 4.2; Gewalt Gottes: Ex 34,7; Dtn 28; Am 3,6; 9,1–4; Nah 1; vgl. Dietrich/Mayordomo (2009) 211.

67 Dietrich (2003) 293. In der Bibel werden Texte aus verschiedenen historischen Kontexten für das kollektive Gedächtnis der Gemeinschaft gesammelt; vgl. Bechmann (2003) 57; s. o. Kap. 2.1.1.

68 Archäologische Befunde zeigen, dass die Israeliten neben dem Nationalgott JHWH noch weitere Gottheiten verehrten. Im Tempelkult wird JHWH wird als Bezwinger der Chaosmächte gepriesen; vgl. Ps 2; Ps 46,1–9; vgl. Lang (1981) 53f; Weippert (1997a) 2f; s. Kap. 2.1.1 und 5.3.1.

SBB 79 / p. 275 / 4.1.2021

schichtlichen Erfahrungen hinter einem Gewalttext stehen und was die Verfasser zum Ausdruck bringen möchten, wenn sie Gott als Urheber von Gewalt und Vernichtung schildern. In die erzählte Gewalt fließen neben historischer Erinnerung auch gegenwärtige Erfahrungen, deren Deutung und stilistische Formvorlagen ein. Da es sich bei den atl Gewalttexten um eine »sprachlich-mediale Inszenierung« von Gewalt handelt (ähnlich wie bei Kriminalromanen und Action-Filmen), folgen sie einer bestimmten narrativen und dramaturgischen Logik, um die Einstellungen ihrer Hörer bzw. Leser zu beeinflussen[69].

Dennoch dürfen die atl Gewalttexte nicht dadurch entschärft werden, dass sie als literarisch dargestellte Gewalt und damit nur als abstrakte Deutung wahrgenommen werden, da die Darstellungen meist literarische Reflexe auf konkrete Gewalterfahrungen sind. Um einer »Ästhetisierung« der Texte vorzubeugen, in der die zugrunde liegenden Leiderfahrungen nicht mehr ernst genommen werden, ist nach ihrem entstehungsgeschichtlichen Hintergrund, dem »Sitz im Leben« zu fragen, da die atl Gewalttexte eng mit dem jeweiligen kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Kontext verwoben sind, um dann nachzufragen, was die Aussagen in unserer gesellschaftlichen Situation bedeuten können[70]. Der Jahrtausende lange zeitliche Abstand zwischen den atl Texten und unserer Lebenswirklichkeit bedingt, dass die Lebenswelt, das Menschenbild und die Wertvorstellungen der damaligen Menschen, auch in Bezug auf Gewalt, sich deutlich von unseren unterscheiden[71].

Aus der Perspektive der feministischen Theologie ist zudem nachzufragen, inwiefern die biblischen Texte durch ihren patriarchalen Kontext geprägt sind und patriarchale Werte vermitteln[72]. So wurden die atl

---

69 Es geht um eine theologische Wahrheit. Daher ist nach dem theologischen Konzept hinter der Darstellung zu fragen; vgl. Bernhard (2014) 15f; Dietrich (2003) 293f; Thöne (2013) 137.

70 Vgl. Ebach (1980) 13.15; Bernhardt (2014) 23; s. u. Kap. 5.3.2.

71 Die Menschen in atl Zeit verstanden sich vorrangig als Mitglied einer Gemeinschaft, weshalb deren Zusammenhalt existentiell wichtig war; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 50; ebd. 24.

72 Feministische Theologie begegnet den Bibeltexten mit der »Hermeneutik des Verdachts« und untersucht in einer »Hermeneutik der Revision«, wie sehr sie von männerzentrierter Wahrnehmung und patriarchalen Interessen bestimmt sind; vgl. Schüssler Fiorenza (2005) 19.195f. 252–254.

SBB 79 / p. 276 / 4.1.2021

Texte, die ein gewalttätiges Gottesbild propagieren, alle von Männern verfasst. Die zahlreichen kriegerischen Metaphern für Gott sind wesentlich dadurch bedingt, dass Kriegsführung damals ein wesentlicher Bestandteil der Lebenswirklichkeit der männlichen Israeliten war. Weiter könnte sich der Verdacht nahelegen, dass bei Männern gewaltsame Auseinandersetzungen ein gebräuchlicheres Mittel zur Konfliktlösung darstellten und diese ihre Verhaltensmaximen in ihre Vorstellung von Gott projizierten.

Aus kanonischer Perspektive sind die einzelnen Gewaltpassagen als Teil des Kanons der Heiligen Schrift wahrzunehmen, die durch andere Texte des Kanons in ihrer Aussage korrigiert und relativiert werden[73]. Wesentlich ist, dass die biblischen Verfasser auch Anstößiges tradieren und dieses als Teil der Tradition begriffen wird, um als Ausgangspunkt für eine kritische Auseinandersetzung zu dienen. Daher finden sich zahlreiche Spannungen zwischen verschiedenen Texten, die daraus resultieren, dass diese mit Bezug auf die je eigene Gegenwart immer wieder fortgeschrieben oder durch Gegentexte ergänzt und so ein Stück weit revidiert wurden, wobei sich widersprechende Ansichten nebeneinander stehengelassen wurden[74]. Daher sind neben dem historischen auch der literarische und der theologische Kontext der Texte zu berücksichtigen.

5.2.3 Die atl Gottesbilder der Gewalt als Sprachbilder

Da die Menschen im Alten Orient durch Welt- und Gottesbilder versuchten, ihr Wissen von Wirklichkeit begrifflich zu ordnen und so Orientierung zu schaffen, spielte die Vorstellung von Göttern und Göttinnen eine wichtige Rolle bei der Deutung und Bewältigung von Wirklichkeit[75].

---

[73] Vgl. Janowski (2014) 26f. Die Texte sind im Judentum und im Christentum in einen je eigenen Kanon eingebunden, der eine jeweils andere Gruppenidentität voraussetzt: im Christentum AT und NT, im Judentum Hebräische Bibel und Talmud; vgl. Dohmen/Stemberger (1996) 202.

[74] Im Unterschied zu unserem systematischen Denken nimmt die Tora auch theologische Widersprüche in Kauf; vgl. Janowski (2014) 28; vgl. Plaut (2008) 75; Fuchs (2004) 194.

[75] Die Gottheiten dienten überwiegend dazu, Antworten auf die Fragen nach dem Ursprung und der Wirkweise des Kosmos zu geben, woraus dann Regeln zur

Wesentlich ist die Einsicht, dass die biblischen Texte die Begegnung mit Gottes*bildern* – nicht mit Gott »an sich« – vermitteln. Die differierenden, z. T. konträren Gottesbilder der Bibel spiegeln in metaphorischer Sprache die vielfältigen und ambivalenten Erfahrungen von Menschen in ihren konkreten gesellschaftlich-politischen Situationen, Konflikten und Umbrüchen, die sie als Folge des Wirkens Gottes verstehen, wobei die biographisch geprägte Wahrnehmung Gottes und die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit sich gegenseitig bedingen[76]. Die vielfältigen biblischen Gottesbilder sind somit nicht als metaphysische Wesensaussagen zu verstehen; sie sind aber selbst Quellort der Theologie. Nach Fuchs ergibt sich »der Offenbarungscharakter der biblischen Texte« »dadurch, dass sich hier die Begegnung mit Gott in unterschiedlichen Situationen und aus den ambivalenten Sehnsüchten und Vorstellungen der Menschen heraus ereignet«[77].

Dabei ist zu berücksichtigen, dass »die Rede von Gott und die Bildung entsprechender Gottesbilder menschheitsgeschichtlich und individualgeschichtlich einer Entwicklung unterworfen ist«[78]. Die atl Gottesbilder spiegeln nicht nur Gotteserfahrungen, sondern auch das Selbstverständnis der jeweiligen Menschen, das sich deutlich vom Selbstverständnis heutiger Menschen unterscheidet; sie können zudem Ausdruck der offiziellen Religion oder des Volksglaubens sein[79]. Da die atl Texte aus unter-

---

Lebensbewältigung abgeleitet wurden; vgl. Lang (1999) 15; Dietrich/Link (2004) 12.

76 Vgl. Werbick (1999) 3–5; Baumann (2006) 15; Dietrich/Link (2004) 71.208; Buber (1962) 509.

77 Fuchs (2004) 186; vgl. ders. (2011) 129. Die Fülle von Bildern und Metaphern für Gott will eine spezifische Wahrheit über eine nicht unmittelbar wahrnehmbare Realität aussagen. Hermeneutisch angemessen ist daher ein »image-thinking«, d. h. ein Denken in Bildern; vgl. Werbick (1999) 3f.

78 Miggelbrink (2000) 53. Die atl Gottesbilder nehmen bisweilen auf altotientalische Gottesvorstellungen Bezug, die uns nur teilweise bekannt sind; vgl. Bauman (2004) 80.

79 Die Wurzeln vieler Gottesvorstellungen liegen in der Familienreligion, die in zahlreichen Anthropomorphismen der Familiengottheit die ganze Skala menschlicher Gefühle zuschreibt. Die Gottesanrede »Herr« impliziert die Vorstellung Gottes als Herrscher und des Gegenübers als Untergeordneten, die Rede »Vater« die des Gegenübers als Sohn bzw.Tochter; vgl. Gerstenberger (2001) 72; Schwienhorst-Schönberger (2000) 358f; Baumann (2006) 17f.24.

SBB 79 / p. 278 / 4.1.2021

schiedlichen Zeiten und Räumen und von verschiedenen Trägerkreisen mit unterschiedlichen Interessen stammen, begegnen in ihnen eine Vielzahl symbolischer und anthropomorpher Bilder und Metaphern von Gott, die aber zugleich Gottes alles Menschliche weit übersteigende Macht herausstellen[80]. Die atl Texte, in denen Gott als Initiator von Gewalt begegnet, dokumentieren Deutungen menschlichen Erlebens mit Bezug auf Gott; sie sind kontextuell bedingte Zuschreibungen an Gott, die häufig zugleich eine Potenzierung des Gewaltaspekts implizieren. Dabei werden durch die gezielte Verwendung bestimmter Termini und Metaphern spezifische Facetten des göttlichen Eingreifens betont oder verdeckt, was eine Reflektion der Verfasser voraussetzt, in welcher Weise über das göttliche Gewalthandeln gesprochen wird[81].

Die Wirkungsweise einer Metapher kann man in Anlehnung an Paul Ricoeur als Interaktion zwischen einem Bildempfänger und einem Bildspender beschreiben. Da Metaphern nicht auf das Ausgesprochene festlegen, sondern sich ihm durch intuitive Angleichung an das Gemeinte annähern, eröffnen sie einen offenen Raum und ermöglichen eine neue Sichtweise[82]. Bedeutsam ist, dass die Gottesmetaphorik in diesem Prozess einen Sonderfall darstellt, da es keine nicht-metaphorische Bedeutung eines Gott bezeichnenden Wortes gibt, sondern erst die sprachliche Benennung konstituiert, was und wer Gott ist. Dies bedingt die Gefahr des vordergründigen Missverstehens der Gottesmetapher, das »die semantische Unverträglichkeit zwischen dem Gott-Subjekt und dem ihm Zugeschriebenen gar nicht erst wahr« nimmt[83]. Die Problematik in der Rede von Gott resultiert meist daraus, dass die Gott-Metaphern nicht als Metaphern, sondern als abbildende Sprechweise missverstanden werden;

---

80 Apersonale, symbolische Gottesprädikationen sind z. B. Licht, Quelle, Fels, Burg; daneben findet sich die Rede von der Hand, vom Arm, Auge und Ohr Gottes; vgl. Schwienhorst-Schönberger (2000) 358f; Herrmann (2008) 7–9; Baumann (2004) 15; Dietrich/Link (2004) 12f.

81 Die abstrakte Rede von Gott ohne Kontextbezug ist daher notwendig falsch; vgl. Miggelbrink (2000) 54; Fretheim (2013) 123; Michel (2003) 114; Zenger (2006) 42–45; Baudler (1999) 129f.

82 Vgl. Ricoeur (1974) 52f; vgl. Werbick (1992) 66f: »Einem Subjekt wird ein Prädikat beigelegt, das zunächst gar nicht zu ihm zu passen scheint bzw. nur zu ihm passt, wenn man es anders als gewöhnlich versteht«; vgl. Baumann (2006) 15f.

83 Werbick (1992) 70; vgl. Baumann (2006) 16.

SBB 79 / p. 279 / 4.1.2021

diese beschreiben jedoch nicht einfach, was der Fall ist, sondern sie provozieren dazu, die Wirklichkeit Gottes mit der Lebenswelt der Menschen zusammenzubringen, was die Herausforderung bedingt, den »Konflikt der Interpretationen« auszutragen[84]. Der Versuch, missverständliche metaphorische Verweisungen der Bibel durch begriffliche Arbeit zu »korrigieren« und die Bedeutungszusammenhänge der zentralen Gott-Metaphern zu einem logisch-kohärenten Gottesverständnis zusammenzufügen, birgt die Gefahr, dass die ursprünglich provokativ und evokativ gemeinten Gott-Metaphern in Aussagen, die Gott begrifflich festlegen, verwandelt werden[85]. Wichtig ist weiter eine Besonderheit der biblischen Gott-Metaphern, die man »Aufbrechung« oder »Aufsprengung« nennen kann, indem vielfältige Ausdrucksmittel, u. a. Negation und Pluralisierung, eingesetzt werden, um Verschwommenheit oder Verfremdung zu erzeugen; dies soll verhindern, dass menschliche Differenzierungen auf JHWH projiziert werden und es bewirkt, dass die Metaphern »treffend und doch nicht festlegend« sind[86].

Die Problematik der sprachlichen Gottesbilder liegt darin, dass Gott infolge der begrenzten Erkenntnisfähigkeit des Menschen immer unfassbar, unbeschreibbar und nicht festzulegen ist, was die Relativität aller Gottesvorstellungen und Gottesbilder von Menschen bedingt[87]. Hier liegt die Relevanz des biblischen Bilderverbots, welches die Bildlosigkeit des JHWH-Kults als zentrales Theologumenon des jüdisch-christlichen Glaubens begründet. Es wendet sich gegen die im Alten Orient üblichen Darstellungen von Gottheiten bzw. ihrer Symbole, die theologischen Konzeptionen bildlichen Ausdruck verleihen und damit zu »Definitionen«, also Begrenzungen der Gottheit werden[88]. Es geht darum, JHWH

---

84 Vgl. Werbick (1999) 7f, mit Bezug auf Ricoeur; vgl. ders. (1992) 65.

85 Vgl. Werbick (1992) 77f.

86 Negation vgl. Jes 49,15; Hos 11,9; Pluralisierung vgl. Hos 11,4; vgl. Werbick (1992) 64.

87 Vgl. Werbick (1999) 5.7f. Christliche Dogmatik betont das abgrundtiefe Geheimnis Gottes, das »alle menschlichen Begründungen im Gottesbezug … transzendiert«: Fuchs (2004) 178f.

88 Ex 20,4; Dtn 5,8. Das biblische Bilderverbot richtet sich gegen Kultbilder *(päsäl),* die im Alten Orient eine zentrale Rolle spielten und sich alle einem bestimmten Bildtypus zuordnen und »handhaben«, verehren lassen, als ob sie die Gottheit selbst wären; vgl. Dohmen (1985) 2f.15–18.

SBB 79 / p. 280 / 4.1.2021

vor Festlegungen zu schützen und ihn der Bemächtigung durch Kult und Magie mittels Götterbildern zu entziehen und somit letztlich um die Wahrung der *Unverfügbarkeit Gottes*. Die atl Texte legen Gott nicht fest auf die Summe der Erwartungen, die unserem Begriff eines allmächtigen und guten Wesens entsprechen, sondern konfrontieren diese mit irritierenden Gegenerfahrungen[89].

5.2.4 Bedeutung des Rezeptionskontextes: Impulse aus der Befreiungstheologie

Die Lektüre der Bibeltexte ist immer durch das jeweilige sozio-historische Umfeld und die persönliche Theologie der jeweiligen Rezipient*innen als ihr Bezugsrahmen geprägt. Ihre Lebenssituation, ihr Bewusstseinshorizont und ihre existentiellen Anliegen konstituieren wesentlich die »Wahrheit« eines Bibeltextes, sodass es keine objektive Bibelauslegung geben kann und die eigene inhaltliche Perspektive nicht verabsolutiert werden darf[90].

Eine westeuropäische Theologie hat einen anderen Zugang zur Bibel als eine in Unterdrückungskontexten entstandene lateinamerikanische Theologie. Während für jene die Bibel ein Text der Vergangenheit ist, ist sie aus der Sicht von Menschen, die mit Sehnsucht nach Befreiung von Armut und Unterdrückung in der Bibel lesen, »ein neues Buch von befreiender Kraft«[91]. Die Exoduserzählung wird aus der Perspektive von Machthabern oder gesellschaftlich Etablierten anders gelesen als aus der von Unterdrückten. So legitimierte die südafrikanische United Reformed Church der Buren, deren Bibelauslegung durch den Erwählungsgedanken geprägt war, mit der Exoduserzählung ihre Apartheit gegenüber den Schwarzen; ihre Deutung wurde jedoch weder von den anderen Kirchen in Südafrika noch von der weltweiten christlichen Glaubensgemeinschaft

89 Vgl. Dietrich/Link (2004) 12: »Sie führt Gott in einer Weise in die Welt ein, lässt ihn uns so irritierend auf den Leib rücken, dass wir ihn als Gott nicht wiederzuerkennen meinen.«

90 Vgl. Bechmann (2003) 52; Fricke (1997) 169.

91 Kern (2013) 67; vgl. Bechmann (2003) 58.

übernommen[92]. Andererseits konnten Opfer der Apartheidpolitik, Sklaven oder kleine christlichen Gemeinschaften, daraus neue Kraft und Hoffnung gegen ihre Unterdrückung schöpfen. Südafrikanische Stämme verstanden in ihrem Kampf gegen das Apartheid-Regime die Erzählung als Trost und Ermutigung; die Rettung am Schilfmeer deuteten sie als Hoffnungsgeschichte einer göttlichen Neuschöpfung[93].

Die zentrale Bedeutung des Rezeptionskontextes zeigt sich in der gegensätzlichen Deutung der Landnahmetexte durch die israelischen Siedler zur Legitimation ihrer Siedlungspolitik und unterdrückenden Gewalt gegen die Palästinenser und der palästinensischen Christen, die unter der gewaltsamen Durchsetzung zionistischer Hoffnungen leiden und nach Gottes Gerechtigkeit auch für sie fragen[94]. Diese sehen die Exoduserzählung als das Herz des AT, wobei sie die Hinhalte-Taktiken des verstockten Pharao auf die aktuelle israelische Politik beziehen. Nach dem palästinensischen Pfarrer Mitri Raheb können marginalisierte und unterdrückte Gruppen wie die Palästinenser die Exodustexte als Ermutigung lesen, wogegen sie für die ursprünglichen Adressaten, die Israeliten, die politisch mächtig geworden sind und sich auf eigene Stärke stützen, eine Warnung darstellen[95]. Chilenische Christen sehen in der politischen Repression gegen die Menschen in ihrem Land eine Repression gegen den Gott des Lebens selbst[96]. Dies zeigt, wie notwendig die bewusste Wahrnehmung und Reflexion der eigenen kontextuell bedingten Lesevoraussetzungen sowie der eigenen theologischen Option im Dialog mit dem Bibeltext ist[97].

Bedeutsam für die Auslegung der atl Gewalttexte ist die Hermeneutik der Theologie der Befreiung, die die Interpretation der biblischen Texte

---

92 Vgl. Young (1987) 60–65; vgl. Bechmann (2003) 60f; Coomber (2019) 50–52.

93 Sie deuteten sie als Gegengeschichte zum babylonischen Schöpfungsmythos; vgl. Fischer/Markl (2009) 161; Kellenberger (2006) 277; Jacob (1997) 424; vgl. Coomber (2019) 50f.

94 Vgl. Bechmann (2003) 61.

95 Der in Betlehem wirkende lutherische Pfarrer aktualisiert die Exodustradition im Hinblick auf die Situation der palästinensischen Christen; vgl. Raheb (1995) 81–91; Kellenberger (2006) 276f.

96 Vgl. Goldstein (1987) 118.

97 Vgl. Bechmann (2003) 58f. Croatto (1989, 79) spricht von »Eisegese« und »Exegese«.

SBB 79 / p. 282 / 4.1.2021

aus der Perspektive einer mächtigen und etablierten Theologie kritisiert und die Aktualität des Wortes Gottes betont. Denn aufgrund der Sinnausweitung der Texte durch wiederholte relectures, analog zur biblischen Rezeption, verlangen aktuelle Lebensbedingungen von Menschen nach einer neuen Interpretation der Texte[98]. Da die Situation der Bevölkerungsmehrheit in Lateinamerika durch Strukturen der Abhängigkeit, Ungerechtigkeit und Unterdrückung geprägt ist, müsse sich der universale Heilswille Gottes zuerst an diesen Menschen bewähren, deren Welt »im Licht des Glaubens der privilegierte Ort der Gegenwart und Offenbarung Gottes« ist[99]. Diese seien die wahren Adressaten der befreienden Botschaft der Bibel; aus ihrer Perspektive erschließe sich die Offenbarung, da ihr Verstehenshorizont dem Enstehungshorizont des Bibeltextes entspreche, der vor allem aus Erfahrungen des Leidens und der Unterdrückung entstanden sei. Da erst die Analogie der biblischen, von Gott gewirkten Befreiungsgeschichte zu heutigen Befreiungserfahrungen das Textverständnis ermögliche und den »Überschuss an Sinn« aufdecke, seien die Armen und Unterdrückten mit ihrer eigenen Gotteserfahrung die Subjekte der Bibelauslegung[100].

Die Bibellektüre der Befreiungstheolog*innen ist von der »Option für die Armen und Ausgeschlossenen« und der Suche nach Gerechtigkeit, Befreiung und Leben als positives Gegenbild zur herrschenden Situation geleitet[101]. Diese Grundoption begründen sie bibeltheologisch vom Heilshandeln Gottes im Exodus her, das als theologische Mitte des AT gilt. Dieses werde durch den Prozess der Sinngebung in der biblischen Überlieferung »zum sinnstiftenden *Grundereignis*«[102], denn das Kerygma

98 Daher sei zwischen dem Ereignis und dessen biblischer Überlieferung, die *eine* Deutung dieses Ereignisses sei und wiederum eine Wirkungsgeschichte entfalte, zu unterscheiden; vgl. Croatto (1989) 15f. 27–31.40.92–95; Huber (1989) 9; Fricke (1997) 80f.92; Silber (2019) 56.

99 Kern (2013) 40. In Lateinamerika leben ca 80 % der Menschen in Armut.

100 Ihre Bibellektüre will den Widerspruch zwischen ihrer persönlichen Gotteserfahrung und der Gottesrede der herrschenden Theologie auflösen. Sie entdecken aus ihrer Unterdrückungssituation einen den Exegeten verborgenen Sinn; vgl. Croatto (1989) 14; Kern (2013) 66f. Huber (1989) 11f.

101 Vgl. Goldstein (1987) 116; Kern (2013) 12.18.39.50; Fricke (1997) 70.174.336f.

102 Croatto (1989) 50; vgl. ebd. 90.

SBB 79 / p. 283 / 4.1.2021

der gottgewirkten Befreiung der Unterdrückten bilde eine zentrale, den gesamten biblischen Text strukturierende Sinnachse[103]. Konstitutives Prinzip der Bibelhermeneutik und Maßstab der Beurteilung der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist der in dem Befreiungsprozess damals wie heute wirksame Befreiergott und sein Wille, den Unterdrückten und Armen Gerechtigkeit zu verschaffen. Die Befreiungstradition des Exodus wird so zur »gefährlichen Erinnerung«[104].

Befreiungstheolog*innen betonen, dass es hier um die Rettung einer Gruppe aus einer systembedingten Elendssituation gehe und dass die Intervention Gottes nicht auf eine Reform des Systems ziele, sondern auf seine Überwindung und auf die Entstehung einer durch Gerechtigkeit und umfassende Solidarität gekennzeichneten »Kontrastgesellschaft«. Croatto geht es in seinem Exoduskommentar mit dem bezeichnenden Titel »A hermeneutic of freedom« um Bewusstseinsbildung im Hinblick auf revolutionäres Handeln; dabei setzt er sich mit der Erfahrung auseinander, dass politische Befreiung ebenso mit Gewaltanwendung geschieht wie zuvor die Unterdrückung, und versucht daher, das gewaltsame Vorgehen Gottes durch eine symbolische Deutung zu entschärften[105]. Auch in Bibelarbeiten des brasilianischen Zentrums für Bibelstudien (CEBI) werden die Situation der Landlosen und ihr Kampf gegen die Regierung im Licht des Exodus gelesen[106]. Dabei wird der gewaltsame Einsatz Gottes für sein Volk im Licht der eigenen Unterdrückungssituation positiver wahrgenommen als in der neueren Theologie in Deutschland, die aufgrund der Erfahrung zweier Weltkriege und der Shoah eine kritische Sicht auf Krieg und Gewalt hat[107].

---

103 Vgl. Croatto (1989) 70. Als weitere semantische Achsen nennt er u. a. Gerechtigkeit, Liebe, Treue, Hoffnung, Bund, Prophetie, Gnade; vgl. ebd.; vgl. Kern (2013) 75.

104 Das Exodusereignis ist für das biblische Gottesbekenntnis konstitutiv; vgl. Ex 20,2 vgl. Croatto (1981) 39–49; ders. (1989) 82–94. Gottes Eingreifen in der Geschichte hat paradigmatische Bedeutung; vgl. das Schlussdokument der lateinamerikanischen Bischofssynode von Medellín; vgl. Kern (2013) 42.50.73; Sölle (1986) 76; Fricke (1997) 227.355; Silber (2019) 56.

105 Croatto (1981, 26) versteht die biblische Darstellung als »symbolic images and mythical events«, die sich nicht wirklich so zugetragen haben könne.

106 Vgl. Fricke (1997) 134f.

107 Vgl. Bechmann (2003) 53.

Die Theologie der Befreiung versteht sich als politische Theologie, die gegen eine falsche Verinnerlichung und Spiritualisierung der biblischen Botschaft deren politische Dimension herausarbeitet, da Heilsgeschichte und profane Geschichte nicht getrennt werden können. Vielmehr impliziere die Gottesrede selbst, die unter den Bedingungen der Gegenwart nicht adäquat aussagbar ist, eine Praxis der Solidarität und ziele auf Veränderung der Gegenwart und ihrer Verstehensbedingungen. Die Bibelauslegung hat das Ziel, durch die politische Befreiung und Umgestaltung der Gesellschaft den aktuellen Unterdrückungszustand zu überwinden, um einen Beitrag zu einer gerechteren Welt zu leisten; denn der befreiende Gott erfordere das befreiende Handeln des Menschen. Es geht um Widerstand gegen Herrschaft, die Menschen ohnmächtig macht, der Freiräume für neue Befreiungsschritte ermöglichen kann[108]. Das Engagement für die Überwindung gesellschaftlicher Unterdrückungsstrukturen und Abhängigkeiten setzt aber ein Bewusstsein der Unterdrückung voraus. Es geht darum, dass die Armen die Subjekte ihrer eigenen Befreiung sind, indem die Mitglieder der Basisgemeinden einander befähigen, durch die gemeinsame Lektüre der Bibel aus der eigenen Lebenssituation heraus Herrschaftsmechanismen zu durchschauen, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen und solidarische Handlungsformen zu entwickeln[109]. Der Rückgriff auf die Befreiungstradition des christlichen Glaubens zum Engagement für eine solidarische Gesellschaft ist die Verbindung zur europäischen »Politischen Theologie«[110]. In der neuen Befreiungstheologie werden auch fragmentarische Befreiungserfahrungen im Alltag im Licht des Exoduswirkens Gottes gedeutet[111].

Der farbige Baptistenpfarrer, Bürgerrechtler und Friedensnobelpreisträger Dr. Martin Luther King wurde in seinem Eintreten gegen Diskri-

---

108 Vgl. Metz: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, 1967–1999, Mainz 1999; vgl. Gutiérrez (1992) 83; Kern (2013) 7.26–29; Goldstein (1987) 118f; Silber (2019) 57.

109 Vgl. Kern (2013) 21; vgl. ebd. 51.83f; ebd. 42f: »Befreiung kann somit kein fremdbestimmtes, heteronomes Geschehen sein, sondern kann nur aus dem Prozess der Subjektwerdung der Unterdrückten selbst hervorgehen.« Dies erfordert die Analyse der gesellschaftlichen Strukturen; vgl. Fricke (1997) 228f.

110 Vgl. Metz (1978); Sölle (1986) 67–77; vgl. Fricke (1997) 340–344; Kern (2013) 12.35.

111 Vgl. Silber (2019) 57.

minierung zentral durch die Exoduserzählung inspiriert, die er aus der Sicht des NT las und in einer politisch-theologischen Auslegung auf aktuelle historisch-politische Befreiungserfahrungen seiner Zeit übertrug. Die Vernichtung der Ägypter deutet er metaphorisch als »den Tod … der unmenschlichen Unterdrückung und der ungerechten Ausbeutung«[112]. Anhand der biblischen Metaphorik legte er seine Vision vom Weg in das Gelobte Land der Freiheit und der Gerechtigkeit, des Endes des Rassismus und der Diskriminierung dar, wobei er durch seinen Glauben motiviert entschieden für Gewaltfreiheit eintrat[113].

Der Überblick zeigt, dass sich in der Auslegung der Exoduserzählung aufgrund des eigenen Kontextes historische Kontextualisierung, literarisch-theologische Verallgemeinerung und aktualisierende Re-Kontextualisierung gegenseitig bedingen und beeinflussen[114]. Wenn sowohl die Bibel in ihrem eigenen Anspruch als auch der aktuelle Kontext wahrgenommen wird, bekommen die biblischen Geschichten im Dialog mit der Dynamik des Lebens eine neue Auslegungsart[115]. Die Hermeneutik der Theologie der Befreiung, die aus der biblischen Botschaft die christliche Existenz als Einsatz für Gerechtigkeit ableitet, kann der deutschen Exegese wichtige Impulse geben, ihrer sozialen Dimension mehr Raum zu geben[116]. Die Grundüberzeugung, dass der Glaube an den befreienden Gott Konsequenzen für die Deutung und Gestaltung von Geschichte und Gesellschaft haben muss, impliziert, dass die biblische Botschaft »konsequent nur als den Mächten dieser Welt gefährliche, den Armen zugewandte, die Befreiung in konkreten irdischen Verhältnissen verheißende Botschaft ausgelegt werden« kann[117]. Die Bibel ist somit ein »Buch der

---

112 King (1968) 101. Als Entsprechung sieht er die ersten Schritte zur juristischen Aufhebung der Segregation; vgl. ebd. 103–105; Utzschneider/Oswald (2013) 344f; Coomber (2019) 53–55.

113 King hielt am Abend vor seiner Ermordung am 4. 4. 1968 eine Ansprache: »I've been to the mountaintop«, in der er sich mit Mose auf dem Berg Nebo identifiziert; vgl. Schieder (2014b) 165.

114 Vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 344f.

115 Vgl. Sölle (1986) 73.

116 Dies impliziert u. a., nach dem sozialen und politischen Interesse bestimmter Überlieferungen und ihrer Trägerkreise zu fragen; vgl. Fricke (1997) 355; vgl. ebd. 327.336.

117 Thiele (1987) 112. Die Bibelauslegung der Befreiungstheologie ist so eine grund-

SBB 79 / p. 286 / 4.1.2021

Subversion«, das zum kritischen Hinterfragen gegenwärtiger gesellschaftlicher Gegebenheiten und Unrechtsstrukturen und zu einer neuen widerständigen Praxis im Sinne des Befreiungshandeln Gottes anstiftet und als Legitimation dafür dient, sich für die Verwirklichung einer gerechteren Welt einzusetzen[118].

5.2.5 Notwendigkeit einer vielfältigen Hermeneutik

Grundlegend ist die hermeneutische Erkenntnis, dass die atl Gewalttexte als literarische Darstellungen immer Konnotationen und Signale zur Lenkung der Lesenden beinhalten und zudem immer nur eine Perspektive des Geschehens, nämlich die der biblischen Verfasser, widergeben[119]. Da die Bibel selbst je nach Kontext unterschiediche, z. T. divergierende perspektivische Auslegungen praktiziert, legitimiert sie trotz ihres normativen Charakters dadurch eine Vielfalt an Reaktionsmöglichkeiten, auch Abwehr und Widerspruch. Um der Vielfalt des AT gerecht zu werden, ist die Pluralität der Auslegungsmethoden wichtig. Da die atl Texte aufgrund ihrer Polyvalenz verschiedene Lesestrategien erlauben, können auf unterschiedlichen Ebenen unterschiedliche kohärente Lesestrukturen und Sinnbezüge gefunden werden, die jeweils am Text argumentativ abzusichern sind. Es bedarf einer »Hermeneutik, die in der Interpretation sowohl den Umgang mit den in sich inhaltlich sehr widersprüchlichen biblischen Texten reflektiert, als auch den zeitlichen Abstand zum Text berücksichtigt«[120].

Die biblischen Texte stehen den Glaubenden nicht als Liste von Glaubenswahrheiten oder Handlungsanweisungen gegenüber. Entgegen eines weit verbreiteten Vorurteils sind die atl Gewalttexte *nicht* im Sinne einer Nachahmungshermeneutik zu betrachten, indem das von der Gottheit »Vorgelebte« oder »Befohlene« nachgeahmt und ausgeführt werden müs-

sätzliche Anfrage an unser Verständnis des Christentums; vgl. Metz (1978) 136–148.161–211; Sölle (1986) 67–77.

118 Vgl. Thiele (1987) 113; Fricke (1997) 83.225; Bechmann (2003) 59

119 Der Akzent liegt auf der Rettung Israels, die für die Feinde Vernichtung und Untergang bedeutet; vgl. Obermayer (2014) 28; Zimmermann (2009) 36.

120 Bechmann (2003) 57; vgl. ebd. 57f; Fricke (1997) 321; Ballhorn (2011) 331; s. u. Kap. 6.2.4.

SBB 79 / p. 287 / 4.1.2021

se; ihre Intention liegt nicht darin, zu Gewalthandlungen aufzufordern[121]. Eine fundamentalistische Leseweise biblischer Texte muss Widersprüche innerhalb der Texte ausblenden[122]. Auch die »Hermeneutik der Überbietung« ist aufgrund ihrer antijudaistischen Züge abzulehnen[123]. Wichtig ist, dass immer eine grundsätzliche Differenz zwischen einem Text und seiner Auslegung bzw. seinem Gebrauch besteht; wenn Bibeltexte legitimierend für menschliche Praktiken herangezogen werden, handelt es sich immer um hinterfragbare Interpretationen der Texte[124]. Vielmehr müssen »die Bedeutungen und damit die ›Wahrheiten‹ biblischer Texte immer in einem Auslegungsprozess gefunden werden«[125]. Für die atl Gewalttexte gilt, wie für alle literarischen Texte, das »Grundgesetz der kontextuellen Hermeneutik«, dass ihr Sinn sich »in und aus der dreifachen Kontextualität ihrer Entstehungs-, Überlieferungs- und Rezeptionszusammenhänge ergibt«[126].

Die Pluralität der atl Texte, die große Variationsbreite der Gottesvorstellungen und die verschiedenen Sichtweisen zum Thema »Gewalt« erfordern es, mit unterschiedlichen Hermeneutiken an diese heranzugehen und sie differenziert zu betrachten, um der Komplexität der biblischen Aussagen und damit der Wahrheit der Bibel gerecht zu werden. Unverzichtbar sind die Reflexion des eigenen hermeneutischen Standpunkts und die sorgfältige Analyse des Textes, an den der Auslegungsprozess zurückzubinden ist[127]. Keine Bibelauslegung kann aber das Phänomen göttlicher Gewalt in biblischen Texten endgültig und befriedigend er-

---

121 Die Nachahmungshermeneutik liegt häufig den Verurteilungen der atl Texte zugrunde; vgl. Fuchs (2004) 172f; vgl. Baumann (2006) 16.71f.

122 Fundamentalisten treffen somit eine Auswahl, welche Passagen sie wörtlich nehmen wollen, allerdings handelt es sich um keine offene, sondern eine »hidden agenda«, die meist mit ihren politischen Ansichten korreliert; vgl. Bechmann (2003) 56.

123 Hier wird das AT nur als negative Folie für die neutestamentlichen Aussagen verwendet; vgl. Ballhorn (2011) 328; s. o. Kap. 2.1.3.

124 Die Auslegung der atl Texte ist ein Teil der Wirkungsgeschichte, die sie in Gang gesetzt hat; vgl. Ebach (1980) 22; Fabry (2010) 18–22; Ballhorn (2011) 327f.330; Schnocks (2014) 5f.

125 Schnocks (2014) 5; vgl. ebd. 6.

126 Bernhardt (2014) 14; s. o. Kap. 2.1.1.

127 Vgl. Ebach (1980) 13–15; Fuchs (2004) 186; Fabry (2010) 18–22; s. u. Kap. 5.5.3.

SBB 79 / p. 288 / 4.1.2021

klären, sondern dies ist eine bleibende, ernst zu nehmende theologische Anfrage[128].

Im Folgenden werden einige relevante Auslegungsmodelle kurz skizziert. Dem »Modell der Mehrfachbedeutung« zuzurechnen ist, neben der allegorischen Auslegung, die historische Kontextualisierung der Texte, die zeigt, dass in den Exodus- und Landnahmetexten zwar die Gründungszeit Israels beschrieben wird, die Texte aber in viel späteren Epochen der Geschichte Israels auf- und fortgeschrieben wurden und diese widerspiegeln. In Verbindung damit ist das religionsgeschichtliche Modell einzubeziehen, das nachweist, dass die Texte Ausdrucksmittel und literarische Motive der jeweiligen Epoche verwendet haben. Für die Gewaltrhetorik in den Landnahmetexten relevant ist das Modell der Kontrastrhetorik, welches davon ausgeht, dass die geschilderten Gewalttaten gerade in Zeiten politischer Ohnmacht Israels abgefasst wurden und »sprachlich geschilderte Gewalt als Gegenmacht zu außersprachlich erlittener Gewalt gesetzt« wird[129]. Das »systemische Modell« geht der Frage nach, welche Bedeutung die Gewaltaussagen in ihrem literarischen Kontext haben und wie der Kontext sich auf das Verständnis der Aussagen auswirkt. Hier werden literarische Bezugssysteme ermittelt, die die Einzelaussagen kontextualisieren und sie dadurch einschränken oder ausweiten und neu deuten[130]. Für die atl Gewalttexte bedeutsam ist das Modell der »erfolgreichen Nichtrezeption«, das aufzeigt, dass Gewaltpassagen weder im AT noch im NT eine Wirkungsgeschichte hervorgerufen haben, was deren Marginalisierung bedingt. Damit die Gewalttexte nicht als Modell weiterer Gewaltanwendung dienen, ist nach der Funktion der problematischen Aussagen im Text zu fragen und nach Hinweisen innerhalb des Textes zu suchen, die die Gewaltanwendung begrenzen oder in einem anderen Licht erscheinen lassen[131].

---

128 Die in den Texten enthaltene Gewalt ist weder zu idealisieren noch zu verdammen, sondern kritisch wahrzunehmen; vgl. Baumann (2006) 159; Obermayer (2014) 29; s. u. Kap. 5.5.

129 Ballhorn (2011) 328f.

130 Das literarische Bezugssystem kann die konkrete Umgebung einer Passage, das biblische Buch, eine Redaktionsschicht oder das gesamte AT sein; vgl. Ballhorn (2011) 329.

131 Ballhorn (2011) 330. Zur Nichtrezeption kann auch das Übergehen der Gewalt-

SBB 79 / p. 289 / 4.1.2021

Gerade im Umgang mit den problematischen Gewaltaussagen reicht die bloße Deutung von ihrem zeitgeschichtlichen Entstehungskontext her nicht aus; denn selbst wenn gezeigt wird, dass sie als »Gegentexte« gegen erlittene Gewalterfahrungen geschrieben wurden, bleibt ihr Gewaltpotential vorhanden, wogegen der entstehungsgeschichtliche kontrastive Rahmen aus den Texten selbst nicht erkennbar ist. Dies erfordert, die einzelnen Gewaltmotive in den Gesamtduktus der Aussagen des biblischen Buchs einzuordnen, die Gewaltpassagen nach ihrer narrativen Funktion und literarischen Gestaltung zu analysieren, z. B. nach Spannungen, Brüchen und Leerstellen, und sie in den literarischen Zusammenhang einzubetten. Um Ansatzpunkte zur Überwindung der radikalen Kriegsaussagen der Landnahmetexte zu gewinnen, erweisen sich bei einer kanonischen Lektüre gerade die Polyphonie der Einzelaussagen und die literarischen Inkongruenzen als produktiv für das Verständnis des Textes, da sie eine einlinige Leseweise verhindern und die Lesenden dazu veranlassen, »hermeneutisch zu denken, die eigene Position in den Blick zu nehmen, größere Zusammenhänge wahrzunehmen, und auch ›Lücken‹ in den argumentativen Strukturen zu suchen«[132]. Dadurch kann ein Verständnisrahmen der problematischen Gewaltaussagen geschaffen werden. Gerade bei den atl Gewalttexten ist zudem eine kritische Betrachtung der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte wichtig. Damit ein breiteres Bedeutungs- und Auslegungsspektrum der Texte deutlich werden kann, ist es hilfreich, ein »jüdisches« Lesen der Hebräischen Bibel, d. h. Auslegungen der rabbinischen Tradition, einzubeziehen und einer christlichen Lektüre dieser Texte vom NT her gegenüberzustellen.

Fuchs unterscheidet in der Bibel eine »fünffache Gewaltanschauung«, der er verschiedene Hermeneutiken zuordnet. So erfordere die Unbegreiflichkeit Gottes mit seinen dunklen Seiten eine »theologisch-mysteriale« Hermeneutik; die Rede davon, dass der allmächtige Gott einmal den zerstörerischen Gewalten der Welt ein Ende setzen werde, lege eine »eschatologische Hermeneutik« nahe. Um zur Sprache zu bringen, dass der Mensch seine eigene Neigung zur Gewalt auf Gott delegiert, sei eine »delegative Hermeneutik« angebracht; und schließlich kann eine »kon-

problematik in manchen Kommentaren gerechnet werden; vgl. ebd. 329; s. u. Kap. 5.5.

132 Ballhorn (2011) 332; vgl. ebd. 331f; Schnocks (2014) 6; s. u. Kap. 6.2.

SBB 79 / p. 290 / 4.1.2021

frontative Hermeneutik« unserer eigene tiefe und oft verdrängte Gewaltverfallenheit offenlegen und uns damit konfrontieren[133].

Da trotz des zeitlichen Abstands in den atl Texten immer wieder Lebensrealitäten zur Sprache gebracht werden, die in Kontinuität zu unserer Wirklichkeit stehen, können wir die Texte nicht nur historisch und philologisch betrachten, sondern in einen Sachbezug zu ihnen treten – dies gilt gerade für das Thema Gewalt, das »eine traurige Kulturkonstante«[134] ist, auch wenn die Gewalt Gottes in unserem Kulturkreis keine große Rolle spielt. Die atl Texte können somit ein wichtiger Gesprächspartner für unsere eigene Suche nach Antworten zum Umgang mit Gewalt sein.

5.3 Einbindung der atl Gottesbilder der Gewalt in den soziokulturellen und religionsgeschichtlichen Kontext

Eine wichtige Funktion literarischer Gewalttexte ist es, zu vermitteln, welche Formen von Gewalt gesellschaftlich akzeptiert sind, und Gewaltgrenzen zu definieren, wobei die Rahmenbedingungen vom Selbstverständnis der jeweiligen Kultur abhängen und sich ständig historisch wandeln[135]. In der altorientalischen Lebenswelt, zu der das Alte Israel gehört, war der Alltag weit stärker durch Gewalt in unterschiedlichen Formen geprägt als im heutigen Westeuropa, was seinen Niederschlag in den atl Texten gefunden hat. So wurde physische Gewalt gegen sozial Unterlegene als normal und angemessen empfunden; dies galt für manifeste Gewalt, z. B. in zwischenmenschlichen Beziehungen oder in Kriegen, sowie für strukturelle Gewalt, z. B. Formen ökonomischer Gewalt, Schuldsklaverei oder Versklavung von Bevölkerungsgruppen durch Kriegsgefangenschaft[136]. Aufgrund des unterschiedlichen Gewaltverständnisses

133 Vgl. Fuchs (2004) 193; dieser nennt zudem eine »martyriale Hermeneutik, die das stellvertretende Aushalten der Gewalt und deren Wandlung in Versöhnung herausarbeitet.

134 Dietrich/Mayordomo (2005) 24.

135 Die Gewaltdarstellung greift auf vertraute Muster zurück, um die Leser zu erreichen, und entfernt sich damit vom konkreten Einzelfall; vgl. Zimmermann (2013) 36.39.41f.

136 Vgl. Zimmermann (2013) 32–34.85f; vgl. Baumann (2006) 13.163. Nach Schwa-

SBB 79 / p. 291 / 4.1.2021

in den altorientalischen Kulturen und in unserer Kultur des 21. Jh.s sind die atl Gewalttexte als Bestandteil dieser Kulturen mit zeitgebundenen Vorstellungen in den zeitgeschichtlichen Kontext einzuordnen und nach ihrer Funktion zu fragen[137].

5.3.1 Verbindung von Gott und Gewalt im Alten Orient und im Alten Israel

Wurzeln der atl Gewaltbilder von Gott

Die Verbindung von Gott und Gottheiten mit Gewalt ist ein Phänomen, das von Beginn an die Kulturgeschichte der Menschen prägt, wobei die Gewaltmetaphorik eine große Rolle spielt, um die Macht von Gottheiten zu illustrieren[138]. Die Gewaltdimension Gottes hat ihren Ursprung wahrscheinlich in Naturphänomenen, die als ungeheure, unbeherrschbare und bedrohliche Mächte erlebt wurden, wie z. B. Gewitter und Erdbeben, und die daher der göttlichen Sphäre zugeordnet wurden, wie archäologische Funde nahelegen. Die Begegnung mit dem Göttlichen löste als »*mysterium tremendum et fascinosum*« zugleich Faszination und Erschrecken aus[139]. Aufgrund ihrer unmittelbaren Gottesbeziehung deuteten die Menschen in den altorientalischen Kulturen Faszination hervorrufende sowie Furcht und Entsetzen einjagende Erfahrungen von Gottheiten her. Die Einsicht in die dauernde Bedrohtheit des Lebens findet ihren Niederschlag in Textpassagen, in denen Gott als eine nicht kalkulierbare Übermacht agiert, der der Mensch ausgeliefert ist, wobei aber die Frage nach der Herkunft der Gewalt letztlich offen bleibt[140]. Da nach

ger (1986, 58) wird im AT keine andere menschliche Tätigkeit oder Erfahrung so oft erwähnt wie die Gewalttat.

137 Vgl. Zimmermann (2013) 32–34.85f; Baumann (2006) 163.

138 Vgl. Werbick (1982) 79.

139 Otto (2004). Je mehr sich das Übernatürliche in einer göttlichen Gestalt verdichtete, sah sich der Mensch dessen unentrinnbarer Macht ausgesetzt; vgl. Herrmann (2008) 49f; Kegler (2004) 243.

140 Vgl. Gen Ex 4,24; 32,21; Hiob 9,1–13. Gottes Handeln orientiert sich nicht zwingend an ethischen Prinzipien. Die Schöpfungstexte illustrieren, dass Gewalt zur Lebenswirklichkeit gehört, lassen aber die Frage nach ihrer Herkunft offen; vgl. Kullmann (2005) 515; Miggelbrink (2000) 68.

SBB 79 / p. 292 / 4.1.2021

altorientalischer Vorstellung die Götter ihrem Zorn freien Lauf lassen, so dass dieser sich ungehemmt zerstörerisch auswirken kann, finden sich als Bilder für den göttlichen Zorn häufig Metaphern, die Chaos und Vernichtung symbolisieren, wie loderndes Feuer, Sturm und chaotische Wasser, die von den atl Verfassern mit Bezug auf JHWH aufgegriffen wurden. Dies prägt die Vorstellung, dass es für Menschen lebensgefährlich ist, sich Gott zu nähern[141].

Aufgrund der engen Kulturkontakte innerhalb des Alten Orients und der fast durchgängigen Abhängigkeit Israels von den umgebenden Großmächten am Euphrat und am Nil im 1. Jt. v. Chr., deren imperiale Gewalt sich auch auf den religiösen Bereich erstreckte, musste Israel sich mit den kulturellen und religiösen Konzeptionen und Gottesbildern auseinandersetzen, die bei den herrschenden Großmächten von Bedeutung waren, und rezipierten diese entweder in abgrenzender oder in affirmativer Weise. Besonders deutliche Einflüsse zeigen sich in den Zeiten, in denen Israel unter der direkten Oberhoheit Ägyptens, Assyriens, Babyloniens und Persiens stand. Im AT finden sich zentrale Aspekte altorientalischer Gottesvorstellungen, z. B. dass eine Gottheit sich in geschichtlichen Ereignissen, vor allem im Krieg, offenbart, dass das machtvolle Gotteswort sich verwirklicht und dass die Gottheit sich in ihrem Handeln von Eigenschaften und Haltungen wie Zorn, Erbarmen oder Gerechtigkeit leiten lässt[142].

Da JHWH insbesondere in der Anfangszeit Israels die Rolle eines kämpferischen Sturm- und Wettergottes einnahm, findet sich das im Alten Orient verbreitete Motiv, dass der Wettergott Rechtsbrüche mit seinen Mitteln wie Blitz, Donner, Hagel und Schnee bestraft, auch im AT von den Anfängen bis in die nachexilische Zeit. In zahlreichen Theophanieschilderungen wird JHWH mit gewaltigen bzw. »gewalttätigen« Naturphänomenen in enge Verbindung gebracht, um sein Eingreifen in Natur und Gesellschaft zu illustrieren, ohne dass aber diese Seite der

141 Der Zorn Gottes kann als Bedrohung (»Anihilierung«) des Kosmos empfunden werden; vgl. Miggelbrink (2000) 64; vgl. Herrmann (2008) 17–19; Kegler (2004) 243.

142 Siegel in Israel als Zeugnisse der persönlichen Frömmigkeit haben deutliche Entsprechungen zu denen in Ägypten und Mesopotamien; vgl. Keel/Uehlinger (1993); Baumann (2006) 17.20f; Schnocks (2014) 15.

»Gewalt« Gottes Anstoß erregt[143]. Dabei zeigt sich in den atl Texten zugleich eine Weiterentwicklung, da JHWH nicht mehr selbst als das Naturphänomen erscheint, sondern die Gewalt der Naturphänomene auf sein kriegerisch-gewaltiges Wirken übertragen wird[144].

Gewaltmetaphorik zur Darstellung von Stärke

Da Gewaltmetaphorik im Alten Orient ein gebräuchliches Stilmittel zur Darstellung von Stärke ist, kann bei vielen Gewaltdarstellungen nicht ermittelt werden, ob es sich um die Schilderung eines tatsächlichen Verhaltens oder um literarische Topoi handelt, die soziale, politische und kulturelle Positionen zum Ausdruck bringen und eine bestimmte Intention verfolgen[145]. Im Alten Orient wurde die Kraft und Stärke einer Gottheit häufig durch deren gewalttätiges Handeln dargestellt.

Bereits bei der mythologischen Darstellung der Weltentstehung spielt Gewalt eine zentrale Rolle. Nach altorientalischer Vorstellung resultiert die Ordnung der Welt aus der göttlichen Überwindung von Gewalt. Theogonien und Kosmogenien schildern, dass die überragende Macht der jeweiligen Hauptgottheit, die in ihrer Königsherrschaft dauerhaft etabliert ist, in ihrem siegreichen Kampf gegen mächtige Chaosungeheuer im mythischen Urgeschehen gründet und damit der Bestand der Weltordnung gewährleistet ist[146]. So verkündet das babylonische Weltschöpfungsepos »Enuma eliš« den Sieg des Gottes Marduk über das Meeresungeheuer Tiamat als Voraussetzung für die Schöpfung[147]. Die atl Rede von der Gewalt Gottes findet sich daher häufig im Zusammenhang

---

143 Vgl. z. B. Ps 18,15; 29,3–9; 93,4; Jes 63,9; Hab 3,10. Die Dramatik einer Naturerscheinung kann als bedrohliche Gewalt empfunden werden, die sich jedoch jeder ethischen Bewertbarkeit entzieht; vgl. Janowski (2013a) 93f; Schnocks (2014) 17; Lang (2002) 66–85; Miggelbrink (2000) 65f.

144 Als Kriegsherr »überfällt« JHWH die Feinde »›wie‹ die Naturkatastrophe«: Werbick (1982) 79.

145 Vgl. Zimmermann (2013) 24f.

146 Vgl. das babylonische Weltschöpfungsepos Enuma Elisch: TUAT III/4, 569–602; vgl. den ugaritischen Baalmythos: KTU 1.2; TUAT III/6, 1118–1134; vgl. Zenger (2005) 47; Lang (2002) 79–84; Zimmermann (2013) 42.56–58; s. o. Kap. 3.3.

147 Marduk formt nach seinem Sieg über Tiamat, die Personifikation des Urozeans,

SBB 79 / p. 294 / 4.1.2021

mit Aussagen über JHWH als König, die aus dem altorientalischen Umfeld adaptiert sind, um seine Macht, Größe und seinen Einfluss adäquat auszusagen. In einigen hymnischen atl Passagen, v. a. in Psalmen, begegnet die Prädikation JHWHs als Kriegsheld im Kontext seiner Vorstellung als Schöpfer, der durch seinen Sieg über die Chaoswasser sein Königtum begründet und zur Rettung Israels die anstürmenden Feinde vernichtet. Diese Passagen illustrieren seine Gewalt als Beherrscher der Chaosmächte mit Bezug auf Naturphänomene und preisen ihn dabei als herrlich, groß oder gewaltig[148].

In der altorientalischen Literatur ist Gewaltrhetorik zudem ein gebräuchliches Stilmittel, um die Macht eines Herrschers und seine göttliche Legitimation zu illustrieren. Wie dort werden auch in Israel Herrschaftsanspruch und Gewalt gegen Feinde religiös legitimiert, indem eine exklusive Bindung Gottes an den Herrscher postuliert wird, meist durch die Rede von einem Sohnschaftsverhältnis, indem Gott seine Aufgabe als Hüter der kosmischen Ordnung auf den König als seinen Stellvertreter übertragen hat, der im seinem Auftrag und mit seiner Unterstützung gegen die Feinde kämpft. Entsprechend gilt deren Vernichtung als Ausdruck des Mitseins Gottes mit dem Herrscher. Dies zeigt die untrennbare Verbindung von religiöser Legitimation und imperialem Anspruch[149]. Durch die ganze Kulturgeschichte hindurch werden die blutigen Großtaten früherer Herrscher und Helden literarisch und ikonographisch zu Propagandazwecken dargestellt, um die eigene Vergangenheit zu glorifizieren[150]. Die kriegerische Darstellung der »Landnahme« ist auch darin begründet, dass der Spannungsbogen von Exodus bis zu den Königsbüchern eine Art Nationalepos Israels darstellt und in antiken National-

aus ihrem Leib den Kosmos: Enuma elisch IV, 144; V, 61–64: TUAT III/4 (1994) 587–589; vgl. Bauks (2006) 4; Knauf (2000b) 76f; Römer (2010) 190.

148 Vgl. Ps 24: JHWH bändigt die Chaosgewalten; Ps 48: JHWH kämpft gegen anstürmende Völker; vgl. Ps 68,2; vgl. die kriegerisch konnotierten Titel »König der Herrlichkeit« und »Herr der Heerscharen«; vgl. Schnocks (2014) 20; Herrmann (2008) 62; Kegler (2004) 237.

149 Vgl. Ps 2,2–9; vgl. 2 Sam 7; Ps 18,33–41. Dieses Selbstverständnis wird schon in David projiziert; vgl. 2 Sam 22,38–43; vgl. Kegler (2004) 237f; Otto (1996) 54–58; Obermayer (2014) 37.

150 Vgl. Bernhardt (2014) 21; Baudler (1999) 195.

SBB 79 / p. 295 / 4.1.2021

epen kriegerische Erfolge interpretativ dem eigenen Nationalgott zugeordnet wurden, um dessen Macht zu betonen[151].

In Ägypten kommt die klassische Königsideologie insbesondere im Motiv des »Erschlagens der Feinde« durch den Pharao zum Ausdruck, das die Allmacht des Pharao und seine göttlich legitimierte Durchsetzungskraft gegen die Feinde, die als Bedrohung der Schöpfungsordnung galten, illustriert; dies sollte den Untertanen Sicherheit garantieren und auf Feinde abschreckend wirken[152]. Bei den neuassyrischen Königen gehörte die Darstellung massiver Gewalt als politische Propagandatechnik zum Rollenbild des Königs, um sich den uneingeschränkten Respekt aller Untertanen und der unterworfenen Völker zu sichern und die Gegner zu demoralisieren. Die militärischen Erfolge der eigenen Armee und die dabei angewandte Gewalt, z. B. öffentliche grausame Hinrichtungen vor den Augen der Feinde, wurden von den Assyrern in schriftlichen und bildlichen Darstellungen wirkungsvoll »in Szene gesetzt«, um gegnerische Völker einzuschüchtern. Daher begegnet man in den literarischen und ikonographischen Zeugnissen einer überwältigenden Flut von Gewaltakten und besonders grausamen Formen der Ermordung der besiegten Gegner. Die Darstellungen der massiven Gewaltexzesse sind aber keine historische Quellen im modernen Sinne, sondern eine Konstruktion der Ereignisse, die in erster Linie propagandistischen Zwecken dienen und daher das Geschehene überzeichnen und übertreiben, um die Macht des assyrischen Königs zu demonstrieren[153]. Entsprechend findet sich in Vertragstexten die Androhung grausamer Sanktionen, die in erster Linie

151 Vgl. Fischer (2013) 22; Michel (2014) 42; Bernhardt (2014) 22; Baumann (2006) 98.

152 Das Motiv, dass der Pharao mit einer Waffe ausholt, um eine kauernde Gruppe Gefangener zu erschlagen, findet sich seit dem 3. Jt. in Tausenden von Texten und monumentalen Abbildungen. Weiter gibt es Reliefs, wie der Pharao seine Feinde unter seinen Schuhsohlen zertritt; in Inschriften ist die Rede vom Abschneiden der Köpfe der Asiaten und vom Niedermetzeln Hunderttausender; vgl. Assmann (2000) 94; Görg (1996) 26; Zimmermann (2013) 73–75; Janowski (2014) 114f.

153 Vgl. die monumentalen Reliefs im Südwestpalast Sanheribs in Ninive, wo die diplomatischen Geschäfte abgewickelt wurden. In der neueren Forschung geht man davon aus, dass die Assyrer in der Praxis weniger gewalttätig vorgingen; vgl. Fuchs (2009) 67.107f; Berlejung (2005) 205–211; Zimmermann (2013) 66–71; Lohfink (2004) 67f; vgl. die Abbildungen im Anhang.

abschreckende Wirkung hatten und die Treue des Vertragspartners gewährleisten sollten[154]. Unter diesem Blickwinkel sind die drastischen Strafandrohungen im Buch Deuteronomium zu verstehen.

Gewaltaspekte im Gottesbild als Konsequenz religionsgeschichtlicher Einflüsse

Viele atl Texte über göttliche Gewalt setzen sich mit vorgegebenen Themenstellungen der ägyptischen und mesopotamischen Kulturen auseinander und setzen dabei eigene Akzente; in diesem Prozess werden JHWH Attribute anderer Gottheiten beigelegt und in das Gottesbild integriert[155]. Die Durchsetzung des Monotheismus in der exilisch-nachexilischen Zeit hatte zur Konsequenz, dass im AT nun in *einer* Gottheit Aspekte unterschiedlicher, manchmal sogar antagonistischer Gottheiten zusammengefasst werden mussten. Daraus ergab sich die Notwendigkeit, auch negative Antriebe und Handlungen dem einen Gott zuzuschreiben, die in den polytheistischen Systemen der Umwelt Israels eigenen Gottheiten vorbehalten waren, so dass dieser vielfältig oder heterogen erscheint[156]. Bedeutsam ist, dass im Alten Orient die Gewalttätigkeit einzelner Gottheiten in der strukturierten Pluralität des Polytheismus durch andere Gottheiten mit entgegengesetzten Aspekten aufgefangen wird, die meist hierarchisch deutlich höher angesiedelt sind als die aggressiv-zerstörerischen Gottheiten. Wenn nun Aspekte solcher Gottheiten in den einen Gott JHWH integriert werden, bekommen sie damit zugleich »Gegenpole« in den von Gottheiten mit positiv konnotierten Aspekten abgeleiteten Gottesbildern, die daher immer als Korrektiv mitzubedenken sind. Im AT stehen so Gottesbilder der Gewalt und aufbauend-konstruktive Bilder nebeneinander; Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen altorientalischen Gottheiten spielen sich als Konflikte inner-

154 In Privatverträgen wurden diese durch Ersatzleistungen ersetzt; vgl. Zimmermann (2013) 71f.

155 Vgl. z. B. das Motiv des Götterkampfes; vgl. z. B. Jes 51,9. Anleihen finden sich auch beim mesopotamischen kriegerischen Gott Ninurta (vgl. Ps 18,8–16 / 2 Sam 22,8–16) oder beim Pest- und Vernichtungsgott Erra/Ischum (vgl. Hab 3,5); vgl. Baumann (2004) 88; Lang (2002) 79–83.

156 Vgl. Baumann (2006) 17.21; Berlejung (2006a) 166–171; Schmitz (2011) 40–43

halb JHWHs ab[157]. Auch der Widerspruch zwischen den ethischen Geboten Gottes und seinem Gewalthandeln ist eine Implikation des Monotheismus[158].

Mit Gott werden somit sowohl Gewalt ausübende als auch Gewalt begrenzende und Gewalt überwindende Züge verbunden. Je nach dem gesellschaftlichen und politischen Kontext kann die Gewalt Gottes zudem als befreiende oder als bedrohliche Macht erlebt werden. Die Ambiguität im Gottesbild resultiert daraus, dass die Texte verschiedene Zeiten, Milieus und Geisteshaltungen spiegeln. Diese Polyphonie des atl Redens von Gott ist theologisch bedeutsam. Die Bibel spricht »von dem *einen Gott*, den die Menschen von Anfang an in gegensätzlichen Weisen erfahren haben – behütend und bewahrend, zornig, richtend und strafend, rettend und erlösend«[159].

Perspektivische Repräsentation der Wirklichkeit

Die Darstellung von Gewalt in der Epigraphie und Ikonographie des Alten Orients und der Levante bildet den kulturellen und geistesgeschichtlichen Kontext, in den die atl Rede vom gewalttätigen Vorgehen Gottes eingebunden ist. Eine zentrale hermeneutische Einsicht ist, dass immer zu unterscheiden ist zwischen der Lebensrealität von Menschen, die nie in allen Details rekonstruierbar ist, und ihrer Darstellung in Texten, Bildern oder Artefakten, die immer kontextabhängig ist und entscheidend davon beeinflusst wird, ob Texte aus dem Umfeld der Herrschenden oder aus der Perspektive des einfachen Volkes stammen[160].

Besonders aussagekräftig sind neben den ägyptischen Darstellungen und den neuassyrischen Propagandareliefs auch phönizische Artefakte aus der 2. Hälfte des 1. Jt.s, die in Israel und in seinem Umfeld weit ver-

157 Vgl. Jes 45,7; Hos 11,8; Gen 6–9; vgl. Baumann (2006) 22; Dietrich/Link (2004) 151f.

158 Vgl. Theißen (2003) 134; s. u. Kap. 5.5.4.

159 Schweitzer (2011) 384; vgl. Janowski (2014) 340f; ders. (2006a) 28; Dietrich/Link (2004) 149f.

160 Zeitgenössische Gewaltdarstellungen lassen kulturelle Konzepte erkennen, die im Hintergrund der atl Gottesvorstellung stehen; vgl. Steymans (2013) 225.228; Fischer (2013) 17.

SBB 79 / p. 298 / 4.1.2021

breitet waren. Da auf den verschiedenen Bildträgern, auch auf Artefakten für den häuslichen Gebrauch, sehr häufig Gewaltszenen dargestellt sind, zeigt dies, dass Gewalt wesentlich positiver bewertet wurde als in unserer westeuropäischen Gesellschaft[161]. Bezeichnend ist, dass sich Darstellungen von Krieg, der Eroberung von Städten und Gefangenschaft auf königlichen Monumentalreliefs und auf Luxusgegenständen finden und so die Perspektive der Mächtigen llustrieren. Da in den Darstellungen die Sieger ihre Erfolge demonstrieren, befinden sich die Betrachter in der Position der Angreifer oder von Kriegsbeobachtern; die Sicht der Angegriffenen gehört nicht zum Blickwinkel. Analog spielen die literarisch dargestellten Gewaltszenen in den Inschriften der Ägypter, der Neuassyrer oder der Babylonier auf der Ebene der Politik und der Herrschaftsausübung und geben ausschließlich die Perspektive der Herrscher wieder[162]. Allen antiken Gemeinschaften ist gemeinsam, dass sie keine Opferperspektive kennen; Feinde oder Kriegsgegner werden nicht als Personen mit Gefühlen wahrgenommen. Gewalt gilt nur dann als illegitim, wenn sie Personen trifft, die dem eigenen Binnenraum angehören, wogegen Gewalt gegen Feinde positiv bewertet wird. Die Abgrenzung nach außen erlaubt somit eine unterschiedliche ethische Bewertung von Gewalt am Feind und an den eigenen Leuten[163].

In diesem Punkt heben sich die atl Texte entscheidend von ihrem literarischen Umfeld ab, da sie meist auf der Seite der Verfolgten und Unterdrückten stehen und aus ihrer Perspektive heraus schreiben. Insbesondere die Exoduserzählung spiegelt den Blick der Ohnmächtigen, was geradezu revolutionär zu nennen ist und ein deutliches herrschaftskritisches Potential enthält. Dies ist bemerkenswert, weil die Verfasser der Texte in der Regel selbst Angehörige der gebildeten Oberschicht sind. Durch diesen grundlegenden Perspektivenwechsel wird die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass Gott nicht auf der Seite der Mächtigen

161 Vgl. Steymans (2013) 239–242; Gaß (2013) 108–137.

162 Vgl. Steymans (2013) 226–230.235; Zimmermann (2013) 35.

163 Die Grenzziehungen nach außen legten fest, gegen wen Gewaltanwendung legitim war. Noch heute werden Menschen, die außerhalb des Rahmens der Gemeinschaft positioniert werden, eher physischer Gewalt freigegeben und so »Gewalt derealisiert und vernebelt«: Butler (2012) 55; diese spricht vom Konzept des »framing«: ebd. 51; vgl. dies. (2010); Zimmermann (2013) 36f.39.

SBB 79 / p. 299 / 4.1.2021

steht, auch wenn die Gewaltmetaphorik beibehalten wird[164]. Ohne Analogien in der altorientalischen Literatur und damit besonders relevant für die atl Gottesrede ist die Verbindung des Gründungsmythos des Volkes mit der Befreiung aus einer Unterdrückungssituation[165].

5.3.2 Gottesbilder der Gewalt als Spiegelung der Geschichte Israels

Die verschiedenen Gottesvorstellungen des AT reflektieren Grunddaten der Geschichte Israels, die durch vielfältige Gewalterfahrungen wie Krieg, Verschleppung, Flucht, Migration, Hunger und wirtschaftliche Krisen geprägt ist. Als eines der kleinen Völker der geopolitisch bedeutsamen syro-palästinischen Landbrücke zwischen den Großmächten Ägypten einerseits sowie Assyrien bzw. Babylonien andererseits war Israel im 1. Jt. v. Chr. fast durchgehend in kriegerische Auseinandersetzungen verwickelt, da diese Großmächte hier fortlaufend um die politische Vorherrschaft konkurrierten, so dass es immer wieder »ins Fadenkreuz« militärisch überlegener Gegner geriet. Aufgrund dieser »Ubiquität von Gewalt und Krieg« spielt Gewalt in der hebräischen Bibel eine große Rolle, zumal diese bei den Opfern meist stärker in den Blick kommt[166].

Die Königszeit im 9.–8. Jh. ist durch kriegerische Konflikte zwischen dem Nord- und dem Südreich und durch Auseinandersetzungen mit den ostjordanischen Moabitern geprägt[167]. Ab dem 9. Jh. geriet Israel zunehmend unter Druck, erst durch den Hegemonialanspruch der Aramäer, dann durch den der Neuassyrer, bevor es im 8. Jh. unter König Jerobeam II. zu einer längeren Friedens- und Blütezeit Israels kam[168]. Doch seit

---

164 Metz (1996) bezeichnet diese Erfahrungen mit dem Ausdruck »gefährliche Erinnerung«, der besonders für die Befreiungstheologie relevant wurde; s. o. Kap. 5.2.4; vgl. Fischer (2013) 19.

165 Vgl. Fischer (2013) 19.

166 Dies ist bei der Auslegung der atl Texte zu berücksichtigen; vgl. Obermayer (2014) 29; Baumann (2006) 79–83; Lohfink (2004) 68–70; Dietrich/Link (2004) 169; ders./Mayordomo (2005) 51.

167 Vgl.1Kön 14f. Konflikte Israel – Moab; vgl. 2Kön 3; moabitische Meschastele; s. u. Kap. 5.3.3.

168 Durch ein Bündnis mit den Aramäern gelang es den israelitischen Omriden, die expandierenden Assyrer in der Schlacht bei Qarqar (853) aufzuhalten; unter der

SBB 79 / p. 300 / 4.1.2021

der Mitte des 8. Jh.s führten das unaufhaltsame Vorrücken und die grausame Kriegsführung der Neuassyrer, die mit ihrer »Ideologie des Terrors« die Gegner einschüchterten, zu traumatischen Kriegserfahrungen. Die verheerende assyrische Invasion bezeugen archäologisch erkennbare Spuren der Verwüstung sowie atl Textpassagen und assyrische Inschriften, die eine große Brutalität gegenüber den besiegten Gegnern und Massaker an der Zivilbevölkerung schildern, auch wenn sie wahrscheinlich zu Propagandazwecken übertrieben sind[169]. Feldzugsberichte von Sargon II. (721–705) schildern die massenhafte Vernichtung der Feinde[170]. Vor allem der Bruch von Vasalleneiden, der als Vergehen gegen den Nationalgott Aššur galt, wurde mit drastischen Maßnahmen bestraft[171]. Wenn die Bewohner einer Stadt sich nicht sofort unterwarfen, reagierten die Assyrer nicht selten mit der Massentötung der Zivilbevölkerung, um ein militärisches Wiedererstarken zu unterbinden. Meist wurden die Männer umgebracht, um künftige Gegner präventiv auszuschalten, während Frauen und Kinder als Beute genommen wurden. Um die Möglichkeit der Zeugung einer neuen feindlichen Generation für Jahrzehnte auszuschließen, wurden mehrfach auch alle jungen Männer und Frauen verbrannt. Diese grausame Kriegspraxis spiegelt sich in den Landnahmetexten[172].

Nachfolgedynastie kam es dann zu heftigen Angriffen der Aramäer; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 84; Frevel (2012) 776–778

169 Die Inschriften von Aššurnasirpals II. (TUAT 1/3, 360) und Aššurbanipal (668–627) belegen z. B. Folter, Verstümmelung, Abziehen der Haut bei lebendigem Leib, Pfählen, grausame Ermordung, Deportation und Versklavung; vgl. Gaß (2013) 115–120.151. Die neuere Forschung geht aber davon aus, dass die Darstellungen bewusst überzeichnet sind; vgl. Fuchs (2009) 67.

170 Vgl. einen Feldzugsbericht gegen Urartu (714): »Ein gewaltiges Gemetzel richtete ich unter seiner (Truppe) an, und die Leichen seiner Krieger breitete ich wie Malz aus, und die Niederungen des Gebirges füllt ich. Ihr Blut ließ ich wie einen Fluss die Bäche und Terrassen hinab fließen …«: MDOG 115, 134–136; zit. n. Graß (2013) 116.

171 Da als eigentlicher Vertragspartner der Gott Aššur galt, der vom assyrischen König vertreten wurde, erforderte ein Eidbruch eine sehr harte Bestrafung; vgl. Gaß (2013) 116.137–152.

172 Vgl. Jos 6,21.24; 8,26–28; vgl. Inschriften von Aššurnasirpal II., Salmanassar III. (858–824) und Aššurbanipal (668–627); vgl. Gaß (2013) 112–114.118–120.168–170; Fuchs (2009) 67; Obermayer (2011) 4 (WiBiLex: 16. 4. 2015); s. o. Kap. 4.3.

Als die Neuassyrer schließlich 722 das Nordreich Israel eroberten, war dies mit unzähligen Toten, der Verwüstung des Landes und der Deportation der Oberschicht verbunden[173]. Auch das Südreich Juda wurde seit der zweiten Hälfte des 8. Jh.s von der assyrischen Streitmacht allmählich überrollt; es blieb zwar als Rumpfstaat erhalten, wurde aber zum großen Teil verwüstet und zu harten Tributzahlungen verpflichtet, was große wirtschaftliche Not mit sich brachte[174]. Nach einer kurzen Blütezeit unter König Jošija (639–609) geriet Juda wieder zwischen die Fronten im Machtkampf zwischen dem ägyptischen und dem auf die Assyrer folgenden neubabylonischen Reich um die Vorherrschaft in Syrien-Palästina, wobei die ägyptische wie die babylonische Dominanz wiederum massive Gewalterfahrungen für die Bevölkerung Judas bedingten. Als Jerusalems 586 endgültig von den Babyloniern erobert und zerstört wurde, richteten diese ein Blutbad unter den Einwohnern an[175].

Israel musste somit im Laufe seiner Geschichte immer wieder als unterlegene Kriegspartei die mit verschiedenen Facetten massiver Gewalt verbundenen Folgen militärischer Niederlagen erleiden, da massenhaftes Töten, Verstümmelung, Vergewaltigung, Deportation sowie Plünderung, Verwüstung und Zerstörung im Krieg als legitim galten[176]. Kriegsfolgen waren zudem die extreme ökonomische Ausbeutung durch die herr-

---

173 Vgl. Jes 5,27–29; 10,13f; vgl. assyrische Königsinschriften und ikonographische Darstellungen. Anlass war, dass das Nordreichs einer Kriegsallianz gegen Assyrien beigetreten war, die besiegt wurde; vgl. Berlejung (2005) 205–211; Schmitz (2011) 93–95; Frevel (2012) 765f.779–781.

174 Ein Aufstandsversuch Hiskijas führte zu einer assyrischen Strafexpedition. Sein Nachfolger Manasse konnte zwar durch absolute Loyalität gegen die Assyrer eine Friedenszeit gewährleisten, die aber hohe Tribute an Asur und wirtschaftliche Ausbeutung der Bevölkerung bedingte; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 86f; Schmitz (2011) 106–110; Frevel (2012) 785–789.

175 König Jošija (639–609), der als Hoffnungsträger galt, wurde von Pharao Necho getötet. Die folgenden Könige, der von Ägypten eingesetzte König Jojachim und der von Babylon eingesetzte Zidkija, wechselten mehrfach die Fronten, was schließlich zu einer babylonischen Strafexpedition und der Eroberung und Zerstörung Jerusalems führte; vgl. 2Kön 25; Jer 39,52; Ps 74; 89; vgl. Frevel (2012) 790–797; Dietrich/Mayordomo (2005) 52. 88; Albertz (2001) 65–80.

176 Dabei wurde i. d. R. kein Unterschied zwischen Soldaten und Zivilisten gemacht; vgl. Jes 13,16; Sach 14,2; 2Kön 8,12; vgl. Baumann (2004) 85; Obermayer (2014) 27; Dietrich (2006) 209.

SBB 79 / p. 302 / 4.1.2021

schenden Großmächte, die in weiten Teilen der Bevölkerung Armut und Hunger bedingten[177]. Krieg und nationale Sicherheit waren daher dominierende Themen des öffentlichen Diskurses[178]. Da die atl Verfasser alle Lebensbereiche mit Gott in Verbindung brachten, machen die teils massiven Gewalterfahrungen das Vorhandensein zahlreicher Bilder Gottes als Gewalttäter plausibel. Die traumatischen Eroberungen des Nordreichs und später Jerusalems setzten eine Vielzahl theologischer Reflexionsprozesse in Gang, denen sich der Großteil der atl Schriften und Theologien verdanken, in denen es konstitutiv um die Verhältnisbestimmung JHWHs zum Krieg ging. Dabei sollte angesichts der von Krieg und Gewalt geprägten Wirklichkeit durch Gewaltmetaphorik die Macht JHWHs herausgestellt werden[179].

In der nachexilischen Zeit kam es unter der Vorherrschaft der Perser zu einer ca. 200jährigen militärisch weitgehend friedlichen Zeit, in der die Vorstellung der kriegerischen Vernichtung der Gegner an Gewicht verlor[180]. Doch durch den Vormarsch Alexanders des Großen zu Beginn des 4. Jh.s wurde Syrien-Palästina erneut von kriegerischen Turbulenzen heimgesucht. Diese fanden ihren Niederschlag in den Chronikbüchern mit ihrem großen Interesse an Krieg und Kriegsführung, die scheinbar von der vergangenen staatlichen Zeit Israels und Judas schreiben, aber die von Kriegen geprägte Gegenwart im Blick haben und zum Vertrauen auf JHWH aufrufen wollen[181].

Als theologische Reflexion der Geschichte Israels werden JHWH Krieg und Katastrophen ebenso zugeschrieben wie Bewahrung und Rettung[182]. Die jüdischen Gemeinden im Exil sahen in den Entwicklungen der Weltgeschichte die strafenden, aber auch die befreienden Taten ihres Gottes und konnten so auch inmitten der feindlichen Umwelt und ange-

177 Vgl. Baumann (2004) 85f.

178 Vgl. Obermayer (2014) 35; Dietrich/Mayordomo (2005) 89.

179 Damit hat die Erfahrung von Krieg wesentlich zur Gestaltung des ATs beigetragen; vgl. Baumann (2004) 86; Obermayer (2011) 3 (WiBiLex: 16. 4. 2015); ders. (2014) 27; Benedict (2004) 38.

180 In dieser Zeit relativen Friedens für die Judäa und die Judäer im persischen Reich gab es zentrale theologische Entwicklungen, z. B. die Etablierung des Monotheismus; vgl. Frevel (2012) 808–813.

181 Vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 88; Japhet (2002) 72f; Frevel (2012) 825–827.

182 Vgl. Baumann (2006) 19f.

SBB 79 / p. 303 / 4.1.2021

sichts erschreckender Niederlagen dessen Macht in der Bewahrung Israels erfahren. Eine zentrale Grundlage dafür bildete die Erfahrung, dass die übermächtigen, scheinbar unbezwingbaren Großreiche, die Israel und Juda mit brutaler Gewalt unterdrückt hatten, Assyrien, Ägypten und Babylon, später auch Perser und Seleukiden, alle nach einer gewissen Zeit ihre Macht verloren und in sich zusammenfielen, was eine Phase des Aufatmens ermöglichte. Die Wende der Not wurde dem Wirken JHWHs zugeschrieben, der sich somit letztlich als mächtiger als diese Großmächte und deren Götter erwies[183].

Nach dem Untergang des Königtums, in der exilisch-nachexilischen Zeit, führte die Überzeugung, dass Gott seine Verheißungen erfüllen werde, zu einem zunehmend spirituellen Verständnis der Königsherrschaft Gottes und zur Hoffnung auf ein kommendes universales Friedensreich[184]. Nun wendet sich der Glaube zunehmend eschatologisch auf die Vernichtung der Feinde sowie auf die Rettung, Rehabilitierung und Erhöhung Israels[185].

5.3.3 Einbettung der atl Gottesbilder in die altorientalische Kriegsideologie

Kriegsführung im Auftrag der Nationalgottheit

Um der Problematik des Gottesbilds und der Legitimierung von Gewalt nachzugehen, sind die kriegerischen Landnahmetexte in den Büchern Dtn und Josua in den Kontext einer gemeinorientalischen Kriegspraxis und Kriegsideologie einzuordnen, die sich in mehreren Aspekten vom heutigen Verständnis unterscheidet[186]. Altorientalische Staaten sahen in militärischen Aktionen ein legitimes Mittel zur Durchsetzung macht-

183 Vgl. z. B. die Präsentation des Perserkönigs Kyros als »Messias« JHWHs: Jes 45,1–8.

184 Vgl. die prophetischen Friedensutopien; s. u. Kap. 5.5.4.

185 Vgl. z. B. Sach 14,3.8f; vgl. Gerstenberger (2001) 199.240.

186 Auch im alten Orient änderte sich das Verständnis von Krieg im Laufe der Zeit und war immer von der jeweiligen Perspektive abhängig; vgl. Niditch (1993) 13; Obermayer (2014) 20.35; ders. (2011) 6–8 (WiBiLex: 16. 4. 2015); Ames (2008) 19–31; Fischer (2013) 14.

SBB 79 / p. 304 / 4.1.2021

politischer Interessen. In der Regel wurden saisonale Feldzüge unternommen, die nach der Aussaat im Herbst begannen und mit Beginn der Erntezeit im Frühsommer endeten[187]. Kennzeichnend für die Darstellung von militärischer Gewalt im gesamten Alten Orient ist die Symbiose von Politik und Religion und damit von Kriegs*führung* und theologischer Kriegs*deutung*, da Kriegszüge unter religiösem Blickwinkel reflektiert und gedeutet wurden. Nach altorientalischer Kriegsideologie werden Kriege durch den Befehl der Nationalgottheiten initiiert und legitimiert und dienen der Mehrung ihres Ruhms und Wohlstands; gebräuchliche Motive sind ihr Eingreifen ins Kampfgeschehen und die Vernichtung der Feinde[188]. Es gibt somit keine Unterscheidung zwischen religiösem und profanem Krieg; jeder Krieg ist von religiösen Ritualen begleitet. Der Sieg wird nicht auf technische oder strategische Aspekte, sondern auf das Wirken der Gottheiten zurückgeführt und als Demonstration ihrer Macht und Stärke gedeutet[189].

Dem König kommt die Funktion zu, als Repräsentant des Nationalgottes in seinem Namen und mit seiner Unterstützung in die Schlacht zu ziehen[190]. Nach der ägyptischen Königsideologie führt der Pharao im Auftrag des Reichsgottes Amun Krieg gegen die Feinde, um dadurch die Weltordnung (Ma'at) zu bewahren, wobei Amun den Sieg gewährleistet[191]. Analog wird dem assyrischen König bei der Thronbesteigung symbolisch vom assyrischen Reichsgott Aššur die Herrschaft über die Welt übergeben, wie seine Königstitulatur als »Herr aller Länder« zum Aus-

187 Die »Kriegssaison« dauerte von September /Oktober bis Mai/Juni; vgl. 2Sam 11,1; 1Kön 20,22; vgl. Obermayer (2011) 8 (WiBiLex: 16. 4. 15).

188 Bei den Neuassyrern dienen Orakel der Nationalgottheiten an den König der Legitimation und Propaganda; vgl. Gaß (2013) 110; Knauf (2008) 25; Schmitz (2008) 55; Lemaire (2008) 27.

189 Feldzüge und Schlachten waren i. d. R. von mantischen Riten und Prophetensprüchen begleitet; vgl. Weippert (1997b) 96f; Spiekermann (1982) 229f; Baumann (2006) 89; Obermayer (2014) 37f.

190 Die unmittelbare Verbindung zwischen König und Reichsgott zeigt sich darin, dass oft offen bleibt, wer von beiden den Sieg herbeiführt; vgl. Spiekermann (1982) 230f; Baumann (2006) 89.

191 Damit verbunden war die territoriale Ausweitung des Landes, da dieses als Ordnungsraum galt. In Darstellungen aus dem Neuen Reich reicht Amun dem König das Sichelschwert als Symbol des Sieges; vgl. Assmann (2000) 37–39.96f; Grundlach (2006) 3 (WiBiLex: 5. 12. 2015); s. o. Kap. 4.3.1.

SBB 79 / p. 305 / 4.1.2021

druck bringt. Als Repräsentant Aššurs erhält er von diesem den Auftrag zur kriegerischen Expansionspolitik, um dessen Weltherrschaft zu sichern und die Feinde des assyrischen Staates niederzuwerfen[192].

Militäraktionen erhalten so eine theologisch-ideologische Legitimation. Grundlage ist die mythologische Vorstellung der Wirklichkeit als fortwährender Kampf zwischen Chaos und Kosmos, der vom Nationalgott sowie dem König als seinem Stellvertreter ausgetragen wird, so dass Herrschaft untrennbar mit Gewalt verbunden ist. Anklänge an das Chaoskampfmotiv finden sich im AT in der mythologischen Rede von JHWHs machtvollem Kriegshandeln in der Geschichte[193]. In der Darstellung des Kampfgeschehens greifen die mythische und politische Dimension ineinander, da ein Krieg gegen politische Feinde und Aufständische als Bekämpfung der Chaosmächte stilisiert wird[194]. Der adäquate Gegenbegriff zu Krieg ist nach altorientalischer Vorstellung nicht der »Friede«, sondern das Chaos. Nach assyrischer Kriegsideologie bedarf es der alljährlichen Kriegsführung, um die Ordnung des Reichsgottes Aššur, die sich in der Herrschaft des assyrischen Königs über die Völkerwelt zeigt, gegen das die Welt bedrohende Chaos, das in den noch nicht unterwofenen Völkern repräsentiert wird, gewaltsam durchzusetzen[195].

Da die Macht des assyrischen Königs vom Nationalgott selbst stammt, gilt jeder Krieg Assyriens als ein gerechter; alle Völker sind vor die Entscheidung gestellt, sich entweder seiner Herrschaft zu unterwerfen oder zugrunde zu gehen. Auflehnung gilt als Auflehnung gegen den Nationalgott, die gewaltsam unterdrückt und strengstens bestraft werden muss[196].

---

192 Die Titulatur ist seit dem 2. Jt. belegt. Prophezeiungen der Zeit Asarhaddons und Aššurbanipals sagen den Sieg über alle Feinde voraus; vgl. TUAT I/4, 387f.398f; Parpola (1997) 19, II, iv, Z. 29; vgl. Levine (2003) 88; Gaß (2013) 110; Otto (2006a) 251; Obermayer (2014) 36f.

193 Vgl. Ex 15,8; Jes 27,1; 51,9. Basis ist die Vorstellung, dass die durch Gott in einem urzeitlichen Chaoskampf begründete Schöpfung ständig durch Chaos bedroht ist; vgl. Obermayer (2011) 12f (WiBiLex: 16. 4. 15); Lang (2002) 66–69; Dietrich/Mayordomo (2005) 147–149; s. o. Kap. 5.3.1.

194 Vgl. Otto (2006a) 251f.257; Dietrich/Mayordomo (2005) 149.

195 Ein Krieg zur Bestrafung von Vertragsverletzungen hält mythologisch überhöht die kosmische Ordnung aufrecht, wie das akkadische Verb »*taqanu*«: »Ordnung schaffen, durchsetzen« zeigt; vgl. Otto (2006a) 252; ders. (1999a) 28–37; Steymans (2013) 270; Obermayer (2014) 36f.

196 Die harten Sanktionen bei Aufstand und Rebellion entsprechen somit dem Wil-

SBB 79 / p. 306 / 4.1.2021

Die Kriegspropaganda für Angriffskriege legt nahe, dass diese zwar einem besonderen Legitimationszwang unterworfen waren, ihre Legitimität in der Bevölkerung aber nicht in Frage gestellt wurde[197].

Die Kriegsrhetorik der neuassyrischen Königsinschriften wirkte noch Jahrhunderte später nach. Als Reaktion auf den Untergang des Nordreichs und die Auseinandersetzung mit der neuassyrischen Hegemonie und ihrer durch Vasallenverträge vermittelten nationalreligiös konnotierten Propaganda, die eine enorme theologische Herausforderung bedeutete, wurde die imperialistische assyrische Kriegsideologie von einigen Theologen im Umkreis des Jerusalemer Tempels aufgegriffen. Dabei wurde als Gegenentwurf die Rolle des Nationalgottes Aššur als Kriegsherr auf JHWH übertragen und zugleich die Vorstellung der göttlich legitimierten Vernichtung der Feinde übernommen[198].

Gott als Subjekt der Kriegsführung (»JHWH-Krieg«)

Die Schriften des AT partizipieren an der gemeinaltorientalischen Kriegsideologie, wonach die eigentlichen Kriegsgegner die Götter der Krieg führenden Völker sind und ihre Macht und Göttlichkeit sich v. a. in spektakulären Siegen und in der Vernichtung der Feinde erweist. Die Zuordnung des Kriegs zum Kompetenzbereich der Gottheit bedingte, dass »militärisches Engagement und Kriegsgewalt […] kulturübergreifend zu prägenden Merkmalen von Gottesbildern« wurden[199]. Die enge Verbindung JHWHs mit Militär und Kriegsführung dokumentiert sein im Tempelkult geläufiges Epitheton »JHWH Zebaoth«, »JHWH der

len der Götter; vgl. Otto (1999a) 53f; Gaß (2013) 137–152; Zenger (2005) 49; Levine (2003) 87.

197 Häufig steht die Begründung, der Feind habe in kriegerischer Absicht die Grenzen überschritten, so dass man einem Angriff des Feindes zuvorkommen musste; vgl. Otto (2006a) 250.

198 So findet sich assyrische Kriegsrhetorik noch ca. 500 Jahre später im Buch Judith; vgl. Fales (2008) 17–35; Fischer (2013) 14; Zenger (2005) 50.373; Hentschel (2012) 265; Obermayer (2011) 13f. (WiBiLex: 16. 4. 15).

199 Obermayer (2014) 36; vgl. ders. (2011) 13 (WiBiLex: 16. 4. 15); Baudler (1999) 303.

Heerscharen«[200]. Verbunden damit wird die Kriegsgewalt als gewaltiger Schrecken gestaltet, der wie eine Naturkatastrophe über die Menschen hereinbricht[201]. Die »göttliche« Dimension der Kriege zeigt sich v. a. in der gemeinaltorientalischen literarischen Konzeption der Vernichtungsweihe (*cheræm*) als Tabuierung der Beute für die Gottheit, wonach dieser alle besiegten Feinde und ihr gesamter Besitz übereignet werden müssen[202]. Dies illustriert auch die Siegesstele des moabitischen Königs Mescha aus dem 9. Jh., die die durch den Nationalgott befohlene Eroberung der israelitischen Stadt Nebo und die Vernichtung der gesamten Bevölkerung schildert[203]. Zu berücksichtigen ist aber, dass es sich hier, wie bei den atl Texten, um eine fiktionale propagandistische Darstellung handelt.

Die theologische Dimension des Krieges wird v. a. in den Exodus- und Landnahmetexten ausgestaltet, die den durch Kriegserfahrungen geprägten Entstehungskontext spiegeln. Die Schilderung der Vernichtung der mächtigen ägyptischen Armee durch JHWH zur Rettung Israels in der Meerwundererzählung ist analog zu einer Inschrift des neuassyrischen Königs Asarhaddons (681–669), der im Kontext seiner Thronbesteigung von starken Gegnern bedrängt wurde; dieser hält zur Legitimierung seiner Herrschaft fest, dass der assyrische Reichsgott Aššur bei der Überquerung des Tigris auf wundersame Weise seine Feinde vernichtete[204]. In neuassyrischen Heilsorakeln an Asarhaddon findet sich das Motiv, dass die Nationalgottheit die Feinde vernichtet, damit die Men-

---

200 Zebaoth (צבאות) bezeichnet im Sprachgebrauch des AT das himmlische sowie das menschliche Heer; vgl. Obermayer (2011) 13 (WiBiLex: 15. 4. 2015); Kegler (2004) 242.

201 Kriegerische Verwüstungen wurden wie Naturkatastrophen und Seuchen als von den Göttern verhängte Schicksalsschläge verstanden; vgl. Steymans (2013) 270f; Obermayer (2014) 36.

202 Vgl. Weippert (1997b) 92–94; Obermayer (2014) 35f; Schmitt (2011) 51.57–60.

203 TUAT III 1,6, 648f, Z. 14b-17: »Kamosch sprach zu mir: Geh, nimm Nebo von den Israeliten ein. Da ging ich los in der Nacht und bekämpfte es […]. Ich nahm es ein und tötete sie alle, 7000 Mann, Frauen und Sklavinnen; denn an Aschtar-Kamosch hatte ich sie geweiht«; vgl. Zenger (2005) 50.61.373; Lohfink (2004) 65; Hentschel (2012) 265

204 Vgl. Ex 13,17 – 14,31. In der Inschrift Asarhaddons geschieht die Vernichtung der Feinde aber durch Feuer vom Himmel; vgl. Otto (2007b) 22; ders. (2006b) 38–42; Kellenberger (2006) 113.

SBB 79 / p. 308 / 4.1.2021

schen sie als Gottheit erkennen[205]. Ramses II. führt seine Rettung in höchster Not in der Schlacht bei Qadesch (1274 v. Chr.) – entgegen den historischen Fakten – auf eine Intervention des Reichsgottes Amun selbst zurück, durch dessen Wirken die Hethiter in die Flucht geschlagen wurden[206]. In der Darstellung der Ereignisse differieren realistischer Bericht, theologische Deutung und poetische Gestaltung. Im Unterschied dazu kämpft JHWH nicht für den König als obersten irdischen Kriegsherrn, um dessen Macht zu festigen, sondern für das Volk, um es aus einer existentiellen Notlage zu retten und es aus dem Machtbereich eines Großkönigs in die Freiheit zu führen[207].

Im Moselied, das auf die Rettungserfahrung Bezug nimmt, findet sich die Prädikation JHWHs als »Kriegsmann«, um »ihm höchste Aktivität, Einsatz und unwiderstehlichen Erfolg zuzuschreiben«[208]. Insbesondere in der Schilderung der Frühzeit Israels findet sich die Vorstellung des sog. »JHWH-Krieges«, indem JHWH gegen militärisch weit überlegene Feinde Israels Krieg führt oder in den Kampf eingreift und entscheidend zum Sieg beiträgt. Dies umfasst sowohl Befreiungskriege, insbesondere in der Exoduserzählung oder im Richterbuch, als auch Eroberungskriege bei der »Landnahme«. Die von Gerhard von Rad geprägte Bezeichnung »heiliger Krieg« ist jedoch problematisch, da sie im AT selbst nicht vorkommt und Krieg in der Vorstellungswelt des Alten Israels nicht stärker eine sakrale Institution war als die anderen Lebensbereiche; daher ist »JHWH-Krieg« zutreffender[209]. Da das Land hier eine theologische Dimension besitzt, sowohl als Lebensgrundlage Israels als auch als Grundlage seiner religiösen Existenz, muss Gott selbst für Israel

---

205 Vgl. Ex 14; vgl. SAA IX/3, coll IV, 14–21; coll II,21–25; vgl. Parpola (1997) 24.27.

206 Vgl. »Gedicht von der Qadesch-Schlacht« (Poème §§ 117–232); vgl. Assmann (2015) 186–189. Historisch wurde die Flucht durch das überraschende Eintreffen einer ägyptischen Eliteeinheit ausgelöst; vgl. ders. (2000) 97; Utzschneider (1996) 90.

207 Ex 14,13; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 292f; Otto (2007b) 22; s. o. Kap. 3.3.1.

208 Schnocks (2014) 18f; vgl. Ex 15,3: מלחמה איש; vgl. Ps 24,8; Jes 42,13; zu Ex 15 s. o. Kap. 3.3.2.

209 Von Rad (1951) rekonstruierte einen sakral festgelegten Ablauf des Kriegsgeschehens, der aber nicht haltbar ist; vgl. Obermayer (2011) (WiBiLex: 16. 4. 15); Ebach (1980) 24.

SBB 79 / p. 309 / 4.1.2021

mit seinen Feinden kämpfen, um diese zu sichern[210]. Dies wird durch typische Formeln herausgestellt, z. B. das »Ermutigungsorakel«, das den Beistand JHWHs zusagt, die »Übergabeformel«, JHWH werde die Feinde in die Hand Israels geben sowie die Ansage des Kämpfens JHWHs für Israel[211]. Ähnlich findet sich in neuassyrischen Inschriften die Prophezeiung der Nationalgottheit an den König, dass sie seine Feinde unter seine Füße legen bzw. vernichten werde sowie die Vorstellung, dass sie diese durch einen Gottesschrecken lähmt und dadurch den Sieg ermöglicht[212]. Das Proprium der atl Texte liegt darin, dass JHWH allein gegen die Gegner, die zu Feinden JHWHs stilisiert werden, kämpft und sich durch den Sieg als die stärkere Gottheit erweist[213].

Bei der Vorstellung von JHWH als Kriegsherr sind die Aspekte der Treue Gottes und seiner Begleitung und Rettung des Volkes zentral, die in Einklang mit der durchgängigen biblischen Gottesvorstellung stehen. Die Texte dokumentieren aber keine einheitliche Kriegsideologie, sondern unterschiedliche Konzeptionen, die verschiedene soziokulturelle Parameter spiegeln und sich über die gesamte Zeit der Entstehung der atl Schriften hinweg weiterentwickelten, wobei sich neben Krieg affirmierenden auch kritische Stimmen finden[214].

---

210 Vgl. Dtn 20,4; vgl. Zenger (2005) 391; Benedict (2004) 38; Dietrich/Link (2004) 214.

211 Heilsorakel: Ex 14,13; Jos 8,1; 10,25; 11,6; ausliefern: Jos 2,24; 6,2.16; 8,1.18; 10,19; kämpfen: Ex 14,14; Jos 10,42; 23,10. Häufig werden die Gegner durch einen Gottesschrecken kampfunfähig gemacht. Israels Aktivität besteht darin, dass es die Vernichtungsweihe vollzieht; vgl. Hossfeld (2005) 307f; Brekelmans (2004) 637; Obermayer (2011) 15f (WiBiLex: 16. 4. 15); s. o. Kap. 4.3.

212 Jos 10,8.10; vgl. die Heilsorakel der Nationalgöttin Ištar von Arbela an den neuassyrischen König Asarhaddon (681–669) aus den Anfangswirren seiner Königsherrschaft (Sammeltafel K. 2401). Häufig heißt es, dass die Furcht vor dem Schreckensglanz Aššurs die Feinde niederwarf; vgl. Otto (2006a) 260; Hentschel (2004) 151–154; Gaß (2013) 110.

213 Vgl. Otto (2006a) 260.

214 Vgl. z. B. Jes 2,2–4 // Mi 4,1–3; vgl. Ebach (1980) 24; s. u. Kap. 5.5.5.

SBB 79 / p. 310 / 4.1.2021

5.4 Intention der atl Rede vom gewalttätigen Vorgehen Gottes

5.4.1 Theologische Bewältigung militärischer Niederlagen und Ohnmachtserfahrungen

Im Kontext der altorientalischen Kriegsideologie von militärischen Siegen als Erweis der Stärke Gottes bildeten militärische Niederlagen eine immense theologische Herausforderung. Angesichts dessen ist es bemerkenswert, dass Israel trotz der Eroberung erst des Nordreichs und dann des Südreichs an seinem Gott JHWH und dessen Geschichtsmächtigkeit festhielt.

Aufgrund eigener militärischer Machtlosigkeit wurde als Reaktion auf die Invasionspolitik der militärisch weit überlegenen Großmächte die Auseinandersetzung auf die literarische Ebene verlagert. Als Reaktion auf die von diesen ausgehende, göttlich legitimierte massive Gewalt wurden die Landnahmetexte als »Gegengeschichten« und Gegenpropaganda entworfen, um JHWHs Macht und Überlegenheit über die anderen Götter zu illustrieren und Glaubensabfall zu verhindern. Um die unterdrückende Gewalt der Hegemonialmächte zu relativieren, setzen die atl Verfasser dieser die gewaltige Macht ihres Gottes JHWH entgegen, indem sie sich an ihren propagandistischen Darstellungen orientierten und die Gewaltmotive aufgriffen[215]. Die Texte sind somit als Resultat von Rückprojektionsprozessen und als Kompensation eigener Ohnmachtserfahrungen und Hoffnungslosigkeit zu verstehen, um aktuelle Gewalterfahrungen zu verarbeiten und die Widerstandskraft zu stärken[216].

Es geht nicht um die Rechtfertigung militärischer Gewalt, sondern um das Vertrauen auf die Geschichtsmächtigkeit Gottes. Dahinter steht die altorientalische Auffassung vom Krieg als göttlichem »Gericht« in der Geschichte[217]. Angesichts des militärischen Drucks der Assyrer konnte man die erlittene Ungerechtigkeit nur dadurch wieder in eine Balance

---

215 Vgl. die Entsprechungen zwischen assyrischen Kriegsberichten und der Darstellung im Buch Josua; vgl. Bernhardt (2014) 22; Michel (2014) 44; Gaß (2013) 168–170; Baumann (2006) 85–88.

216 Vgl. Baumann (2006) 155; Otto (2006a) 260; Berman (2013) 21.

217 Hier werden somit keine rassistischen oder nationalistischen Tendenzen gerechtfertigt; vgl. Braulik (2012) 185.

SBB 79 / p. 311 / 4.1.2021

bringen, indem man die ausgleichende Vergeltung in die unverdächtige vorstaatliche Zeit zurückprojizierte und der assyrischen bzw. babylonischen Expansion die von Gott ermöglichte Einnahme des verheißenen Landes gegenüberstellte. Dabei übernahmen die atl Verfasser zwar auch die Gewalttätigkeit des assyrischen Vorbildes, jedoch nicht als aktuelle Handlungsanweisung, sondern als längst vergangenes Gründungsgeschehen. Die »Kriegserzählungen« sind der fiktionale Entwurf einer »Ur-Zeit«, der Kraft und Hoffnung geben sollte; sie sind in erster Linie »Gottesgeschichten«, die die dominierende Aktivität JHWH herausstellen und im Dienst seiner Exklusivität stehen[218]. Der fiktive und propagandistische Charakter der Darstellungen zeigt sich auch auch darin, dass die göttliche Kriegsführung durch den Einsatz von Wundern gekennzeichnet ist, die JHWHs unvergleichliche Macht unterstreichen[219].

Da mit der Zerstörung Jerusalems und des JHWH-Tempels und mit dem Zusammenbruch aller bisher tragenden Institutionen der JHWH-Glaube an ein Ende gelangt zu sein schien, war ein Umdenken notwendig. Um die Katastrophe theologisch zu bewältigen und allen Zweifeln an JHWHs Stärke und Souveränität entgegenzuwirken, betont die dtr. Theologie den Bund zwischen JHWH und Israel, um retrospektiv die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems als Folge des Bundesbruchs zu deuten und prospektiv das Fundament der Gottesbeziehung Israels für die Zukunft nach dem Exil zu beschreiben. Im Aufgreifen vorexililscher Prophetenworte stellt es die Katastrophe der Eroberung Jerusalems als Konsequenz des Zorns JHWHs aufgrund der andauernden Schuld Israels und damit als angemessene und berechtigte Reaktion JHHWs dar, der sich der Babylonier als Instrument bediente, um sein Volk für die Missachtung der Gebote zu bestrafen[220]. Da im altorientalischen Denken der Mensch als Teil einer Gemeinschaft gesehen wird, mit der er untrennbar verbunden ist, muss die Strafe auch kollektiv das ganze Volk treffen[221].

---

218 Die Textgestaltung unterstreicht die Ohnmacht der Menschen und die Stärke Gottes. Die radikale Konzentration auf die Exklusivität JHWHs ist zentral für die dtr. Bewegung; vgl. Görg (1992) 264; Hossfeld (2005) 308; Zenger (2005) 372; Gaß (2013) 112f; Weth (2003) 166; s. o. Kap. 4.2 u. 4.3.

219 Vgl. Ex 14,21; 15,10: Meerwunder; Jos 10,13: Stillstand von Sonne und Mond; vgl. Obermayer (2011) 5f (WiBiLex: 16. 4. 2015).

220 Vgl. Jeremias (2017) 206; vgl. ebd. 288f.303.

221 Vgl. Fretheim (2013) 117–121; Obermayer (2011) 17 (WiBiLex: 16. 4. 2015).

SBB 79 / p. 312 / 4.1.2021

Diese Deutung greift die altorientalische Konzeption auf, dass die Nationalgottheit sich bei Nichtbeachtung der göttlichen Gebote gegen ihren eigenen Verehrerkreis wendet, was militärische Niederlagen und die Zerstörung von Städten und Tempeln bewirkt[222]. Die Zerstörung Babylons und die Deportation der Mardukstatue, des Wirkorts des Gottes, durch die Assyrer wird in babylonischen Inschriften als Ausdruck des Zorns Marduks, nicht als Beweis seiner Ohnmacht, herausgestellt, da er selbst wegen der Sünden der Babylonier sein Heiligtum verlassen und dessen Zerstörung sowie den Untergang seiner Stadt befohlen habe. Zugleich werde Marduk sich nach einiger Zeit seiner Stadt wieder erbarmen und eine neue Friedenszeit heraufführen. Es liegt nahe, dass die Exulanten die Inschriften kannten, die Konzeption aufgriffen und auf JHWH übertrugen[223]. Indem die atl Texte die militärischen Großmächte entgegen ihrer eigenen Deutung als Werkzeuge JHWHs präsentierten, konnte dessen Macht und Souveränität trotz schwerer Niederlagen im Krieg nicht nur gewahrt, sondern sogar gesteigert werden, indem er über diese Großmächte frei verfügte, auch wenn die Härte des göttlichen Gerichts gegen das eigene Volk ohne Parallele im Alten Orient ist[224]. Zugleich verkünden die Texte die neue Zuwendung JHWHs nach der Umkehr Israels. Bei den späten Propheten wird zudem das Gericht Gottes gegen die Völker angekündigt, die als seine Agenten Gewalt gegen Israel ausgeübt haben[225].

In der Zeit der Fremdherrschaft erscheint in dtr. Perspektive die Zeit der Landnahme als die Heilszeit Israels, in der JHWH selbst die Geschicke Israels lenkte und sein Gewalthandeln zugunsten des Volkes einsetzte[226]. Angesichts des Verlustes großer Teile des Landes konstruieren

---

222 So schreibt z. B. die Inschrift des Moabiterkönigs Mescha dessen Niederlage gegen Israel dem Zorn des Nationalgottes zu; vgl. TUAT I/6 647 (Z. 4f).

223 Vgl. die Babylon-Inschrift Asarhaddons (7. Jh.) und die Babel-Stele Nabonids (6. Jh.): TUAT I, 407; TUAT II, 65–68. In der Asarhaddon-Inschrift wird die Frist der Verwüstung Babylons mit 70 Jahren angegeben, analog zum Jeremiabuch mit Bezug auf Jerusalem: Jer 25,11f; 29,10; vgl. Albani (2003) 178f; Obermayer (2011) 17 (WiBiLex: 16. 4. 2015); Schmid (2008) 111.

224 Vgl. Obermayer (2011) 17 (WiBiLex: 17. 04. 2015).

225 Vgl. Jer 25,12–14; 27,6f.; 50 – 51; Jes 10,12–19; 47,1–15; Sach 1,15; vgl. Fretheim (2013) 122.

226 Vgl. Baudler (1999) 96.

SBB 79 / p. 313 / 4.1.2021

sie in den Landnahmetexten ein gegenläufiges Geschichtsbild über die Anfänge Israels im Land, indem sie herausstellen, dass dieses als Lebensraum Israels die Gabe JHWHs ist, der seine Verheißungen an die Erzväter in die Tat umsetzte, so dass man darauf vertrauen könne, dass er sein Volk auch künftig nicht im Stich lasse. Diese Botschaft konnte im Sprachspiel der damaligen Zeit nur im Bild der Einnahme des Landes von außen her erzählt werden. In der Exilszeit wurde die Darstellung einer lückenlosen Einnahme des Landes im Josuabuch zur Beispielsgeschichte für den Segen des Tora-Gehorsams ausgestaltet, um herauszustellen, dass dessen Verlust nicht der Ohnmacht oder Treulosigkeit Gottes, sondern der Schuld der Israeliten zuzuschreiben ist, die das unverdiente Geschenk Gottes leichtfertig verspielt haben[227].

Auch die Vernichtungsweihe der im Land ansässigen kanaanäischen Völker, die im Dtn und im Josuabuch stereotyp geschildert wird, ist vom historischen Kontext her als eine kontrafaktische literarische Fiktion zu verstehen, die den Verlust der Nationalstaatlichkeit und des Landes damit begründet, dass Israel »Kanaaäern« und ihren Kultbräuchen Einfluss gewährte. Die Intention war es, dem Volk Gottes Gericht als notwendig darzustellen, aber zugleich seine Güte und Hilfe zu betonen[228]. Es geht darum, auch in der Situation der Verbannung und Fremdherrschaft die überragende Macht JHWHs und seine bleibende Beziehung zu Israel zu betonen, jedoch um den Preis, dass gewalttätige Züge im Gottesbild herausgestellt wurden.

Die Gewalt Gottes wird so ambivalent gesehen und dargestellt. Einerseits wird Gott gegen die Feinde Israels oder Jerusalems als Retter angerufen, andererseits wird das Exil als Gewalttat JHWHs gegen sein eigenes Volk interpretiert. Die große Bandbriete an Konzepten zum Thema kriegerische Gewalt zeigt, »wie viel Reflexionsleistung die biblischen Autoren zur Kriegsdeutung aufbrachten, um dem JHWH-Volk auch

---

227 Das Josuabuch stellt heraus, dass Israel sein Land verlor, weil es nicht nach der Tora lebte; vgl. Jos 1,7–8; 11,15; 21,43–45; 24,19–22. Das DtrG stellt die Landgabe unter den Bogen von der Vertreibung der Völker Kanaans bis hin zur Vertreibung Israels selbst, wobei der Akzent auf dem Schuldaufweis Israels liegt; vgl. Bieberstein (2008) 42–45; Braulik (2012) 185; Zenger (2005) 372.

228 Vgl. Jeremias (2017) 235f.

SBB 79 / p. 314 / 4.1.2021

theologisch ein Weiterleben in seiner von Kriegen geprägten Geschichte zu ermöglichen[229].

Entscheidend ist, dass die Beschreibungen göttlicher Gewalttätigkeit eine literarische Bearbeitung der von den Hegemonialmächten erlittenen Gewalt sind, die einen Weg bieten, diese zu kompensieren, damit zumindest literarisch das von Gott als Herrn des Rechts erwartete Gesetz der ausgleichenden Gerechtigkeit Geltung hat[230]. Diese Strategie der Formulierung von Gegengeschichten kann eine Hoffnungsperspektive grundlegen, um die Bewältigung traumatischer Gewalterfahrungen zu fördern. So kann es in Situationen eigener Ohnmachtserfahrungen der Ich-Stärkung dienen, Gewalt verbal zum Ausdruck zu bringen, um Resignation und Depression vorzubeugen – ohne tatsächlich Gewalt anzuwenden. Die Vorstellung eines macht- und gewaltvollen Eingreifen Gottes gegen mächtige Gegner kann Menschen in Unterdrückungssituationen helfen, ihr Selbstwertgefühl zu bewahren und Kräfte freisetzen, die auf eine Beseitigung des Unrechts hinwirken[231].

5.4.2 Sicherung der eigenen Identität

Exoduserzählung

Die Exoduserzählung verarbeitet epochale Erfahrungen von Unterdrückung und Hoffnung auf Befreiung und dient der Selbstvergewisserung der jeweiligen Gegenwart, indem sie Gott, der auf der Seite der Unterdrückten steht, als Garanten der Hoffnung aufzeigt[232]. Nach jüdischer

---

229 Obermayer (2011) 15 (WiBiLex: 17.04.2015); vgl. Baumann (2006) 155.

230 Dabei projizierten sie die ausgleichende Vergeltung in die unverdächtige vorstaatliche Zeit zurück; vgl. Gaß (2013) 112.168–170; Lohfink (1983b) 70; Dietrich/Link (2004) 206.

231 Dass massive Gewalterfahrungen schwerwiegende und lange andauernde psychische Folgen bewirken, zeigen Forschungen über Traumabewältigung. Im atl Gottesbild wird die gewalttätige Wirklichkeit »ungeschönt« abgebildet, aber auch bearbeitet; vgl. Baumann (2004) 86f; Benedict (2004) 46; s. u. Kap. 6.1.

232 Die Wahrheit der Erzählung liegt so in ihrer identitätsstiftenden Wirkung; vgl. Thöne (2013) 137; Utzschneider (1996) 90.118; ders./Oswald (2013) 39.44; Fischer (2013) 104–106.

SBB 79 / p. 315 / 4.1.2021

Auslegung ist entscheidend, wie die Rettung Israels, die als Handeln Gottes erfahren wurde, die Gottesvorstellung und das Werden Israels geprägt hat[233].

Die Intention der Grunderzählung ist es, angesichts des Untergangs des Nordreichs durch die Betonung der Macht JHWHs die Identität Israels in seiner Gottesbeziehung und in JHWHs grundlegender Rettungstat der Befreiung von einer fremden Macht zu begründen und damit unabhängig von geschichtlichen Katastrophen zu verankern. Angesichts des allmählich nachlassenden militärisch-politischen sowie religiös-kulturellen Drucks der Assyrer strebte Juda im 7. Jh. nach Ausbildung einer eigenen kulturellen Identität in Abgrenzung gegen die assyrische Großmacht. Dies führte zur literarischen Entstehung der Exoduserzälung als »königsloser« Ursprungslegende, die dem göttlich legitimierten Herrschaftsanspruch der im Pharao repräsentierten assyrischen Herrscher die absolute Souveränität und imperiale Macht JHWHs entgegenstellt[234]. Die Schilderung, dass JHWH aus unterdrückender Gewalt befreit und ihr mit Gegengewalt ein Ende setzt, will das nationale und religiöse Selbstbewusstsein stärken und religiös begründeten Widerstand gegen die Besatzungsmacht legitimieren[235]. Nach der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier, die mit der Zerstörung des Tempels, dem Ende der staatlichen Souveränität und der Exilssituation eine massive Gefährdung der nationalen und religiösen Identität Israels darstellte, wurde die Exoduserzählung aufgegriffen und aktualisiert, um die Identität Israels in der Befreiung und Erwählung durch JHWH zu begründen. Zugleich wird das Exodusmotiv – gegen die Realität – zu einem Ausdrucksmittel neuer Hoffnung auf die Rückkehr ins Land für die Deportierten[236].

Der kanonische Endtext ist eine Konzeption der judäischen Gemeinde im 5. Jh., die als theologische Reaktion auf das Ende der Eigenstaatlichkeit und die erfahrene Exilierung eine alternative Vision von »Israel«

---

233 Vgl. Buber (1994) 101.

234 Die Erzählung verdichtet vorliegende Traditionen und entwickelt eine antiassyrische Konzeption, die JHWH allein imperiale Macht zuerkennt; vgl. Schmid (2008) 88; Köhlmoos (2011) 177.

235 Vgl. Kegler (2004) 243–245; Otto (2007b) 22; Schmid (2008) 89; Fuchs (2011) 129.

236 Das Exodusmotiv ist so »kontrapräsentisch«; vgl. Assmann (2000) 222; Frank (2004) 71.

SBB 79 / p. 316 / 4.1.2021

entwickelt, die nicht von politischer Souveränität her determiniert, sondern erwählungstheologisch akzentuiert ist, »um auf dieser Grundlage nach vollständigem Zusammenbruch einen neuen Anfang zu wagen und eine neue Identität zu gewinnen«[237]. Die Exoduserzählung formuliert eine allochthone Begründung Israels als Volk Gottes von der Befreiungserfahrung aus Ägypten her, um so eine religiöse, ethnische und politische Einheit zu gewährleisten[238]. Sie zielt darauf, durch den Glauben an JHWH, den einen Gott, die Identität Israels als Gottesvolk zu konstituieren und in der Figur des Mose konkrete Lebensanweisungen für das Leben als Kultgemeinde zu geben. Diese Konzeption trug entscheidend dazu bei, dass mit dem Untergang Judas nicht auch die Religion Judas unterging[239].

Die Exoduserzählung ist somit verdichtete Lebenserfahrung, die auf die als krisenhaft erlebte Gegenwart Bezug nimmt, indem sie angesichts wechselnder Bedrohungen als geschichtlicher Gründungsmythos die Identität Israels immer wieder neu fundiert[240]. Sie spiegelt die langen Erfahrungen von Unterdrückung und Unfreiheit durch die scheinbar unbezwingbaren Hegemonialmächte der Assyrer, Ägypter, Babylonier und Perser. »Ägypten« ist Exponent der mächtigen Völker, die Israel bedrängen, jedoch gegenüber der auf Seiten Israels stehenden Macht JHWHs letztlich ohnmächtig sind[241]. Ziel der Erzählung ist, zum Vertrauen auf JHWH gegen den Augenschein zu ermutigen, wobei Mose als Identifikationsfigur fungiert.

---

237 Assmann (2015) 16; vgl. Kratz (2000) 294f; Köhlmoos (2011) 177–179; Schmid (2008) 111.

238 Dabei wird der Auszug aus Ägypten mit dem Auszug aus dem babylonischen Exil parallelisiert. Dies spiegelt die nachexilische Epoche eines Neuanfangs; vgl. Knauf (2000a) 138; Gertz (2002) 4.

239 Hier werden die Identitätsmerkmale eingetragen, die sich in der Exilssituation entwickelten, z. B. Sabbat (Ex 20,8–11) und Speisegebote; vgl. Gerstenberger (2005) 300; Schmitz (2013) 131.

240 Vgl. Ex 3,7f; Dtn 26,5–11; vgl. Utzschneider (1996) 16; Fischer/Markl (2009) 158f; Zenger (2005) 373; Dietrich/Link (2004) 72f; vgl. Jacob (1997) 197.425. Nach Plaut (2008, 103) ist die Erzählung »ein Versuch, das Unerklärbare zu erklären« und es auf einer religiösen Grundlage zu deuten.

241 Vgl. Albertz (2012) 30; Utzschneider (1996) 111; Fischer (2013) 100f; Köhlmoos (2011) 180f.

Landnahmeerzählungen

Analog haben die Landnahmeerzählungen das Ziel, in einer von Landverlust, Zerstreuung und Fremdherrschaft (Assyrer, Babylonier, Perser) bestimmten Zeit die schwer bedrohte Identität Israels als Gottesvolk zu sichern. Als Reaktion auf die Grundfrage Israels, warum Gott sich von seinem Volk abgekehrt und es den Händen seiner Feinde überlassen hat, entwerfen sie paradigmatisch als »kontrafaktische« literarische Geschichtskonstruktion die Darstellung einer idealen Anfangszeit, in der JHWH selbst machtvoll die Geschicke Israels gelenkt und ihm durch die Vertreibung bzw. Vernichtung der Feinde das Land als sicheren Lebensraum gegeben hat. In den Texten kommt die Perspektive der politisch Ohnmächtigen zum Ausdruck, die ihre Situation von Gott her deuten, um die Kontingenzerfahrungen zu bewältigen. Indem die Texte betonen, dass ganz Israel als Kollektiv im Auftrag und mit der Hilfe JHWHs das Land einnimmt und dass er allein den Sieg herbeiführt, wollen sie dessen Macht aufzeigen und zum Gottvertrauen aufrufen, um so das nationale und religiöse Selbstvertrauen zu stärken und dadurch neue Handlungsräume zu eröffnen[242].

Die Grundfassung des Dtn ist die theologische Antwort auf die Eroberung des Nordreichs und den hohen Assimilationsdruck auf das Südreich Juda, das im 7. Jh. als Vasallenstaat des neuassyrischen Reiches wirtschaftliche Ausbeutung, außenpolitische Unselbstständigkeit und massive kulturelle und religiöse Überfremdung erlebte, wodurch der JHWH-Glaube seine gesellschaftliche Plausibilität verlor. Die Assyrer verfolgten die Strategie, die Identität ganzer Völker auszulöschen und diese in das neuassyrische Reich einzugliedern, zum einen durch die Deportation der besiegten Überlebenden, die aufgrund der Trennung von ihrem Territorium, ihren Institutionen und damit auch ihren Gottheiten allmählich in der fremden Umgebung untergingen, zum anderen durch massiven religionspolitischen Druck auf Vasallenstaaten, der deren religiöse Identität bedrohte[243]. Aufgrund der Gefährdung durch Überfremdung und den Verlust von Traditionen des Nordreichs wurde das Dtn als

[242] Vgl. Michel (2014) 3; Baumann (2006) 96–98; Knauf (2008) 18f; Schmitz (2008) 56f.

[243] Vgl. das assyrische Wort für Deportation *nasahu*: »ausreißen«. Nach altorienta-

SBB 79 / p. 318 / 4.1.2021

Dokument der eigenen nationalen Identität mit der Konzentration auf die wesentlichen Glaubensinhalte formuliert. Dabei übertrugen die Verfasser die neuassyrische Herrschaftslegitimation »subversiv« auf JHWH, um dem kleinen Vasallenstaat Juda außenpolitische Widerstandskraft gegen den assyrischen Imperialismus zu geben und sich innenpolitisch gegen einen judäischen Despotismus und religiösen Synkretismus zu richten; dies implizierte auch die Rezeption der Gewaltmetaphorik[244]. So will die Aufforderung zur Todesstrafe bei Fremdgötterverehrung der Gefahr der kultischen Assimilation durch die neuassyrische Religionspolitik vorbeugen, die in Treueiden, die bei assyrischen Gottheiten geschworen wurden, die strikte Loyalität der Unterworfenen gegen den assyrischen Großkönig forderte[245].

Auch die Judäer im Exil waren angesichts der übermächtigen Götterwelt der Babylonier einem hohen Assimilationsdruck ausgesetzt. Angesichts der Zerstörung der zentralen Institutionen durch die Babylonier und der Gefahr der religiösen Überfremdung betont das DtrG durch die theologischen Leitbegriffe »Bund« und »Erwählung« die singuläre Nähe Israels zu Gott und seine enge Gottesbeziehung, die Israels Gehorsam gegenüber Gottes Willenskundgebung impliziert[246]. Die Konzeption der Gottesgemeinschaft als »Bund«, d.h. politisches Vertragsverhältnis konstituiert nach dem Untergang von Königtum und Staat das Volk als Religionsgemeinschaft durch die Abgrenzung von Fremdeinflüssen. Da nicht – wie in den altorientalischen Kulturen – der König, sondern das Volk als Bundespartner Gottes fungiert und durch den Verweis auf die Erzväter sollte das Gemeinschaftsgefühl und der Zusammenhalt als Volk gestärkt werden[247]. Aufgrund der Gefahr des Proselytismus für andere Religionen

---

lischer Vorstellung sind Gottheiten an ihr Territorium gebunden; vgl. Rüterswörden (2006) 328; Röllig (1996) 108f.

244 Vgl. Dtn 26,16–19: Vertragsabschluss; 31,9–13: Verlesung; vgl. Dtn 6,4f; vgl. die Loyalitätseide Asarhaddons, vgl. Braulik (2012) 178–180.186; Otto (2006a) 253; Zenger (2005) 48–50.

245 Vgl. Dtn 13; 17; vgl. Aurelius (2003) 156–160; Otto (1999b) 41–43; s.o. Kap. 4.2.2.

246 Vgl. Jeremias (2017) 196.202.305.

247 Vgl. Dtn 3,18–20. Die Wendung »eure Väter« (über 30 Mal im Dtn) mit Bezug auf die Patriarchen betont die gemeinsamen Wurzeln; vgl. Berman (2013) 17–19.

SBB 79 / p. 319 / 4.1.2021

und deren Götter, durch die Israel gleichsam geistig-religiös »entwurzelt« wäre, war die Doktrin der absoluten Loyalität gegenüber JHWH, der sich durch sein Befreiungshandeln im Exodus für Israel als einzig legitimer Gott erwiesen hat, für das Überleben als Gottesvolk zentral. Daher spielte die Maxime der rigorosen Abgrenzung Israels zur religiös pluralistischen Umwelt eine zentrale Rolle, weshalb kultische Handlungen für andere Gottheiten zumindest literarisch unter Höchststrafe gestellt werden mussten[248]. Die mit verbaler Gewalt vorgebrachte Forderung der Vernichtungsweihe diente dazu, die exklusive Beziehung zu JHWH als unaufgebbares Identitätskriterium durch die radikale Trennung von jedem fremden Einfluss zu wahren und zu sichern. Die hier propagierte religiöse Intoleranz ist somit ein Mittel der Selbstbehauptung in einer ausweglos erscheinenden Minderheitensituation[249].

Da auch in der nachexilischen Konsolidierungsphase Israels die Kriterien der Religion und der Ethnizität von entscheidender Bedeutung waren, sollte das Bekenntnis zum einzigen Gott JHWH als Grundlage der Lebensführung und die als Konsequenz der Zerstreuung im Kontext des Bundesschlusses ausgebildete Doktrin der Erwählung Israels als »heiliges Volk« das Überleben des Gottesvolks sichern. Daher wird in einer dtr. Erweiterung der Landnahmetexte mit der Metapher der Vernichtungsweihe die rigorose Abgrenzung von den Daheimgebliebenen und den nördlichen Nachbarn Judas, die einen offenen JHWH-Kult praktizierten, gefordert; diese werden als Fremdvölker gezeichnet, die wegen ihrer »Fremdgötterverehrung« eine Gefahr für Israel darstellen[250]. Die drastische Formulierung ist keine Anweisung zum Gewaltexzess gegen nicht-israelitische Völker, sondern sie richtet sich mit der Chiffre »Kanaan« primär an die Judäer selbst und will die Grundaussage vermitteln, dass Israel seine eigene Existenz aufgeben werde, wenn es von der Alleinverehrung JHWHs abweicht. Letztlich handelt es sich um einen »Clearing-Prozess«, in dem interne religiöse Konflikte nach außen projiziert

248 Dtn 17,2–7. Die dtr. Formel legt ברית im Sinne religiöser Vorschriften aus; vgl. Dtn 30,19–20; vgl. Aurelius (2003) 162f; Assmann (2015, 111) führt darauf die »Sprache der Gewalt« zurück.

249 Vgl. Dtn 7,1–6; 28,15–68; vgl. Otto (2007a) 134.137–140; Zenger (2006) 46f; Finsterbusch (2012) 114f; Rüterswörden (2006) 328–332.

250 Vgl. Dtn 7,1–6; vgl. Michel (2014) 48f; Ballhorn (2016) 69; Zehnder (2013) 279.

SBB 79 / p. 320 / 4.1.2021

werden. Es geht um eine Neudefinition der eigenen Identität und um die Sicherung des neu entstandenen kultbildlosen Monotheismus aus Angst vor Überfremdung mit Hilfe von Abgrenzungen und Exklusionen, indem Elemente und Praktizierende der bisherigen religiösen Praxis abgedrängt werden[251]. Die Texte stehen in enger Beziehung zum Mischehenverbot aus dem 5. Jh. im Esrabuch, das deutlich die ängstlichen Abgrenzungstendenzen der neu konstituierten, in ihrer Existenz bedrohten kleinen JHWH-Gemeinde in der multikulturell und multiethnisch geprägten Situation im Land in der nachexilischen Zeit zeigt[252].

Die Landnahmetexte reflektieren als theologische Verarbeitung der geschichtlichen Katastrophenerfahrungen die Beziehung zwischen JHWH als Gott Israels und Israel als Volk JHWHs. Sie besitzen eine doppelte rhetorische Funktion: Durch den Bezug auf eine eigene Tradition, die in den Erzählungen als eigene Vergangenheit dargestellt wird, dienen sie nach innen als Selbstvergewisserung; nach außen haben sie die Funktion der Selbstbehauptung gegen die aktuellen Unterdrücker. In der Darstellung der Ursprungsgeschichte Israels als normativer Idealzeit für die Gottesbeziehung geht es um die Begründung der Existenz der Israeliten in dem von fremden Mächten beherrschten Land sowie in der Diaspora durch die exklusive Bindung an JHWH, dessen Macht mit Hilfe von Gewaltmetaporik formuliert wird[253]. Die Texte legitimieren somit keine Instrumentalisierung Gottes im Dienst eigener machtpolitischer Interessen.

5.4.3 Narrative Vergewisserung der Geschichtsmächtigkeit Gottes zur Herstellung von Gerechtigkeit

Im Alten Orient herrschte die Grundüberzeugung, dass unterdrückende Gewalt den Einsatz von Gegengewalt rechtfertige. Durch das gewaltsame

---

251 Vgl. Crüsemann (2006) 355–357; Michel (2014) 49f; Gerstenberger (2001) 173. 209–211; Finsterbusch (2012) 10; Baumann (2006) 94; Assmann (2013) 40.

252 Vgl. Esra 9,1–2; 10,11; vgl. Neh 7; 13. Eine Gegenposition vertritt das Rutbuch als Plädoyer für Öffnung; s. u. Kap. 5.5.3; vgl. Michel (2014) 46; Fischer (2013) 20; Dietrich/Mayordomo (2015) 71; Rüterswörden (2006) 328–332.

253 Vgl. Dietrich/Mayordomo (2015) 70; Zenger (2005) 53.

Vorgehen gegen Unterdrücker und die Rettung der Bedrängten erweist JHWH sich als Gott der Gerechtigkeit, der sich entschieden zugunsten der Schwachen, Entrechteten und Opfer von Gewalt, Unrecht und Unterdrückung einsetzt, wie die Exoduserzählung illustriert[254]. Aufschlussreich ist ihre Verbindung zur Reich-Gottes-Botschaft Jesu, der seine Exorzismen in Anlehnung an den Plagenzyklus deutet, um zum Ausdruck zu bringen, dass die anbrechende Herrschaft Gottes in der Befreiung von »dämonischen« Mächten erfahrbar wird[255].

Bezeichnend ist, dass nach atl Darstellung am Anfang der israelitischen Volksgeschichte paradigmatisch die Unterdrückung der Israeliten und die gewaltsame Befreiung durch Gott steht[256]. Da der Pharao der Unterdrückung und auch der Pharao des Auszugs namenlos und damit anonym bleiben, wird der »Pharao« als Typos eines Despoten ohne Erbarmen deutlich, der transparent auf die verschiedenen Gewaltherrscher ist, deren unterdrückender Gewalt sich Israel im Verlauf seiner Geschichte immer wieder ausgesetzt sah. Er verweist sowohl auf die Herrschaft der Neuassyrer und die König Manasses, die sich auf die assyrische Staatsgewalt stützte und so als Fremdherrschaft und Unterdrückung empfunden wurde, als auch auf die unterdrückende Gewalt der Babylonier[257].

In der Erzählung geht es um die Auseinandersetzung zwischen zwei Herrschaftssystemen und um die »überindividuell gültige Verurteilung von Zwangsherrschaft«[258]. Sie stellt als politische Theologie heraus, dass jedes politische Geschehen dem Willen Gottes unterworfen ist, auch wenn der Augenschein dagegen spricht, mit dem Ziel, in scheinbar unabwendbaren und ausweglosen Unterdrückungssituationen Hoffnung

254 Vgl. Dietrich (2006) 294; Gerstenberger (2001) 51; Janowski (2006b) 142; Moenikes (2009) 54f.

255 Jesus greift die Wendung »Finger Gottes« aus dem Plagenzyklus auf, um die göttliche Vollmacht seiner Exorzismen zu illustrieren; vgl. Ex 8,15; Lk 11,20; vgl. Schroer/Staubli (1998) 192f.

256 Vgl. Ex 3,6–18; Ex 20,2 / Dtn 6,5: Dekalogpräambel; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 51.81

257 Vgl. Albertz (2012) 30; Dietrich/Mayordomo (2005) 51f; s. o. Kap. 3.1.2 u. 3.2.

258 Utzschneider/Oswald (2013) 44; vgl. Zenger (1978) 89f; Fischer (2011b) 140; Aaron (2015) 260.

SBB 79 / p. 322 / 4.1.2021

und Gottvertrauen zu wecken[259]. Die »Wunder« Gottes sind Rettungserfahrungen in Situationen, die Menschen als ausweglos erscheinen[260]. Theologisch bedeutsam ist, dass Gottes Macht und Herrlichkeit gerade in seinem entschiedenen Eintreten für Gerechtigkeit für Unterdrückte und Marginalisierte gegen despotische Unterdrückungsregime zum Ausdruck kommen; dies schließt auch den Einsatz von Gewalt ein, wenn alle anderen Mittel fehlschlagen. Gottes Gewalt dient hier also dazu, schlimme Formen menschlicher Gewalt einzugrenzen und zu überwinden[261].

Das Verhalten des Pharao steht in eklatantem Widerspruch zur ägyptischen Königsideologie, wonach dieser als Repräsentant Gottes dafür zuständig ist, die gerechte Weltordnung *(Ma'at)* auf Erden und das Wohlergehen seines Volkes zu sichern und die sozial Schwachen vor der Willkürgewalt der Mächtigen zu schützen. Dies bedingt folgerichtig seine gewaltsame Entmachtung durch JHWH, der durch sein rettendes Handeln an Israel wieder Gerechtigkeit herstellt[262]. Die biblische Gottesvorstellung würde deutlich geschwächt werden, wenn Gott die zu Beginn der Erzählung beschriebene Ungerechtigkeit ohne eine Reaktion hinnehmen würde. Entsprechend zeigt die Charakterisierung der Plagen als »Strafgerichte« Gottes eine forensische Dimension an und unterstreicht, dass es beim Handeln Gottes gegen den Pharao zentral darum geht, den Unterdrückten Recht zu schaffen und Freiheit zu bringen[263]. Dies steht in Analogie zur Aufgabe der Propheten Israels, im Namen Gottes bei den Herrschern Gerechtigkeit einzufordern, und für den Fall der Weigerung Unheil anzusagen[264]. Die Parteinahme Gottes für Unterdrückte und Marginalisierte steht in einer engen Verbindung zur Reich-Gottes-Botschaft Jesu.

---

259 Das politische Geschehen ist der Theonomie auch dann unterworfen, wenn es sich ihm zu widersetzen scheint, wie in der Verstockung des Pharaos; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 33f; Braulik (2011) 209; vgl. Plaut (2008) 75.105; Jacob (1997) 153–156.

260 Vgl. Jeremias (2017) 311.

261 Vgl. Fischer (2013) 94f; Albertz (2012) 7; Utzschneider/Oswald (2013) 44.70f.

262 Vgl. Assmann (2000) 3340–42; Bauks (2006) 3–5; Römer (2010) 171; Dietrich (2006) 294.298.

263 Vgl. Ex 6,6; 7,4; 12,12: שפטים. Vgl. Ex 20,2f; vgl. Fischer/Markl (2009) 99; Hieke (2007) 223.

264 Vgl. Ex 9,17f. Dabei konnte ein geschehenes Unheil als Folge der Verstockung gedeutet werden; vgl. Albertz (2012) 157; vgl. Buber (1994) 85.

SBB 79 / p. 323 / 4.1.2021

Indem die Erzählung herausstellt, dass JHWH aus unterdrückender Gewalt befreit und ihr mit Gegengewalt ein Ende setzt, hat sie ein stark herrschaftskritisches Potential; sie will zum Vertrauen ermutigen, dass die Gewalt der Despoten nicht das letzte Wort haben werde. Die Erzählstrategie macht deutlich, dass das Gewalthandeln Gottes die Konsequenz des andauernden menschenverachtenden und gewalttätigen Verhaltens des Pharao gegenüber den Israeliten ist[265]. Nach dem literarischen Kontext kann die Rettung der unbewaffneten Flüchtlinge, die der Gefahr ausgesetzt waren, von hochgerüsteten Kampftruppen vernichtet zu werden, nur durch deren Vernichtung geschehen, indem sich durch das Eingreifen Gottes das vom Pharao eingeplante »Todesprogramm« gegen ihn selbst wendet. Die Vernichtung »Ägyptens« am Schilfmeer ist somit das letzte Mittel Gottes, um sein Volk zu retten; es geht um seine Garantie für das Leben und Überleben Israels[266]. Die Verfasser der Priesterschrift stellen angesichts der Katastrophenerfahrung des Exils ihren Adressaten vor Augen, dass JHWH allein als Subjekt der Geschichte die Macht hat, aus unterdrückender Herrschaft zu befreien, den Mächten des Bösen ein Ende zu setzen und den Fortbestand Israels zu garantieren, um sie zu ermutigen, ihr Vertrauen nicht auf die vorfindlichen Mächte dieser Welt, sondern gegen den Augenschein auf Gott zu setzen. Die Erzählung illustriert die Grunderfahrung Israels, dass die Rettung der einen Menschen den Untergang der anderen impliziert. Sie will als Gegengeschichte gegen aktuelle Unterdrückungserfahrungen die Hoffnung vermitteln, dass Gewalt, Aggression und Tod durch Gott endgültig besiegt werden, und damit Widerstandkraft schenken[267].

Hinter der theologischen Problematik, dass Gott bei seinem Rettungsvorhaben auch Gewalt einsetzt, steht die grundlegende Beobachtung, dass die für ungerechte Verhältnisse und Unterdrückung Verantwortlichen ihre Macht in der Regel nicht kampflos aufgeben, sondern meist nur unter Druck zu Zugeständnissen bereit sind, die sie wieder

---

265 Der Pharao ist für den Beginn und den Anstieg der Gewalt verantwortlich; vgl. Fischer (2013) 104f; ders./Markl (2009) 18.75; Utzschneider/Oswald (2013) 44; Albertz (2012) 7; s. o. Kap. 3.2.

266 Vgl. Fischer (20139 96; Willi-Plein (1988) 93; Herrmann (2008) 85; Albertz (2012) 240.

267 Vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 34; Otto (2007b) 22.25; Frank (2004) 21; Jacob (1997) 425.

SBB 79 / p. 324 / 4.1.2021

zurückzunehmen versuchen, sobald die Gefahr vorüber zu sein scheint. Die Bereitschaft für Veränderung gelingt häufig oft erst dann, wenn Gewalttäter selbst persönlich mit Gewalt konfrontiert werden. Die Erzählung stellt heraus, dass Gottes Einsatz von Gewalt in diesem Fall die einzige Möglichkeit ist, den Weg für gerechtere Zustände zu öffnen. Auch die bisherige Geschichte zeigt, dass Befreiung und Rettung manchmal nur durch Kampf und Gewalt erreicht werden können. Dies betont vor allem die Theologie der Befreiung[268].

Moselied und Mirjamlied mit dem Lobpreis auf JHWH als »Kriegsmann« sind im aktuellen Erzählkontext die Reaktion einer wehrlosen Gruppe von Zivilisten, die eben vor einer übermächtigen Militärmacht aus höchster Gefahr gerettet wurden und dies der »mächtigen Hand« Gottes zuschreiben. Aus dieser Perspektive ist das Lob Gottes, der Gewalttätige mit Gewalt um ihr Leben bringt, formuliert[269]. Der Mosehymnus stellt heraus, dass JHWHs Vorgehen gegen Ägypten der solidarischen Fürsorge für die Verfolgten entspringt. Da er durch sein Handeln die ägyptische Militärmaschinerie vernichtet, ist sein Lobpreis als »Krieger« gerade keine Verherrlichung des Krieges[270].

Da Schwache und Unterdrückte in Situationen tiefer Macht- und Ausweglosigkeit ihre Hoffnung nur noch auf die Macht Gottes setzen können, erhoffen sie von ihm die Anwendung von Gegengewalt, um Gerechtigkeit und Rettung zu bewirken. Die Gewalttexte der Bibel sind so »als narrative Vergewisserung der Geschichtsmächtigkeit Gottes zu verstehen«[271]. Durch sein Wirken in der Geschichte unterscheidet JHWH sich von den Gottheiten der kanaanäischen Nachbarreligionen[272]. Analog dienen die sog. »Rachepsalmen«, in denen die Betenden Vernichtungswünsche gegen ihre Bedränger formulieren und Gottes Gewalt ge-

---

268 Vgl. Ebach (1990) 431–434; Fischer (2011b) 142; Kegler (2004) 244f; s. o. Kap. 5.2.4.

269 Ex 15,1f; 15,3.6.9f; vgl. 14,21–31. Entsprechend betont die Erzählung den Glauben an Gott als Reaktion auf dessen Handeln: Ex 14,31; vgl. Schnocks (2014) 20; s. u. Kap. 5.5.5.

270 Die Septuaginta verstärkt diese Konnotation; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 293; Albertz (2012) 249; s. u. Kap. 5.5.5.

271 Bernhardt (2014) 25.

272 Diese wirken zyklisch im Jahreslauf; vgl. z. B. den Baalzyklus KTU 1.1–6; vgl. Fricke (2005) 508.

SBB 79 / p. 325 / 4.1.2021

gen diese einfordern, dazu, Situation tiefer Bedrängnis und Ausweglosigkeit zu bewältigen. Diese Texte decken das Gewaltpotential menschlichen Zusammenlebens auf und sind in erster Linie Hoffnungsbilder; die Betenden rufen im Bewusstsein, dem erlittenen Unrecht nichts entgegensetzen zu können, Gott als mächtigen Richter an, der allein zerstörerischer Gewalt Einhalt gebieten und Recht und Gerechtigkeit wiederherstellen kann, was nicht ohne Einsatz von Gewalt vonstatten geht[273]. Da Gott allein »das Gewaltmonopol besitzt«, erfordert dies beim Menschen einen umfassenden Gewaltverzicht; damit wird der Selbstjustiz vorgebeugt, die immer neue Gewalt erzeugen würde.

Im Hintergrund des Wirkens Gottes steht ein dynamisches Weltbild, nach dem die von JHWH im urzeitlichen Chaoskampf gebändigten Chaoskräfte weiterhin eine bedrohliche Gefahr für die geordnete Schöpfung darstellen, was sein kosmisches Eingreifen als Richter erfordert, um Gerechtigkeit durchzusetzen[274]. Durch die Metaphorik des Chaoskampfes wird die Vernichtung der Ägypter im Mosehymnus typologisch mit der Vorstellung der Neuschöpfung Israels verbunden und zudem durch die Zielperspektive der Königsherrschaft JHWHs auf dem Zion in den Kontext der Durchsetzung der Gerechtigkeit gestellt; denn als König ist JHWH die soziale Instanz gegen Ungerechte und Frevler, indem er die Elenden und Armen aus der Gewalt der Unterdrücker rettet[275]. In diesem Kontext fungieren die Feinde als Repräsentanten der Chaosmächte, so dass es in ihrer Vernichtung um die Bewahrung der Schöpfungsordnung geht[276]. Dem entspricht der Zeitpunkt der Rettung Israels am Morgen in der Meerwundererzählung, der auf solare Konnotationen JHWHs verweist. Da die altorientalische Vorstellung vom Sonnengott als Garant

---

273 Vgl. Bernhardt (2014) 23f; Michel (2003) 341; Fuchs (2011) 132. Zenger (1994b) 693.

274 Ps 82 zeigt in kosmischen Dimensionen den Einsatz für Gerechtigkeit als Kriterium des Gottseins auf; vgl. Ps 104,5ff; Hiob 40,25–32; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 147f; s. o. Kap. 3.3.

275 Vgl. Ex 15,1–18. Ps 82 definiert das Wesen JHWHs geradezu von der Gerechtigkeit her; vgl. Ps 85,12; 89,15; 97,2; vgl. Mal 3,20; vgl. die Verkündigung der Gebote zur Sicherung der Gerechtigkeit als Folge des Handeln Gottes im Exodus: Ex 20,2–17; 21–24; vgl. Janowski (2006a) 27f; vgl. Hallo (2008) 25.

276 Vgl. Ex 15,5–8. Durch die Vernichtung der Feinde erweist Gott sich als Weltkönig: Ex 15,17–18.

SBB 79 / p. 326 / 4.1.2021

für Recht und Gerechtigkeit in einigen atl Texten aufgegriffen und auf JHWH übertragen wurde[277], unterstreicht dies, dass es im gewaltsamen Rettungshandeln Gottes zentral um die Durchsetzung des Lebensrechts der dem Unrechtsregime Entkommenen geht. Ähnlich war in Mesopotamien die Übertragung der Königsherrschaft unmittelbar mit der Verpflichtung zur Sicherung der sozialen Gerechtigkeit beim Volk verbunden[278].

Gottes Bestrafung der Täter ist die andere Seite seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit den Opfern gegenüber; die Zuwendung und Treue Gottes zu Israel impliziert für die Unterdrücker Entmachtung und Untergang[279]. Wichtig ist, die Erzählung aus der Perspektive der Unterdrückten, nicht der der Herrschenden zu lesen. Indem sie darstellt, dass Gott einmal Unterdrückung und Ausbeutung durchbrochen hat, nährt sie die Hoffnung auf eine erneute Rettung aus Unrechtskontexten und kann, wie die Befreiungstheologie es formuliert, zur »gefährlichen Erinnerung« für jene werden, die Unterdrückungssysteme aufrechterhalten. Die Erzählung ist eine kritische Gegenstimme gegen die vielfältige unterdrückende Gewalt der Mächtigen in der Gesellschaft, besonders wenn sie im Namen Gottes auftreten[280]. Sie illustriert die Einsicht, dass manche Formen von Gewalt sich nicht mit gewaltlosen Mitteln überwinden lassen und dass es legitime Formen von Gegengewalt gegen Unrechtszustände im Interesse einer Veränderung hin zu mehr Gerechtigkeit geben kann[281]. Indem sie herausstellt, dass selbst die ägyptische Supermacht mit all ihren politischen und militärischen Machtmitteln

---

277 Ex 14,24. In Ägypten und Mesopotamien gilt der Sonnengott als Wahrer des Rechts, der Rettung bringt, da er Unrecht ahndet und die Rechtsbrecher bestraft. Zu solaren Konnotationen JHWHs vgl. Gen 19,23; Zef 3,5; Mal 3,20; Ps 57,6; 63,3; 84,12; vgl. Janowski (2006a) 27; s. o. Kap. 3.3.

278 Der weit verbreitete Codex Hammurapi (18. Jh.) nennt als Ziel der Gesetze, dass der Starke den Schwachen nicht unterdrücke; vgl. Bauks (2006) 5 (WiBiLex: 4. 8. 2015); Hallo (2008) 25

279 Vgl. Dietrich/Link (2004) 217; Fischer (2013) 101f; vgl. Jacob (1997) 193. Die Erzählung zugleich Trost für Israel und eine Warnung für Tyrannen und Despoten sein.

280 Dohmen (2005) 119.

281 Dass wir an der Gewalt gegen Ägypten Anstoß nehmen, könnte daran liegen, dass wir uns eher mit den Machthabern identifizieren; vgl. Krieger (2004) 47f;

der rettenden Macht Gottes nicht gewachsen ist, entwirft sie für immer neue Situationen von Unterdrückung die Hoffnungsperspektive, dass Gewaltstrukturen sich ändern können. Zugleich regt sie dazu an, Ausbeutungs- und Unterdrückungsmechanismen wahrzunehmen und sich im Sinne Gottes für Gerechtigkeit einzusetzen.

Den Einsatz Gottes für die Existenzmöglichkeit jedes einzelnen Menschen, besonders der Unterdrückten und Ausgebeuteten, proklamieren auch die Propheten, die in einer durch strukturelle Ungerechtigkeit geprägten Gesellschaft die latenten Unterdrückungsstrukturen aufdecken, diese als unvereinbar mit Gottes Willen verkünden und das Zorngericht Gottes ankündigen[282]. Die prophetischen Vernichtungsandrohungen an Israel im Fall einer Verweigerung der Umkehr in der Gesellschaft sind darin begründet, dass es ohne die eingeklagte Gerechtigkeit keinen Frieden geben kann; sie werden aber zugleich durch die darüber hinausgehende Hoffnung auf Rettung relativiert. In der Vielfalt und Dynamik biblischen Redens von Gott zeichnet sich als durchgehende Linie ab, dass Gottes Zorn und sein Gericht auf die Beseitigung lebensmindernder und die Herstellung lebensförderlicher Verhältnisse zielen; die Texte führen den Zusammenhang von Gericht und Heil vor Augen, wobei das Heil die Zielperspektive bildet[283]. Die Rede vom Zorn Gottes gegen Ungerechtigkeit, der im Kontext seines Erbarmens zu sehen ist, ist nach Miggelbrink auch für heutige Adressaten bedeutsam, da sie die Unvereinbarkeit des heiligen und gerechten Gottes einerseits und einer Welt der Gewalt und Unterdrückung andererseits zum Ausdruck bringt[284].

Den Texten, die von einem gewaltsamen Vorgehen Gottes reden, geht es um die Frage nach der Macht Gottes, destruktive Verhältnisse und ungerechte Gewalt zu beenden, und die gewalttätige Welt auch gegen den Willen der Mächtigen, und somit durch Einsatz von Gewalt, in

---

282 Vgl. v. a. die Botschaft der vorexilischen Propheten; vgl. z. B. Am 2,4–16; 5f; Mi 3; Jer 7. Nach atl Verständnis ist Gewalt durch die Sünde eines Einzelnen oder einer Gemeinschaft bedingt; vgl. Fretheim (2013) 115f. Die Rede vom Zorn Gottes ist so »eine Kategorie der politischen Deutung größerer gesellschaftlicher Zusammenhänge«: Miggelbrink (2000) 42.

283 Die Gottesbeziehung übersteigt den Tun-Ergehens-Zusammenhang mit der immer noch größeren Gnade Gottes; vgl. Fuchs (2011) 130; Söding (2015) 42; Dietrich/Link (2004) 152.

284 Vgl. Miggelbrink (2000) 576; vgl. ebd. 40f.54.

SBB 79 / p. 328 / 4.1.2021

eine Welt ohne Gewalt zu verwandeln. Die biblische Gottesvorstellung, dass Gott Gewalt einsetzt, um den Kreislauf zerstörerischer Gewalt zu unterbrechen, ist nach Fuchs eine »Signatur für eine wirkmächtige Wirklichkeit Gottes in der Welt«[285].

Analog kommt in der Rede vom endzeitlichen Eingreifen Gottes zum Endgericht die Hoffnung auf die »eschatologische Geschichtsmächtigkeit Gottes« zum Ausdruck, die dafür sorgt, dass den Opfern der menschlichen Gewaltgeschichte am Ende Gerechtigkeit zuteilwird und dass die Täter nicht in alle Ewigkeit über ihre Opfer triumphieren. Dies macht darauf aufmerksam, dass Gott einmal endgültig eingreifen wird, und zwar »mit einer unvorstellbaren Gewalt […], die alle bestehende destruktive Gewalt gewalttätig und kompromisslos wegfegt und damit die Freiheit des Bösen und die ›Gewalt der Ungerechtigkeit‹ zerstört«[286]. Ziel ist eine Welt ohne Gewalt. Somit gewährleistet »die Eschatologisierung der geschichtlichen Eingreifgewalt Gottes am Ende der Geschichte« die »Hoffnung auf Gerechtigkeit«[287].

5.5 Ansätze zur Begrenzung und Überwindung der Gewalt

5.5.1 Relativierung der altorientalischen Kriegsideologie – antimilitaristischer Aspekt

Trotz der Einbettung in den altorientalischen Kontext findet sich im Kriegsverständnis des AT eine deutliche Verringerung des Gewaltaspekts gegenüber diesem. Während es nach der assyrischen Kriegsideologie darum ging, die Weltherrschaft des assyrischen Reichsgottes Aššur durchzusetzen, was in der Zerstörung der Götterstatuen der unterworfenen Völker und der Aufstellung assyrischer Kultsymbole zum Ausdruck kam[288], findet sich im AT nirgends die Forderung, durch kriegerische

285 Fuchs (2004) 179. Zu Gottes Identität gehören neben Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit auch eine große Durchsetzungskraft gegen bestimmte Mächte der Erde; vgl. ebd. 179.171f.

286 Fuchs (2004) 181. Er verweist auf Gen 6,11–13 und auf die eschatologische Hoffnung auf eine neue gewaltfreie Erde: Offb 21,1–4; vgl. ders (2011) 132f.179.

287 Fuchs (2004) 181.

288 Im assyrisch dominierten Jerusalem des 7. Jh.s gab es viele assyrische Kultobjek-

SBB 79 / p. 329 / 4.1.2021

Expansion den Machtbereich JHWHs auszuweiten oder Nicht-Israeliten durch Gewaltanwendung die israelitisch-jüdische Religion aufzuzwingen. Allerdings konnte die atl-jüdische Religion auch nach außen wie nach innen gewalttätige Formen entwickeln, wenn die eigene Identität als bedroht wahrgenommen wurde. Da sich die Identität von Völkern in der Antike wesentlich über die Religion definierte, bedeutete eine Bedrohung von außen immer zugleich eine Bedrohung der Religion, weshalb Gegenwehr oft betont religiöse Züge annahm[289].

Nach atl Darstellung der Frühzeit des Volkes führten die Israeliten Kriege nie aus einer Position der Stärke oder Übermacht heraus, sondern befanden sich immer in so gut wie aussichtsloser Lage, nämlich »als Flüchtlingshaufen am Schilfmeer und in der Wüste, als Migranten-Haufen vor den stark befestigten Städten Kanaans«[290]. Im Unterschied zu den imperialistischen Kriegen der Assyrer handelt es sich in den atl Kriegsdarstellungen um Überlebenskriege, in denen JHWH für den Bestand seines Volkes Israel kämpft, weshalb er positiv mit diesen Kriegen in Verbindung gebracht wird. Im damaligen Denken war die eigene Rettung nur durch die Vernichtung der mächtigen Feinde vorstellbar[291].

In der Exoduserzählung wird die göttliche Gegengewalt dadurch hervorgerufen, dass der despotische Pharao ein Unterdrückungssystem etabliert, das Lebensmöglichkeiten gewaltsam unterbindet. In der Meerwundererzälung wird Israel nicht als militärische Macht geschildert, sondern als Gruppe unbewaffneter Flüchtlinge, die der Gefahr ausgesetzt sind, von hochgerüsteten Kampftruppen vernichtet zu werden, was nur durch das Kämpfen JHWHs verhindert wird. Entscheidend ist, dass die

te; vgl. 2Kön 21,3–7; 23,4–17. Wahrscheinlich wurde bei der Eroberung des Nordreichs auch eine Kultstatue des Gottes JHWH zerstört oder deportiert; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 66f.

289 Vgl. Ri 7,20. Die Kultreform König Jošijas 622 richtete sich nicht zuletzt gegen religiöse Symbole der verhassten assyrischen Vormacht; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 67f.

290 Dietrich/Mayordomo (2005) 82. Allerdings gab es später im Nordreich (v. a. unter den Omriden) auch Phasen eigener militärischer Stärke und Machtausübung.

291 Analog nennt Psalm 136 die Vernichtung mächtiger Feinde Israels als Beispiel für die Güte Gottes (V. 1.17–20); vgl. Dietrich/Link (2004) 208; Ebach (1980) 27–29; Benedict (2004) 39.

SBB 79 / p. 330 / 4.1.2021

Israeliten in der Ansprache Moses aufgefordert werden, angesichts des militärisch weit überlegenen Gegners nicht selbst zu den Waffen zu greifen, sondern auf Gott zu vertrauen, der allein die Rettung bewirkt. Dies ist ein Votum für die uneingeschränkte Rettungsinitiative JHWHs und kann so als »Anti-Kriegsrede« bezeichnet werden[292]. Während nach der altorientalischen Kriegsideologie die Könige im Auftrag und mit Unterstützung der Nationalgottheiten in den Krieg zogen und sowohl die Götter für ihr Volk als auch die jeweilige Armee für ihren Nationalgott kämpften, liegt das Proprium der atl Schriften darin, dass JHWH *ohne* menschliche Streitmacht kämpft. Damit wird Krieg als menschliches Unternehmen, um eine Befreiung des Volkes zu bewirken, diskreditiert, so dass man von einer Entmilitarisierung des Krieges sprechen kann. Während im Alten Orient das Bild der machtvoll erhobenen Hand und des gewalttätig zuschlagenden Arms mit einem starken König verbunden wurde, begegnet die Wendung »mit starker Hand und ausgestrecktem Arm« in der Bibel nur in Verbindung mit Gott und impliziert so eine Gegenstimme zur schlagenden Macht menschlicher Gewalthaber[293]. JHWHs Handeln hat zudem eine unkriegerische Seite, da er in der älteren Erzählung mit nicht-militärischen Mitteln wie dem Verwirren der Gegner und dem Unbrauchbarmachen ihrer militärischen Ausstattung kämpft; es kommt zu keiner Schlacht, sondern zu einem Naturphänomen, dem die ägyptischen Krieger und ihr Kriegsgerät zum Opfer fallen[294].

Die priesterliche Fassung der Meerwunderperikope enthält, abgesehen von den *termini technici* für das ägyptische Heer, eine deutlich weniger ausgeprägte Kriegssemantik als die ältere Version und stellt so eine spätere Korrektur des Gewaltaspekts dar[295]. Das gewaltsame Vorgehen JHWHs zur Rettung der dem Unrechtsregime Entronnenen hat hier den Charakter eines Gerichts über Ägypten und steht im Kontext

---

292 Ex 14,13f; vgl. 14,24; 30.31; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 293.314; Albertz (2012) 241f; Römer (2010) 188. Dagegen verweist Schmitt (2011, 83) auf die Vernichtung der Ägypter.

293 Vgl. das typologische Motiv vom Erschlagen der Feinde durch den Pharao; vgl. Schroer/Staubli (1998) 193–195; Dohmen (2005) 119; s. o. Kap. 3.3.

294 Vgl. Albertz (2012) 245; Dietrich/Link (2004) 188.

295 Hier »fehlen die entsprechenden Verben wie *lhm* ›kämpfen‹, *hmm* ›in Verwirrung bringen‹ und *n'r btwk hym*: ›ins Meer treiben‹«: Schmitt (2011) 249.

der Vernichtung von Ungerechtigkeit; damit hat es den Referenzrahmen des Krieges verlassen[296]. Im Moselied preist das Volk nicht die eigene Stärke, sondern es formuliert ein theokratisches Credo, eine theozentrisch ausgerichtete »nationale Heilstheologie«, die ausschließlich JHWH und sein wunderbares Rettungshandeln als alleinigen Kriegsmann preist und ihn als alleiniges Subjekt von Gewalt in einer Situation, die nur durch das Ausüben von Gewalt zu lösen ist, herausstellt[297]. Indem die Texte den Krieg aus dem Verfügungsbereich des Menschen hinausnehmen, können sie nicht als propagandistische Rechtfertigung menschlicher Kriege dienen[298].

Die biblische Darstellung der Eroberung Kanaans redet zwar von Angriffs- oder Eroberungskriegen; es handelt sich hier jedoch nicht um echte Vernichtungskriege gegen reale Völker, sondern die Texte illustrieren das Freiräumen eines dem Volk Israel von seinem Gott zugewiesenen Lebensraums[299]. Gerade die dtr. geprägte Darstellung der Landnahme stellt deutlich heraus, dass die kriegerischen Erfolge Israels nicht der Kriegskunst der Israeliten, sondern allein JHWH zuzuschreiben sind, der den Israeliten die Feinde in die Hand gibt. Es handelt sich um JHWHs Kriege und JHWHs Siege, der seine Landverheißung an die Erzväter auch gegen eine große Übermacht erfüllt, so dass es nicht auf Israels politische und militärische Stärke ankommt[300]. Bei der Erzählung der Eroberung Jerichos, die paradigmatisch am Anfang der Landnahme steht, wurde im Verlauf der redaktionellen Fortschreibung der Anteil menschlichen Kriegshandelns immer weiter verringert und der Anteil JHWHs immer stärker betont, was eine starke Tendenz zur Entmilitarisierung zeigt. Die aktuelle Fassung verdeutlicht, dass nicht Israels Kriegs-

---

296 Vgl. Albertz (2012) 246; Lohfink (1988) 280. Es handelt sich hier um eine Wundergeschichte, die letztlich der Verherrlichung JHWHs dient; vgl. Schmitt (2011) 149f.

297 Vgl. Ex 15,11.19; vgl. Schnocks (2014) 19; vgl. Leutzsch (2007) 47; vgl. Jakob (1997, 428).

298 Utzschneider/Oswald (2013) 337.

299 Nach Dietrich/Link (2004, 192f) handelt es sich »um einen ideologisch bedingten Sonderfall«.

300 Vgl. Dtn 7,1f; 9,1–3; 20,12f; Jos 6; 8,1f; 10,8. Daher werden Volkszählungen über die Zahl der waffenfähigen Männer verurteilt; vgl. 2 Sam 24; vgl. Ebach (1980) 26; Hentschel (2004) 154.

SBB 79 / p. 332 / 4.1.2021

kunst, sondern allein Gottes Wunder wirkende Macht die Einnahme der Stadt bewirkte, da der Einsturz der mächtigen Mauern durch eine feierliche Prozession mit der Bundeslade als Zeichen der Präsenz Gottes an der Spitze geschieht. Sie propagiert so gerade nicht militärische Stärke[301]. Entsprechend wird die Koalition der kanaanäischen Könige nicht durch die Truppen Israels geschlagen, sondern von Steinen, die JHWH vom Himmel wirft[302].

Eine starke Entmilitarisierunstendenz zeigt die dem »Kriegsgesetz« in Dtn 20 sekundär vorangestellte radikale Ausmusterung, die mit der Zusage des Kämpfens Gottes für sein Volk begründet wird und dabei auf sein Rettungshandeln im Exodus verweist[303]. Diese Passage, die explizit ein Recht auf Kriegsdienstverweigerung formuliert, das seiner Zeit weit voraus ist, ist als utopische kontrapräsentische Kriegsideologie zu deuten, die nicht von taktischen, sondern von theologischen Erwägungen bestimmt ist, und kann Impulse zu einer Humanisierung und Demilitarisierung des Krieges geben[304]. Die Texte verherrlichen somit gerade nicht militärische Stärke, sondern zeigen, dass Gott gegen die Starken und Mächtigen vorgeht; sie fordern ein radikales Vertrauen auf seine Hilfe ein, analog zum Propheten Jesaja zur Zeit der assyrischen Bedrohung des Südreichs. Dietrich und Mayordomo resümieren: »Die Geschichten wollen Staunen und Ehrfurcht wecken gegenüber einem Gott, der alle möglichen Mittel und Wege findet, sein immer wieder in Not geratenes Volk zu schützen und zu retten. Die Lehre aus diesen Erzählungen ist: Nicht Truppenstärke und Waffenqualität entscheiden über Sieg oder Niederlage, sondern der Wille Gottes, sein Volk zu erhalten«[305].

---

301 Jos 6,15–20. Dagegen legt die Kundschaftererzählung Jos 2 die militärische Eroberung der Stadt nahe; vgl. Jos 24,11; s. u.; vgl. Knauf (2010) 485.495; Michel (2014) 43; Ballhorn (2016) 70.

302 Vgl. Jos 10,10–11; vgl. Ebach (1980) 26.29; Dietrich/Mayordomo (2005) 83.

303 Dtn 20,1: Rückblick auf Exodus; 20,2–9: legitime Gründe der Freistellung: Hausbau: 20,5; Anlage eines Weinbergs: 20,6; Verlobung: 20,7; Angst: 20,8; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 165.

304 Dtn 20,2–9. Dies zeigt, dass Gottes Kämpfen eine radikale Entmilitarisierung bedingt; vgl. Ri 7,2–8; 1Sam 17,47; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 165f; Schmitt (2011) 53–55; Hossfeld (2005) 340.

305 Dietrich/Mayordomo (2005) 83; vgl. Jes 7,9; vgl. Michel (2014) 43; Hentschel (2004) 154.

SBB 79 / p. 333 / 4.1.2021

Durch das Kriegführen JHWHs für sein Volk wird der Krieg dem Verfügungsbereich der Menschen entzogen und aufgezeigt, dass »der Krieg kein Mittel der Politik« ist[306].

5.5.2 Begrenzung der Gewalt und Gewaltverzicht

In den atl Texten finden sich mehrere »Wege der Gewaltüberwindung«, so der Einsatz von Gegengewalt, die Eindämmung und Begrenzung der Gewalt, der Verzicht auf Gewalt und das Ausräumen von Gewaltursachen[307]. Im Folgenden werden diese Strategien betrachtet, v. a. in den Exodus- und Landnahmetexten, und danach gefragt, inwieweit sich aus ihnen Anregungen für den Umgang mit Gewalt ableiten lassen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass in den biblischen Texten einander widersprechende Ansichten nebeneinander stehen.

Die Rede von der Gewaltbegrenzung oder vom Gewaltverzicht Gottes bildet ein wichtiges Korrektiv zur Rede von seiner Gewaltausübung. Sie begegnet bereits in der Urgeschichte, die paradigmatisch Wesensaussagen über den Menschen und seine Gottesbeziehung illustriert, weshalb die hier gezeichnete Gottesvorstellung von besonderer Bedeutung ist[308]. Hier zeigt sich ein Gewaltverzicht Gottes darin, dass weder die Menschen im Garten Eden nach ihrem Verstoß gegen sein Gebot, entgegen seiner Ansage, sterben müssen noch der Brudermörder Kain, der nach damaligem Rechtsempfinden die Todesstrafe verdient hätte, sondern dass Gott ihnen einen Neuanfang gewährt[309]. Auch in der Erzählung vom Turmbau zu Babel, die durch die Einheitssprache auf den Macht- und Gewaltanspruch der Assyrer Bezug nimmt, reagiert Gott auf das Vorhaben der Menschen nicht mit Gewalt, sondern beendet es durch eine Sprachverwirrung[310]. Dietrich und Link betonen: Die Haltung, »die

306 Ebach (1980) 25; vgl. Benedict (2004) 38; Dietrich/Link (2004) 189.

307 Vgl. Dietrich (2004) 259–264. Gewaltbegrenzung definiert er als »Versuch, aufkommende Gewalt nicht niederzuschlagen, sondern mit Bestimmtheit und Behutsamkeit zurückzudrängen, einzugrenzen und einzudämmen«: ebd. 260; vgl. ders./Mayordomo (2005) 191–200.

308 Vgl. Dietrich (2004) 261; ders./Mayordomo (2005) 192; Janowski (2014) 95f.

309 Gen 2,17; 3,17–24; 4,14–15; vgl. Kullmann (2005) 514f. Lohfink (2004) 71–74;

310 Gen 11,1–9; vgl. Dietrich (2004) 260f; ders./Mayordomo (2005) 192.

SBB 79 / p. 334 / 4.1.2021

Gewalt des Bösen nicht mit Gewalt zu beantworten, sie aber auch nicht einfach gewähren zu lassen, sondern ihr gewaltfrei entgegenzutreten […] prägt das Verhältnis des biblischen Gottes nicht nur zur Schöpfung und zur Menschheit insgesamt, sondern auch zu ›seinem‹, dem erwählten Volk«[311].

Begrenzung der Gewalt in der Exoduserzählung:

Die Exoduserzählung thematisiert zum einen die Strategie, unterdrückender Gewalt göttliche Gegengewalt entgegenzusetzen, um die gewaltsame Unterdrückung der Israeliten zu beenden[312]. Die Anwendung von Gewalt, um eine andere, schlimmere Gewalt zu beenden, darf jedoch nicht unhinterfragt als Modell für eigenes Verhalten übernommen werden, da die Gefahr besteht, dass es einen Kreislauf der Gewalt in Gang setzt[313].

Daneben finden sich mehrfach Aspekte von Gewaltbegrenzung und Gewaltverzicht. Zu nennen ist das mutige Handeln der beiden machtlosen Hebammen der Hebräer, die sich aus Gewissensgründen dem Tötungsbefehl des Pharao widersetzen, um das Überleben der Hebräer zu ermöglichen, und die ausdrücklich von Gott bestätigt werden. Diese fungieren als positives Beispiel für gewaltlosen Widerstand gegen ein unterdrückendes Regime und für den Umgang mit lebensverachtender Gewalt[314]. Auch in der Jugendgeschichte des Mose zeigt sich eine kritische Einstellung gegenüber der Anwendung von Gegengewalt als Reaktion auf erfahrene Gewalt, da sein eigenmächtiger Versuch, die Not seines Volkes durch das Erschlagen eines brutalen ägyptischen Aufsehers zu wenden, keine Verbesserung der Lage bewirkt, sondern er dadurch sein eigenes Leben in Gefahr bringt und fliehen und damit sein Volk im Stich lassen

311 Dietrich/Mayordomo (2005) 193.

312 Ex 1–14; s. o. Kap. 3.2 u. 3.3. Vgl. Dietrich (2004) 259: »der Gewalt in den Arm fallen«.

313 Zudem verfolgt dieses Vorgehen häufig eigennützige Ziele; vgl. Dietrich (2004) 259f.

314 Ex 1,15–21. Ihr »ziviler Ungehorsam« resultiert aus ihrer Gottesfurcht; vgl. Plaut (2008) 39.

SBB 79 / p. 335 / 4.1.2021

muss[315]. Da diese gewaltkritische Darstellung sich grundlegend von der gemeinantiken Vorstellung des als Kleinkind geretteten Herrschers, der sich in seiner Jugend durch Heldentaten auszeichnet, abhebt, liegt darauf eine besondere Betonung[316]. Die Episode illustriert, dass sich das Mittel »Gewalt gegen Gewalt« als kontraproduktiv erweist, wenn es nicht an den Auftrag Gottes rückgebunden ist. Bezeichnend ist, dass die Israeliten, abgesehen von der einmaligen Tat Moses, in der langen Periode des Leidens nie selbst Gewalt anwenden. Als wichtiger Impuls zum Umgang mit Gewalt kommt damit von Anfang an in den Blick, dass die Befreiung aus der Unterdrückung nicht durch menschliche Gewalt zu erreichen ist, sondern allein Gott überlassen bleibt[317].

Im Verlauf der Exoduserzählung finden sich mehrfach Ansätze einer Begrenzung göttlicher und menschlicher Gewalt. Selbst die dunkle Passage vom nächtlichen Überfall Gottes auf Mose bildet ein Beispiel für den Gewaltverzicht Gottes, da dieser nach der Durchführung der Beschneidung durch Zippora von seiner ursprünglichen Absicht, Mose zu töten, absieht[318]. Die Freilassung der Israeliten wird durch das Wirken Gottes in den Verhandlungen Moses mit dem Pharao erreicht, ohne dass Mose selbst Gewalt gegen den Tyrannen anwendet. Die Beauftragung Moses zum Gespräch mit dem Pharao illustriert, dass Gott den friedlichen Verhandlungsweg und nicht die kriegerische Auseinandersetzung bevorzugt[319].

Das Gewalthandeln Gottes wird dadurch entschärft, dass der Pharao als willkürlicher und grausamer Despot dargestellt wird, der Zwang und Gewalt gegen Israel bis hin zur Ermordung unschuldiger Neugeborener anwendet und sich hartnäckig weigert, es ziehen zu lassen. Da dies ein Vergehen gegen die unterdrückte Volksgruppe darstellt, sind die Sanktio-

315 Ex 2,11–15; vgl. Dietrich (2006) 299.

316 Die Jugendgeschichte Moses hat deutliche Entsprechungen zu denen des assyrischen Königs Sargon und des persischen Königs Kyros. Singulär ist, dass sie nicht seine Qualifikation als künftigen Herrscher herausstellt; vgl. Utzschneider (1996) 96f; ders./Oswald (2013) 95f.

317 Vgl. Fischer (2013) 107.

318 Ex 4,24–26; s. o. Kap. 3.2.1.

319 Vgl. Ex 3,10; vgl. 5,1; 7,26; 8,16; 9,1. Dietrich/Mayordomo (2005) 194: »Aus dem Gewalttäter ist ein Mann gewaltfreien Widerstands geworden«; vgl. Dietrich (2006) 299; Dohmen (2005) 101.

SBB 79 / p. 336 / 4.1.2021

nen keine willkürliche Strafe Gottes, sondern die Folge seines eigenbestimmten Handelns[320]. Die Gewaltbegrenzung Gottes zeigt sich zugleich darin, dass Gott in den Auseinandersetzungen mit dem Pharao immer wieder neu ansetzt, um dessen Widerstände zu überwinden, anstatt ihn auf einen Schlag zu vernichten, um den Auszug möglichst schnell zu realisieren. Die Plagenreihe ist so gestaltet, dass Gott in den ersten vier Plagen nur eine leichte Schädigung der Menschen bewirkt, um den Pharao zum Eingehen auf seine Forderung zu bewegen[321]. Zudem hat dieser durch die Ankündigung der ersten beiden Plagen jedes Dreierzyklus die Möglichkeit, auf die Entlassungsforderung Moses einzugehen und damit die Maßnahme Gottes zu vermeiden, so dass er sie durch seine Verweigerung selbst herausfordert[322]. Ein Aspekt der Gewaltminderung zeigt sich auch darin, dass die Schläge jeweils nur eine begrenzte Zeit andauern und gleich nach dem Einlenken des Pharao auf die Bitte des Mose hin von Gott zurückgenommen werden. Trotz der wiederholten Erfahrung, dass der Pharao nach der Besserung der Lage seine Zusage zurücknimmt, geht Gott immer wieder auf seine Bitte ein[323]. Die Erzählung kann dazu anregen, vor der Anwendung von Gewalt erst zu versuchen, durch Verhandlungen eine Besserung der Situation zu erreichen, auch wenn dabei Rückschläge auftreten, und Gewalt erst als letztes und äußerstes Mittel einzusetzen, wenn alle anderen Wege fehlschlagen.

Nach der Dramaturgie der Erzählung folgen erst dann drastischere Maßnahmen, als der Pharao wiederholt seine Entlassungszusage zurückgenommen hat; die fünfte Plage der Viehpest hat zum ersten Mal töd-

320 Vgl. Ex 1,10–14: Unterdrückung; 1,16.22: Tötungsbefehl; 5,6–9: Verschärfung der Arbeit. Weish 11,5–16; 18,5–19 nennt die Plagen als Beispiel für eine gerechte Strafe Gottes und Warnung für eigenes Verhalten; vgl. Fischer (2013) 94f; ders. (2011b) 139–141; Albertz (2012) 157.

321 Zweite Plage: Frösche (צְפַרְדְּעִים: Ex 7,26 – 8,11); dritte Plage: Mücken (כִּנִּים: 8,12–15); vierte Plage: Stechfliegen (עָרֹב: 8,16–28) (nach der Zürcher Übersetzung); vgl. Albertz (2012) 148.

322 Vgl. Ex 7,14–18; 7,26–29; 8,16–19; 9,1–4; 9,13–19; 10,3–6. Nach Jacob waren die Schläge notwendig, da der Pharao auf Worte nicht hörte. Er verweist auf das Gesetz vom widerspenstigen Sohn in der Tora: Dtn 21,18–21; vgl. ders. (1997) 177–180.

323 Vgl. Ex 8,4–10 (Frösche); 8,24–27 (Stechfliegen); 9,27–33 (Hagel).

SBB 79 / p. 337 / 4.1.2021

liche Auswirkungen, wobei aber die Menschen verschont bleiben. In der Ankündigung der Hagelplage lässt Gott dem Pharao ausrichten, dass dieser schon lange den Tod verdient hätte und er ihn schon längst hätte vernichten können, ihn aber bisher verschont habe, um seine Macht im ganzen Land zu offenbaren[324]. Bedeutsam ist, dass Gott hier, bei der einzigen der ersten neun Plagen, die das Leben von Menschen und Tieren bedroht, eine ausdrückliche Warnung vorausschickt und den Pharao auffordert, möglichst viele Menschen und Tiere in Sicherheit zu bringen, was das Anliegen zeigt, diese zu verschonen[325]. Die Androhung des Hagels ist mit der Entscheidung der Menschen verbunden: Alle diejenigen, die auf das Wort Gottes hörten, auch Ägypter, konnten sich und ihr Vieh in Sicherheit bringen, so dass das Unheil nur diejenigen traf, die sich der Warnung und damit dem Gotteswort verschlossen[326]. Die Wendung gegen Ende der Erzählung, dass »auch viel fremdes Volk« mit den Israeliten hinaufzog, spielt vermutlich auf jene Menschen an, die ihre Gottesfurcht schon gezeigt haben. Damit schließt die Möglichkeit der Rettung durch den Exodus auch die Nichtisraeliten mit ein, die an JHWH glauben[327].

Die Rede von der Verstockung des Pharao illustriert dessen eigene Verantwortung für die Sanktionen Gottes, da es zunächst siebenmal hieß, dass er selbst sein Herz hart machte bzw. dass dieses hart blieb, erst danach heißt es, dass Gott sein Herz verstockt; sieben betont als Zahl der Vollkommenheit die massive Uneinsichtigkeit des Pharao[328]. Die Erzählung stellt so heraus, dass Gott dem Pharao erst dann die Möglichkeit zur Einsicht nimmt, nachdem er wiederholt die Chance zum Umdenken verweigert hat; sie zeigt, dass ab einem bestimmten Punkt kein Umdenken mehr möglich ist, was schließlich zum eigenen Untergang führt[329].

---

324 Vgl. Ex 9,15; vgl. Fischer/Markl (2009) 114; Frank (2004) 40.46.

325 Ex 9,18f.; vgl. Albertz (2012) 176; Fischer/Markl (2009) 114.

326 Ex 9,19–21. Jacob (1997, 206) sieht auch die Donnerschläge als Warnung. Er folgert, dass vor der Erstgeburt kein Schlag schon Menschen umbringen solle; vgl. ebd. 230.

327 Ex 12,38; vgl. Ex 9,20; vgl. Willi-Plein (1988) 81; Dohmen (2005) 117.

328 Pharao bzw. sein Herz als Urheber der Verstockung: Ex 7,13; 7,22; 8,11; 8,15; 8,28; 9,7; Gott als Urheber: 9,12.

329 Nach Plaut (2008, 73) ist ab einem gewissen Punkt keine Umkehr mehr möglich, wenn ein Mensch fortgesetzt gottlos handle, da Gott die Natur des Menschen so

SBB 79 / p. 338 / 4.1.2021

Unter dieser Perspektive ist auch die theologisch problematische Tötung der ägyptischen Erstgeborenen durch Gott zu sehen; hier lässt sich eine kritische Auseinandersetzung mit dem Gewaltaspekt beobachten. Der literarische Zusammenhang von Ex 1–12 und die einleitende JHWH-Rede machen deutlich, dass dies erst die letzte, äußerste Maßnahme bildet, um Israel aus der Gewalt des Pharao zu befreien, nachdem alle anderen Maßnahmen Gottes am Widerstand des Despoten gescheitert sind. Obwohl die Vielzahl und zunehmende Schwere der Plagen eine immer massivere Warnung JHWHs bildeten, bewirkten sie kein Umdenken des Despoten[330]. Die Tötung der Erstgeborenen wird in der ersten Ankündigung reziprok mit der Unterdrückung Israels begründet, das als »erstgeborener Sohn« Gottes bezeichnet wird; damit wird es nach dem »ius talionis« als gerechte Strafe für die Verweigerung eines freien Lebens für Israel herausgestellt. Diese sekundär eingefügte Begründung legt nahe, dass das Gewalthandeln Gottes später als theologisch problematisch empfunden wurde und daher in den Kontext der ausgleichenden göttlichen Gerechtigkeit gestellt wurde, so dass es nun als Demonstration des gerechten Gerichts Gottes erscheint[331]. Zudem greift die Tötung der ägyptischen Erstgeborenen die Tötung der neugeborenen hebräischen Jungen zu Beginn der Erzählung auf und ist zugleich mit einer Abschwächung des Gewaltaspekts verbunden. Während der Pharao befiehlt, *alle* neugeborenen Jungen zu töten, trifft es hier »nur« den jeweils Erstgeborenen[332]. Die Struktur der Erzählung stellt so vor Augen, dass Gott die Gewalt der mächtigen Unterdrücker gegen diese selbst wendet[333].

Die Schilderung der Tötung der Erstgeburt lässt eine Problematisierung des Gewalthandelns Gottes erkennen. Die Spannung, dass laut ihrer Ankündigung JHWH selbst die tödliche Handlung ausführt, in der Dar-

---

angelegt habe; insofern könne man sagen, dass Gott das menschliche Herz verhärte.

330 Der Tötung voraus geht der abrupte Abbruch der Verhandlungen durch den Pharao: Ex 10,28; vgl. 11,4–8; vgl. Fischer/Markl (2009) 126.138; Albertz (2012) 204; Jacob (1997) 322.

331 Ex 4,22f; vgl. Fischer (2013) 100; Jacob (1997) 99; vgl. Albertz (2012) 95.

332 Ex 1,15–16.22; vgl. 12,29; vgl. Fischer (2013) 100f.

333 Vgl. Ex 1,8–22. Das große Geschrei in Ägypten greift das Geschrei der Israeliten wegen ihrer Unterdrückung auf: Ex 2,23; 3,7.9; vgl. 11,6; vgl. Fischer (2011b) 139–141; Dohmen (2005) 105.

SBB 79 / p. 339 / 4.1.2021

stellung der Ausführung aber ein dämonischer Verderber, legt nahe, dass ein späterer Kommentator diese schreckliche Handlung nicht Gott selbst zuschreiben wollte und deswegen die Figur eines »Todesengels« einführte[334]. Da die Tötung selbst in nur einem Vers erzählt wird, wogegen die Anweisungen zur Vergegenwärtigung des Rettungsgeschehens in der Pessachfeier breiten Raum einnehmen[335], wird deutlich, dass der Fokus nicht auf der Tötung der ägyptischen Erstgeborenen, sondern auf der Bewahrung und Befreiung Israels liegt. Dass Gott nicht den Tod von unschuldigen Kindern will, zeigt das mit der Tötung der ägyptischen Erstgeburt begründete Ritual der Weihe und Auslösung der menschlichen Erstgeburt, das zugleich deren besondere Bedeutung herausstellt[336].

Entscheidend ist, dass das gewalttätige Vorgehen Gottes auf Seiten Israels den Verzicht auf eigene Gewaltanwendung erfordert. So wie die Erzählung gleich zu Beginn am Beispiel Moses vor Augen führt, dass die Befreiung aus der Unterdrückung nicht durch menschliche Gewalt zu erreichen ist, geschieht auch in der Meerwundererzählung die Rettung vor den ägyptischen Streitwagentruppen am Meer nicht durch Waffengewalt der Isaeliten, sondern durch die von Gott herbeigeführten Wassermassen, die seine Macht über die Chaosmächte illustrieren. Die Israeliten werden ausdrücklich dazu aufgefordert, auf eigene Aktivität zu verzichten und dem alleinigen Rettungshandeln JHWHs zuzusehen[337]. Nach Jacob erfordert das Handeln Gottes zudem den Verzicht auf eigene Rachegefühle[338].

---

334 Ex 12,12: JHWH; 12,23: »Verderber« (משחית); vgl. 12,13: »Schlag des Verderbens«; vgl. Römer (2010) 179.

335 Ex 12,29: Tötung (12,12: Ankündigung der Tötung); Ex 12,1–28: Anweisungen zur Pessachfeier.

336 Ex 13,1–2.10–15; vgl. auch Gen 22; vgl. Willi-Plein (1988) 83f.

337 Vgl. Ex 14,13–14; 14,26–28. Dieser Aspekt ist allen literarischen Schichten gemeinsam.

338 Israel darf die Gerechtigkeit Gottes preisen, aber es soll »nicht in befriedigtem Rachegefühl über diesen Sturz jubeln. SEIN ist die Rache und Vergeltung (Dt 32,35.41)«: Jacob (1997) 356.

SBB 79 / p. 340 / 4.1.2021

Begrenzung der Gewalt in den Landnahmetexten

Ein unerlässlicher Weg zur Begrenzung menschlicher Gewalt ist das Aufstellen verbindlicher Rechtsordnungen, so wie im Dtn, da Rechtssicherheit die notwendige Grundlage friedlichen Zusammenlebens ist. Rechtssätze, die zwischen gegensätzlichen Interessen vermitteln, wirken möglichen Konflikten entgegen und beugen der Entstehung von Gewalt vor[339]. Das Buch Dtn ermahnt eindringlich zum Befolgen der Gebote Gottes als Voraussetzung für ein friedliches Leben im Land und stellt die harten Konsequenzen aus ihrer Missachtung vor Augen. Der Aspekt der Gewaltbegrenzung zeigt sich selbst im Gebot der Todesstrafe im Fall der Frendgötterverehrung. Während Dtn 13 zur Denunziation und Tötung der Anstifter zum Glaubensabfall auffordert[340], sollen nach dem Rechtssatz in Dtn 17,2–7 die Verehrer fremder Gottheiten nicht mehr in Lynchjustiz gerichtet werden, sondern der Sachverhalt soll genau untersucht und erst nach dem Erweis der Schuld die betreffende Person gesteinigt werden. Die Bestrafung des Glaubensabfalls, die als unvermeidlicher Prozess der Selbstreinigung Israels angesehen wird, soll in streng rechtlichen Bahnen verlaufen, um ein Ausufern der Gewalt zu vermeiden. Um mögliches Denunziantentum einzudämmen, wird zudem die Bestimmung hinzugefügt, der Angeklagte solle nur »aufgrund der Aussage von zwei oder drei Zeugen getötet werden« und diese »als erste Hand an ihn legen«, sodass etwaige falsche Zeugen abgehalten werden, da sie das Verbrechen des Mordes auf sich laden würden[341].

Auch in der Darstellung der Kriegszüge finden sich Aspekte der Gewaltminderung. Der missglückte Angriff gegen die Amoriter gleich zu Beginn des Dtn illustriert, dass ein Kriegszug ohne ausdrückliche Anordnung Gottes zum Scheitern verurteilt ist, und kann so als Warnung vor eigenmächtigen Kriegszügen gedeutet werden[342]. Das explizite Verbot

339 Die Talionsformel (Ex 21,24) ist – entgegen ihrer negativ konnotierten Rezeption im Christentum (vgl. Mt 5,38) – als Ausdruck von Rechtsgeltung und Gewaltbegrenzung zu verstehen; vgl. Dietrich (2004) 261.263; Dietrich/Mayordomo (2005) 157–161.

340 Dtn 13,1–19: genannt werden falsche Propheten, Familienmitglieder und Bewohner einer ganzen Stadt; s. o. Kap. 4.2.2.

341 Dtn 17,1–7; s. o. Kap. 4.2.2.

342 Dtn 1,41–45; vgl. Num 14,40–45; vgl. Rose (2010) 403f.

SBB 79 / p. 341 / 4.1.2021

des militärischen Vorgehens im Ostjordanland gegen die Edomiter, Moabiter und Ammoniter, d. h. gegen die aktuell dort lebenden Völker, vor der »Landnahme« lässt sich als Aufruf gegen Expansionsbestrebungen auf Kosten anderer Völker verstehen[343]. Die Darstellung der Eroberung Cheschbons im Ostjordanland spiegelt eine spätere kritische theologische Reflexion zur Problematik des Angriffskriegs, da diese (in Spannung zum Auftrag JHWHs zur Kriegserklärung) nicht als Angriffskrieg erfolgt, sondern als Konsequenz der Verweigerung des Durchzugsrechts und der Mobilmachung des Königs; als Ideal erscheint somit ein friedlicher Durchzug durch das Land[344].

Eine kritische Auseinandersetzung mit Eroberungskriegen wird auch im »Kriegsgesetz« Dtn 20 deutlich, da jeder der Eroberungsfeldzüge gegen nicht-kanaanäische Städte mit einem Angebot der freiwilligen Übergabe zu beginnen hat und die Stadt erst nach dessen Ablehnung angegriffen werden darf, was das Anliegen zeigt, unnötiges Blutvergießen zu vermeiden[345]. Entsprechend sollen nach dem Sieg – abweichend vom Konzept der Vernichtungsweihe – nach dem Konzept der Analaogstrafe nur die kriegsfähigen erwachsenen Männer, d. h. die Verteidiger der Stadt, die die Angreifer tödlich bedrohen, getötet werden, wogegen Frauen, Kinder und Tiere als Beute genommen werden sollen. Diese Differenzierung kann eine Anregung sein, ein blindwütiges Töten der Besiegten zu verhindern, wie es im Krieg immer wieder vorkommt[346]. Ein Aspekt der Gewaltminderung liegt auch darin, dass das Fällen von Fruchtbäumen im Umfeld einer belagerten Stadt ausdrücklich untersagt wird, wogegen die Assyrer die Umgebung der belagerten und eroberten Städte

343 Vgl. Dtn 2,3–5.9f.17–22. Das Angriffsverbot zeigt, dass auf die Gebiete der Edomiter, Moabiter und Ammoniter kein Anspruch erhoben wird; vgl. Finsterbusch (2012) 57; Berman (2013) 21.

344 Dtn 2,24f.26–33. Der Widerspruch legt die Durchzugsbitte als spätere Ergänzung nahe. Eine analoge theologische Reflexion findet sich auch in Dtn 9,1–6; vgl. Rose (2010) 406; s. o. Kap. 4.1.

345 Dtn 20,10–14. Diese Verse und Dtn 20,19f sind die älteste Schicht von Dtn 20 aus dem 7. Jh. v. Chr., die später mehrfach erweitert wurde; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 161–163.

346 Dtn 20,10f; 20,12–15. Zur atl Ethik der Kriegsführung gehörte die Verschonung von Kindern und Greisen; vgl. Dtn 28,50; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 162; ders./Link (2004) 78.

SBB 79 / p. 342 / 4.1.2021

abholzten, um die besiegte Region als Lebensraum zu zerstören[347]. Der Vergleich mit altorientalischen Entsprechungen zeigt, dass das dtn Kriegsgesetz assyrische Vorlagen aufgreift, aber bewusst eine humanere Art der Kriegsführung mit einer Abschwächung der Gewalt entgegengestellt, um Tod und Zerstörung in möglichst engen Grenzen zu halten[348].

Die anschließende, nachexilisch eingetragene Forderung der »Bannweihe« gegen die Städte der kanaanäischen Völker im Land verschärft zwar literarisch die Gewalt, begrenzt diese aber auf den einmaligen Eroberungskrieg unter Josua. Auch die sekundär angeführte Begründung, dass die Völker Israel zum Abfall von JHWH veranlassen könnten, legt nahe, dass die Forderung als problematisch empfunden und daher eigens begründet wurde[349]. Da sich die Behandlung der Bewohner der nahen und der fernen kanaanäischen Städte nur dadurch unterscheidet, dass im ersten Fall alle Bewohner, im zweiten nur die Männer getötet werden sollen, schließen rabbinische Exegeten daraus, dass auch den nahen Städten zuerst ein Unterwerfungsangebot zu machen ist; dies geht aber aus dem Text nicht hervor[350].

Im Dtn findet sich mehrfach eine Spannung zwischen der Aussage der Vernichtung und der Vertreibung der Kanaanäer, wobei öfter von ihrer Vertreibung die Rede ist[351]. Selbst das grausam wirkende Motiv der Vernichtungsweihe im Konzept des »JHWH-Kriegs« enthält implizit eine Korrektur kriegerischer Gewalt, da es durch die Übereignung aller Besiegten und aller erbeuteten Gegenstände an JHWH menschliche Vorteils- und Machtinteressen ausschließt und so das, was Menschen im all-

---

347 Dtn 20,19f. Dies ist eine Gegenstimme gegen die heute oft praktizierte Politik der »verbrannten Erde«; vgl. Steymans (2013) 229; Otto (2006a) 260f; Dietrich/Mayordomo (2005) 161–163.

348 Dagegen betonen assyrische Inschriften häufig die vollständige Ermordung der Besiegten; vgl. Otto (2006a) 449.260f; Rose (2010) 447; Finsterbusch (2012) 130; Zenger (2005) 62.

349 Dtn 20,16f.18. Die Begründung spiegelt wahrscheinlich eine Konfrontation der persischen Zeit; vgl. Schmitt (2011) 55f; Braulik (2012) 185; Dietrich/Mayordomo (2005) 164; s. o. Kap. 4.2.1.

350 Vgl. Zehnder (2013) 272.

351 Vertreibung: Dtn 4,38; 6,19; 7,17; 7,22; 9,3–5; 11,23; 18,12; 33,27; Vernichtung: Dtn 7,16; 7,23f. Dies deutet auf einen mehrstufigen Redaktionsprozess; vgl. Zehnder (2013) 273f; s. o. Kap. 4.2.1.

gemeinen zur Kriegsführung reizt, ausschaltet[352]. Relevant ist, dass dieses Gebot sich nur in einer frühnachexilischen dtr. geprägten literarischen Schicht findet; zudem ist es durch die Formulierung und den literarischen Kontext auf die Zeit der Landnahme und damit auf eine lange abgeschlossene Vergangenheit begrenzt und hat somit keine Geltung für eine ähnliche Situation in späterer Zeit – im Unterschied zu den dtn Gesetzen, die für Israel auf Dauer gelten sollen. Auch durch die ausdrückliche Beschränkung des Bannbefehls auf die namentlich genannten, fiktiven Völker wird in Dtn 7 der Kampf gegen aktuelle Völker ausgeschlossen[353]. Das Banngebot wird zudem durch das anschließende Bündnisverbot revidiert, das voraussetzt, dass noch Kanaanäer im Land leben[354]. Da der Fokus auf diesem sowie auf der Zerstörung der »kanaanäischen« Kultobjekte liegt, soll sich die Gewalt der Israeliten in erster Linie gegen materielle Objekte richten[355]. Rabbinische Auslegungen lesen aus der Betonung der Integrität Israels im Banngebot die implizite Botschaft heraus, dass dieses konditional verstanden werden kann, so dass der Hauptgrund für die Vertreibung oder Vernichtung der Völker entfiele, wenn diese keine Gefahr für Israels Loyalität gegen JHWH darstellten[356]. Im Einklang damit kann man die folgende, nicht explizit auf Israel bezogene Ermahnung, zwischen »Liebe« und »Hass« zu wählen, als Relativierung der Gewalt Gottes gegen die Völker sehen, indem auch diese die Wahl haben, wie sie sich zu Gott und seinen Geboten verhalten und entsprechend seine »Gnade« oder seine »Vergeltung« erfahren[357].

Im Buch Josua werden nur in fünf von 24 Kapiteln Kriegszüge geschildert; sein Hauptthema ist das Wohnen Israels im Land und sein Verhältnis zu den nichtisraelitischen Bewohnern. Die Zielperspektive der Landgabe ist das Wohnen im Land in Frieden und Sicherheit. Knauf

352 Vgl. Dtn 13,13–19, vgl. Jos 7. Dieser Aspekt kam jedoch in der christlichen Rezeption der Texte nicht mehr zu Geltung; vgl. Benedict (2004) 39f; Ebach (1980) 29.

353 Dtn 7,1–2a; 20,15–18. Auch der jüdische Gelehrte Mose Maimonides betonte, dass dieses Gebot in der Gegenwart nicht mehr anwendbar sei; vgl. Crüsemann (2006) 347f; Michel (2014) 36.

354 Dtn 7,1–2a; 7,2b-3; vgl. Zehnder (2013) 278; Gertz (2006c) 322.

355 Dtn 2,34; vgl. Zehnder (2013) 277.

356 Vgl. (Tigay (1996) 472; vgl.) Zehnder (2013) 279.

357 Dtn 7,9f; vgl. Finsterbusch (2012) 87.

SBB 79 / p. 344 / 4.1.2021

spricht sogar von einer »pazifistischen Grundhaltung des Buchs«[358]. Entscheidend ist, dass Gottes Zusage der Landgabe nur für das ganze Zwölf-Stämme-Volk der Gründerzeit gilt, aber nicht mehr, sobald dieses sich in Einzelstämmen auf verschiedene Territorien verteilt hat[359]. Wesentlich ist der Aspekt, dass die Bücher Dtn und Josua in der Gründungszeit Israels spielen und die Führungspersönlichkeiten Mose und Josua von JHWH ausgewählt und mit seinem Geist begabt sind. Sie stellen heraus, dass nur unter einer von JHWH eingesetzten und von ihm begleiteten Führung die Eroberung des Landes gelingen kann. Dagegen wird in den Texten über das israelitische Königtum viel ambivalenter über die menschlichen Möglichkeiten, Kriege zu führen, gesprochen und betont, dass JHWH seine Unterstützung verweigert, wenn Kriege der Erweiterung einer nationalen Machtsphäre dienen. Die Landnahmetexte beinhalten somit nach innen eine implizite Königskritik, indem sie zum Ausdruck bringen, dass nicht der König, sondern JHWH die entscheidende Machtinstanz ist[360]. Damit lässt sich aus ihnen gegenläufig zum vordergründigen Verständnis gerade ein Aufruf zum Verzicht auf eigenmächtige Invasionspolitik ableiten.

Daneben findet sich in den Landnahmetexten der Aspekt der Gewaltbegrenzung und des Gewaltverzichts Gottes gegenüber Israel. Dies zeigt sich aus Sicht der atl Autoren selbst in den als Strafe Gottes gedeuteten Katastrophen des Landverlusts und der Dezimierung Israels. So stellen einige Textpassagen, die drastische Sanktionen Gottes ankündigen, zugleich heraus, dass er von der vollständigen Vernichtung Israels absieht, so dass es als dezimiertes Volk fortbestehen konnte, was besagt, dass Gottes Barmherzigkeit letztlich doch stärker war als sein Zorn[361]. Nach der theologischen Konzeption des Dtn ermöglicht Gott nach der Exilskatastrophe einen Neuanfang. In späteren Überarbeitungen bekommt der Aspekt der Gnade und der neuen Zuwendung Gottes zu Israel zunehmend mehr Gewicht[362].

---

358 Knauf (2010) 483; vgl. Jos 1,13.15; 21,44; 22,4; 23,1; vgl. Dtn 3,20; 12,10; 25,19; vgl. Ballhorn (2011) 314–317; s. o. Kap. 4.3.

359 Vgl. Jos 1,3; vgl. Ballhorn (2011) 151. 155.

360 Vgl. Baumann (2006) 93.

361 Vgl. Dtn 4,25–31; 28,58–62; vgl. Jes 1,5–9; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 193.

362 Vgl. Dtn 30,1–14; 32,36; s.u, Kap. 5.5.3.

5.5.3 Korrektur des Gewaltaspekts durch Gegentexte

Da die verschiedenen atl Schriften, die unterschiedliche Weltsichten aus verschiedenen Epochen spiegeln, als Teile des Kanons der Bibel eine »kontrastive Einheit« bilden, dürfen Gewaltpassagen nicht aus ihrem Textzusammenhang isoliert und verabsolutiert werden; vielmehr ist zu fragen, »wie das kanonische Alte Testament als literarisches Aussagesystem sich zur Gewalt stellt«[363]. Wichtig ist, die größeren literarischen Zusammenhänge innerhalb des Kanons sowie die häufig komplexe Entstehungsgeschichte der Texte zu berücksichtigen, gerade im Hinblick auf etwaige Korrekturen göttlicher Gewaltbilder. Wenn solche durch historisch-kritische Forschung als redaktionelle Änderungen plausibel gemacht werden, ist dies ein Hinweis darauf, dass bereits zu atl Zeit Gottesbilder mit starken Gewaltanteilen als korrekturbedürftig angesehen wurden, was auf eine Entwicklung der Theologie Israels in ihrer Einstellung zu Gottesbildern der Gewalt deutet[364].

Gegentexte zu den Gewaltpassagen der Exoduserzählung

»Dunkle« Aspekte der Gottesvorstellung in der Exoduserzählung als Ursprungsgeschichte Israels werden durch Gegentexte korrigiert und relativiert. Die Plagenerzählung wird durch eine nachexilische eschatologische Verheißung im Jesajabuch ausbalanciert, da das Schlagen Ägyptens durch Gott hier in den Kontext der Rettung Ägyptens und der Gotteserkenntnis gestellt wird. Diese geschieht, analog zur Exoduserzählung, durch die von Gott bewirkte Rettung der Unterdrückten[365]. Hier werden Ägypten und Assyrien ebenfalls als Volk JHWHs bezeichnet und den beiden Völkern zusammen mit Israel der Segen Gottes zugesprochen. Dies impliziert die Vision eines Friedens mit Ägypten und Assyrien, gerade mit den beiden Großreichen, unter deren militärischer Gewalt Israel Jahrhunderte lang gelitten hat, auf der Grundlage der gemeinsamen Ver-

363 Lohfink (2004) 70.

364 Vgl. Baumann (2006) 24; Janowski (2014) 341.

365 Jes 19,18–25; vgl. 19,20–22. Das »Schlagen« Gottes bewirkt hier die Umkehr Ägyptens als Voraussetzung der Heilung; vgl. Plaut (2008) 122.

SBB 79 / p. 346 / 4.1.2021

ehrung JHWHs. Diese Passage entwirft ein Gegenbild zu der von Gott eingesetzten Gegenwalt als Reaktion auf Gewalterfahrungen und lässt zugleich ein Ende der Gewalt zwischen Religionen anklingen[366].

Bedeutsam ist, dass Deuterojesaja in der Exilszeit das Exodusmotiv aufgreift, dies aber grundlegend verändert, indem einen neuen, gewaltfreien Exodus in Aussicht stellt[367]. Eine weitere hymnische Passage verkündet als Freudenbotschaft die Rettung und den Auszug Israels als Konsequenz der Königsherrschaft JHWHs und verbindet dies mit einem universalen Frieden und dem Heil für alle Völker[368]. Aus den Erfahrungen der eigenen leidvollen Geschichte, dass eine Befreiung, die mit der Vernichtung der Feinde verbunden ist, in sich den Keim von neuem Hass und neuer Gewalt enthält, folgt die Erkenntnis, dass die Befreiung Israels im Kern die Rettung aller intendieren muss, um die Gewaltspirale zu durchbrechen.

Schließlich wird die partikularistische Gottesvorstellung eines Gottes, der sich mit Gewalt für die Befreiung seines Volkes einsetzt, auch durch die universalistische und »pazifistische« Konzeption der Priesterschrift ausbalanciert[369]. Die Erzelternerzählungen und die Josefserzählung entwerfen, im Kontrast zum negativen Bild Ägyptens der Exoduserzählung, ein positives Bild des Pharao. Die Erzählung von der Gefährdung der Ahnfrau illustriert, dass der Pharao sich, anders als der Stammvater Abraham, in seinem Verhalten an ethischen Grundsätzen orientiert[370]. In der Josefserzählung begegnet dieser dem Ausländer Josef ohne Vorbehalte und ermöglicht ihm einen immensen sozialen Aufstieg[371]. Da die

366 Jes 19,19.23–25. Nach dieser Vision bilden Assyrien und Ägypten mit den Juden zusammen ein Gottesvolk aus vielen Völkern; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 108; Dietrich (2006) 296.

367 Jes 43,16–17: Befreiung durch die Vernichtung der Ägypter; 43,18–21: neuer Exodus.

368 Ex 52,7–12. Die Rettung Israels wird hier mit dem Königsein Gottes begründet (V. 7). Der Auszug Israels wird wie ein Triumphzug geschildert, der von Gott selbst angeführt wird.

369 Vgl. Assmann (2015) 94.98; s. u.

370 Die Erzählung ist in verschiedenen Versionen überliefert: Gen 12,10–20: Abraham–Pharao; 20,1–18: Abraham–Abimelech; 26,7–11: Isaak–Abimelech; die ausländischen Herrscher widersprechen jeweils den negativen Zuschreibungen des Stammvaters; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 141f.

371 In der Josefserzählung erkennt der Pharao Gottes Wirken im Ausländer Josef

SBB 79 / p. 347 / 4.1.2021

Segensbitte des Pharao an Mose beim Auszug der Israeliten auf die erste Begegnung eines Pharao mit Jakob, dem Stammvater Israels, bei dessen Ankunft in Ägypten zurückverweist, wird Israels Aufenthalt in Ägypten durch einen Segen für den Pharao gerahmt[372]. Die hier praktizierte literarische »Entfeindung des Feindes« ist der erste Schritt zur Vorbeugung gegen Gewalt. Da im Endtext die beiden Modelle der Gründungsgeschichte Israels miteinander verbunden sind, stehen die theologischen Charakteristika spannungsreich nebeneinander[373].

Eine deutliche Gewaltkorrektur findet sich auch im Siegeslied Judits im deuterokanonischen Juditbuch, das in der Relecture des Moselieds die Prädikation JHWHs als »Mann des Krieges« friedenstheologisch mit »der den Kriegen ein Ende setzt« wiedergibt[374]. Diese Entmilitarisierung des »Kriegsmanns« JHWH findet sich auch in der Septuaginta, der antiken griechischen Überlieferung des AT, das die hymnische Aussage im Siegeslied des Mose »JHWH ist ein Kriegsmann« gegenläufig wiedergibt: »Ein Gott, der Kriege vernichtet«, Herr ist sein Name«[375]. Eine analoge Wandlung vom »Kriegsmann« im hebräischen Text zum Gott, »der Kriege zerschlägt« in der Septuaginta ist auch in Jes 42 zu beobachten[376]. Insgesamt zeigt sich in der Septuaginta die deutliche Tendenz, die Gewaltaspekte im Gottesbild abzuschwächen.

Auch die rabbinische Auslegung zeigt einen kritischen Umgang mit

---

und erhebt ihn sogar zu seinem Stellvertreter; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 141f. Gen 41, 37–44

372 Ex 13,32; vgl. Gen 47,10; vgl. Plaut (2008) 130.

373 Die vorpriesterlichen Erzelternerzählungen und Exoduserzählung wurden in nachexilischer Zeit in die Priesterschrift eingearbeitet, die die Grundlage des Pentateuchs ist mit der Abfolge von Schöpfung, Erzeltern und Exodus; vgl. Gertz (2000) 3–20; ders. (2006) 209f; Schmid (2008) 149.

374 Jdt 16,2a: »θεὸς συντρίβων πολέμους κύριος«. Dies bildet ein »Gegenstatement« zu den etwa zeitgleichen militaristisch geprägten Makkabäerbüchern; vgl. Michel (2014) 43; Zenger (2005) 63.

375 Ex 15,3: יְהוָה אִישׁ מִלְחָמָה; vgl. Ex 15,3 (LXX): »κύριος συντρίβων πολέμους.« Diese Textfassung wurde von der frühen Kirche übernommen; vgl. Bieberstein/Bieberstein (2006) 25–26.

376 Jes 42,13: כְּאִישׁ מִלְחָמוֹת; vgl. Jes 42,13a (LXX): »κύριος ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων ἐξελεύσεται καὶ συντρίψει πόλεμον«. Die Septuaginta Deutsch übersetzt: »Der Herr, der Gott der Mächte, wird ausziehen und den Krieg zerschmettern«; vgl. Schnocks (2014) 18; Baumann (2006) 97.

SBB 79 / p. 348 / 4.1.2021

der Schilfmeerepisode, da hier Gott selbst seinen Dienstengeln verweigert, nach der Rettung der Israeliten und dem Untergang der Ägypter am Schilfmeer in den Jubel Israels einzustimmen: »Das Werk meiner Hände ertrinkt im Meer, und ihr wollt ein Lied anstimmen«[377]. Diese Auslegung führt vor Augen: »Das Gotteslob als Lob des Gottes, der Gewalttätige mit Gewalt um ihr Leben bringt, ist kein Lob, in das Unbeteiligte, mit den Entronnenen Sympathisierende, […] berechtigterweise einstimmen könnten«[378]. Zugleich wird deutlich: Eine theologische »Theorie, in der der Tod der anderen für die Rettung der einen akzeptiert, ja gepriesen würde, soll es nicht geben.«[379]

Gegentexte zu den Gewaltpassagen der Landnahmetexte

Korrektur der Völkervernichtung:

Bezeichnend ist, dass das gewalttätige Handeln Gottes in den Landnahmetexten in literarischen Fortschreibungen deutlich relativiert bzw. korrigiert wird. So wird in den Texten selbst zwischen den auf die Landnahmezeit beschränkten Kriegen mit der Vernichtung der Vorbewohner und späteren militärischen Auseinandersetzungen ohne Vernichtungsauftrag unterschieden. Selbst für die Landnahmezeit wird die Vernichtung der Vorbewohner des Landes im Josuabuch relativiert, da mehrfach festgehalten wird, dass nicht alle Völker, die im Land Kanaan leben, besiegt und vertrieben wurden; die übriggebliebenen werde JHWH nur dann noch verjagen, wenn Israel sich an die Gebote halte[380]. Zum einen bleiben nicht eroberte Städte zurück; zum anderen gibt es bleibende Freiräume, obwohl die Gebiete nominell schon zum Stämmegebiet gehören[381]. Die

377 Talmud, b Meg 10 b; zit. n. Ebach (1990) 433.

378 Leutzsch (2007) 52, mit Verweis auf bSanh 39b; bMeg 10b; vgl. Schnocks (2014) 20.

379 Ebach (1980) 435. Nach ihm ist dies ein Hinweis auf den noch unerlösten Zustand der geschichtlichen Welt; vgl. ebd. 430–436.

380 Jos 13,1–13: noch nicht erobertes Land; 13,2–4: Philistäa und Phönizien; 13,13: Geschuriter; vgl. 15,63: Jebusiter; 16,10: Kanaaniter; vgl. 17,12f; 23,5–11; vgl. Knauf (2008) 127f; Ballhorn (2011) 492; Hentschel (2012) 262

381 Vgl. Jos 17,14–18; vgl. Ballhorn (2011) 115.

»Nichtvertreibungsnotizen« sind ein Korrektiv zu den Summarien, die plakativ von der gewaltsamen Eroberung des »ganzen« Landes sprechen und implizieren eine Begrenzung der Eroberung, da es für die während der »Landnahme« nicht eroberten Gebiete keinen göttlichen Eroberungsauftrag mehr gibt[382]. Entsprechend stellt das Richterbuch im sog. »negativen Besitzverzeichnis« fest, dass die Israeliten die zahlreichen kanaanäischen Städte in den Ebenen nicht einnehmen konnten. Hier heißt es explizit, dass JHWH die einheimischen Völker nicht mehr vertreiben werde, was ein Neben- und Miteinanderleben bedingt, wobei einige Völker namentlich genannt werden, die nach Dtn 7 und Dtn 20 von Israel vernichtet werden sollten[383].

Theologisch bedeutsam ist, dass sich im Josuabuch einige Gegengeschichten finden, die die im Dtn als Gotteswille proklamierte Forderung zum Vollzug der Vernichtungsweihe der gesamten Vorbevölkerung aufbrechen und somit als Korrektiv dazu zu sehen sind[384]. So hält gleich die erste Eroberungserzählung, in der zum ersten Mal die Anwendung des Banngebots erzählt wird, paradigmatisch fest, dass die Kanaanäerin Rachab aufgrund ihres Glaubens an den Gott Israels und wegen ihrer pro-israelitischen Verhaltens zu Recht mit ihrer ganzen Familie verschont und in das Volk Israel eingegliedert wird, obwohl dies im Widerspruch zum Banngebot im »Kriegsgesetz« steht[385]. Da in zwei Versionen die Ausnahme vom Banngebot unterschiedlich weit ausgelegt wird, da entweder nur die Kernamilie Rachabs verschont wird und inmitten Israels lebt oder Rahabs ganze Sippe, die aber außerhalb des »Lagers Israels« bleibt, werden die Lesenden zur eigenen Stellungnahme angeregt[386]. Da

---

382 Summarien: Jos 10,40–42; 11,16–23; 21,43–45; vgl. Ri 1; 2,5–3,6; vgl.; Ballhorn (2011) 492–494.

383 Ri 2,3; Ri 3,5: Kanaaniter, Hetiter, Amoriter, Perissiter, Chiwwiter und Jebusiter; vgl. Dtn 20,17. Ri 1 nennt als nicht eroberte Völker u. a. die Jebusiter, Kanaaniter und Amoriter; vgl. Jos 13,1–6; 2Sam 24,7; vgl. Crüsemann (2006) 358; Michel (2014) 46f; Finsterbusch (2012) 85f.

384 Vgl. Dtn 7,1–5; 20,10–18; vgl. Ballhorn (2016) 70.

385 Vgl. Jos 2,9–14; 6,17.22–25; vgl. Dtn 20,16–18; vgl. Ballhorn (2011) 168f; Zehnder (2013) 282.

386 Verschonung und Integration der Kernfamilie Rachabs: 6,17; 6,25; Verschonung der »ganze Sippe« mit Aufenthalt außerhalb: 6,23. Dies zeigt verschiedene redaktionelle Schichten; vgl. Knauf (2008) 73.74f; Zenger (2005) 382

SBB 79 / p. 350 / 4.1.2021

die Rachab-Perikope in textlinguistischer Betrachtung als späterer Einschub deutlich wird, legt dies nahe, dass das Banngebot für die Redaktoren des Josuabuchs ein theologisches Problem darstellte und sie ihm daher hier widersprachen[387]. Eine Gegengeschichte gegen das Gebot der Völkervernichtung ist auch die Verschonung der Gibeoniter, da diese Gruppe, deren Glaube an die Macht JHWHs und deren Torakenntnis ihr Verhalten bestimmte, verschont wird und Lebensraum im Land erhält[388].

Indem der kanonische Text einerseits bei der Eroberung der südlichen und nördlichen Landesteile den Vollzug der Vernichtungsweihe erzählt, andererseits im Fall Rachabs und der Gibeoniter Ausnahmen zulässt, stellt er heraus, dass es bei der Auslegung des Gebots einen großen Interpretationsspielraum gibt, der von Gott akzeptiert wird[389]. Die Erzählungen zeigen exemplarisch, dass Angehörige der einheimischen Bevölkerung, die die Israeliten nicht zu ihren Göttern verführen wollen, keine Gefahr darstellen. Sie hinterfragen kritisch die in der Terminologie von Vertreibung bzw. Vernichtung formulierte strikte Abgrenzung Israels zur Sicherung der Gottesbeziehung und der nationalen Einheit, indem sie das Gebot neu auslegen und herausstellen, dass nicht die Zugehörigkeit zu Israel oder zu den Völkern entscheidend ist, sondern der Glauben an JHWH und ein Tora-gemäßes Verhalten[390]. Entsprechend ist auch Kaleb eine Identifikationsfigur für in Israel lebende Nicht-Israeliten, da er kein Judäer, aber doch ein Teil von Juda ist und sogar einen hochgeachteten Rang innerhalb der israelitischen Gesellschaft erworben hat[391]. Indem Rachab, Kaleb und die Gibeoniter Fremde innerhalb Israels repräsentieren, die sich durch ihre vorbildliche Torakenntnis und Treue

---

387 Die Erzählung unterbricht den Zusammenhang zwischen Jos 1 und 3; sprachliche Merkmale zeigen sie als eine der jüngsten Ergänzungen im Buch; vgl. Knauf (2008) 46f.

388 Jos 9,3–13.15.24; vgl. Dtn 20,16–18. Die List der Gibeoniten zeigt ihre Kenntnis von Dtn 20; vgl. Ballhorn (2011) 491; Knauf (2008) 91–93; Hentschel (2012) 266.

389 Vgl. Jos 10,28–43; 11,1–15: Vernichtungsweihe; Jos 2; 6,22–25: Rachab; Jos 9: Gibeoniter; vgl. Ballhorn (2011) 163. 208f.

390 Vgl. Ballhorn (2016) 72f; ders. (2011) 169.494; Hentschel (2012) 266; Knauf (2008) 46.

391 Vgl. Jos 14,6,13–15. »Kaleb« zeigt, dass die im Süden Judas, der seit 597 zu Edom gehörte, lebenden Juden sich weiter als »Juda« verstehen können; vgl. Knauf (2008) 138f.

zu Israel auszeichnen, zeigen die Erzählungen als spätere Korrekturen und »kreative Exegese«, dass die Gebote der Tora als der normative Wille Gottes situativ auszulegen sind und dies von Gott selbst legitimiert ist. Damit wollen sie zu einer differenzierten Wahrnehmung und zur Akzeptanz der Vielfalt der Bewohner des Landes aufrufen[392]. Sie weisen darauf hin, dass zur Vermeidung bzw. Eindämmung von Gewalt der Wille zur Verständigung grundlegend ist, was die Anerkennung gemeinsamer ethischer Werte voraussetzt und die Bereitschaft zum Verzicht auf Feindbilder impliziert.

Entsprechend wird in der dtn Gesetzesparänese, im Widerspruch zum Vernichtungsgebot, gefordert, die Fremden nicht zu unterdrücken und zu bedrängen, sondern gastfreundlich aufzunehmen; begründet wird dies mit dem Aufenthalt Israels in Ägypten[393]. Eine Gegenstimme zur dtn Forderung der rigorosen Abgrenzung gegen die anderen Völker ist im kanonischen Kontext die Notiz im Exodusbuch, dass »viel fremdes Volk« mit den Israeliten hinauszog, da demnach das zentrale, Israel als Volk Gottes konstituierende Ereignis der Heilsgeschichte auch Nichtisraeliten mit einschließt[394]. In den Prophetenbüchern findet sich ebenfalls die Vision, dass die anderen Völker den einen Gott verehren und infolgedessen sogar inmitten Israels im Land leben werden, obwohl es entscheidend Land Israels ist[395].

Weitere atl Schriften bringen eine große Offenheit und Toleranz gegenüber den Anderen und Fremden zum Ausdruck und relativieren somit als Gegentexte das dtr. Programm der gewaltsamen Absonderung und Vernichtung der Fremdvölker. Hier ist besonders die nachexililsche Ruterzählung zu nennen, welche die Moabiterin Rut, die die zentrale Tugend der Gemeinschaftstreue (חסד) praktiziert und deren Handeln

---

392 Vgl. Ballhorn (2011) 208f.213.483f; Knauf (2008) 28f.

393 Vgl. Dtn 10,19: »Auch sollst du den Fremden lieben, denn ihr seid selbst Fremde gewesen im Land Ägypten«; vgl. Dtn 23,8; Ex 22,20; gegen Dtn 7,2; vgl. Jacob (1997) 357.

394 Ex 12,38: ערב, »Mischvolk«, bezeichnet multiethnische Gruppen; vgl. Ez 30,5: Ägypter und ihre Nachbarvölker; Neh 13,1–3: Ammoniter und Moabiter; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 268.

395 Vgl. Jer 12,16; Ps 25,13; vgl. Jes 14,1f; 61,5: diese deuten zwar auf eine unterworfene oder dienstbare Menschengruppe, aber von Vernichtung ist nicht die Rede; vgl. Lohfink (1998) 20.

SBB 79 / p. 352 / 4.1.2021

sich heilvoll für Israel auswirkt, als Vorbild vor Augen und sogar den Stammmüttern gleichstellt[396]. Diese Texte eröffnen eine Zukunftsperspektive für Israel, die von einem grundsätzlich anderen Verhältnis zu den Völkern geprägt ist als in der »Landnahme«. Sie machen auf literarischer Ebene explizit, dass die Landnahmetexte *nicht* als Aufforderung zur Gewalt gegen andere Völker dienen dürfen; vielmehr ist »gleichsam mit der Bibel gegen die Bibel anzulesen und sich dabei von Einseitigkeiten und Vorurteilen möglichst frei zu halten«[397].

Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Gewaltpotential der Landnahmetexte geht daraus hervor, dass in späteren Texten eine gewaltfreie Inbesitznahme des Landes entworfen wird. Die exilisch-nachexilische Verheißung der Heimkehr in Dtn 30,1–10 schildert, im Gegensatz zum Exodus aus Ägypten, die Herausführung der Exilierten aus den Völkern und die neue Inbesitznahme des Verheißungslandes ohne göttliche Gewalt und ohne die Vernichtung der Vorbevölkerung. Sie revidiert grundlegend das Banngebot und schließt eine typologische Anwendung aus, da die Völker im Land für die Gottesbeziehung keine Rolle mehr spielen und damit das Gebot ihrer Vernichtung obsolet ist[398]. Eine spätere Erweiterung in der auf die Verwüstung Judas und das Exil vorausblickenden Passage in Dtn 29, dass alle Völker nach dem Grund dafür fragen werden, lässt sich so deuten, dass aufgrund der Katastrophe die anderen Völkern zusammen mit Israel JHWH als in der Geschichte handelnden Gott erkennen, und somit der Grund für ihre Vernichtung entfällt[399]. In den prophetischen Verheißungen der Exilszeit, die die Möglichkeit eines neuen Anfangs und die Heimkehr der Israeliten verheißen, gibt es keinerlei typologischen Rückgriff auf das Josuabuch; dort ist die Heimkehr stets ein Wunder Gottes, bei dem keine Rede von Krieg und militärischer Rückeroberung ist. Dahinter steht die theologische Konzeption, dass das Josuabuch die Erfüllung der Landverheißung an die Erz-

396 Vgl. Rut 1,16f; 4,11–17. Die Ruterzählung ist eine Gegenschrift zur rigorosen Abgrenzungspolitik von Esra und Nehemia; vgl. Lev 19,33f; vgl. Bucher (2006) 101; vgl. Knauf (2008) 47.

397 Dietrich/Mayordomo (2005) 72.

398 Dtn 30,1–10; vgl. 7,1. Die Flüche für die Feinde Israels (30,7) beziehen sich auf die Unterdrücker im Exil; vgl. Lohfink (1998) 17.19; Braulik (2012) 186; Crüsemann (2006) 349f; s. o. Kap. 4.2.

399 Dtn 29,21–27; vgl. 29,23; vgl. Lohfink (1998) 18; Braulik (2012) 185.

väter schildert, die Rückkehr der Juden in der nachexilischen Zeit aber der prophetischen Heimkehrverheißung an das wieder unter die Völker zerstreute Israel zuzuordnen ist, die keine militärische Eroberung kennt[400]. In dem in spätpersischer Zeit entstandenen Moselied ist beim Einzug Israels ins Land nicht von der Vernichtung der Völker, sondern nur von ihrem Erzittern und Erstarren vor der Macht Gottes die Rede[401]. Im ersten Samuelbuch werden Mose und Aaron die Herausführung aus Ägypten und das Wohnen im Land zugeschrieben; eine kriegerische »Landnahme« unter Josua wird nicht genannt[402]. Noch jüdisch-hellenistische Texte des 3. Jh.s kennen einen friedlichen Einzug ins Land unter der Führung des Mose[403].

Bedeutsam ist, dass es in den Chronikbüchern als einer umfassende Relecture des DtrG, die die kriegerischen Turbulenzen der hellenistischen Zeit spiegeln und Gottes Wirken in der Geschichte aufzeigen wollen, keine kriegerische Landnahme Israels gibt, sondern die Entstehung der zwölf Stämmme Israels im eigenen Land vorausgesetzt wird[404]. Sie setzen das Vertrauen nicht auf die eigene Kriegskunst und Kriegsgewalt, sondern auf den Glauben an JHWH und seine Hilfe, der sein Volk, so wie in der Vergangenheit, auch in der Gegenwart und Zukunft trotz gewaltiger Armeen der Feinde nicht untergehen lassen werde[405]. Hier sind, im Gegensatz zur Forderung der rigorosen Abgrenzung im Dtn und zur offiziellen Politik unter Esra und Nehemia, in die Konzeption von »ganz Israel« alle Bevölkerungselemente in Israel miteinbezogen, einschließlich der nicht-israelitischen Bewohner; damit gibt es im Land Israel keine

400 Vgl. Lohfink (1998) 14f.

401 Vgl. Ex 15,14–16; s. o. Kap. 3.3.2.

402 Vgl. 1Sam 12,8. Die Abschiedsrede Samuels (1Sam 12) ist ein Summarium der Geschichte Israels nach der dtr. Konzeption des Abfalls Israels, Unterdrückung und Rettung durch JHWH.

403 Dies überliefert Strabo in seiner »Geographie« 16.2.35–36; vgl. Knauf (2008) 26.

404 Die Chronikbücher weichen als (»rewritten scripture«), in ihrer Geschichtsdarstellung in zentralen Punkten von der dtr. Konzeption ab. 1 Chr 1–9 stellt in genealogischer Form dar, wie sich aus Adam, Noah und Sem das Volk Israel entwickelte; Exodus und Wüstenwanderung fehlen; vgl. Steins (2012) 325f; Knauf (2008) 30; Japhet (2002) 29–33.49–71.

405 Mehrfach wird betont, dass JHWH seinem Volk trotz großer Übermacht der Gegner den Sieg verschafft; vgl. 2Chr 13,1–18; 14,8–14; 20,1–30; vgl. Japhet (2002) 72f; Schnocks (2014) 100–121.

SBB 79 / p. 354 / 4.1.2021

Heiden, von denen man sich abgrenzen muss, so dass jede Gewalt gegen die anderen Völkern im Land obsolet wird. Auch die Beziehung zwischen Israel und Gott ist aus Sicht der Chronik nicht mehr durch das Fehlverhalten Israels gefährdet, da sie nicht durch einen historischen Akt zustandegekommen ist, sondern eine feste Gegebenheit seit der Erschaffung der Welt und damit absolut und ewig ist[406].

Aufschlussreich ist, dass im kanonischen Kontext v. a. die Kriege in der Frühzeit Israels positiv dargestellt werden und ihre Rechtmäßigkeit und Notwendigkeit nicht hinterfragt wird, was neben dem Untergang der ägyptischen Streitwagentruppen im Schilfmeer besonders für die gewaltsame Eroberung des Landes unter Josua gilt. Dies steht in Einklang damit, dass viele Völker »ihre frühesten Anfänge in kriegerisch-heroischen Farben schildern«[407]. Dagegen werden die später von israelitischen Königen geführten Kriegszüge wesentlich kritischer gesehen. Das Bild von David als strahlendem Kriegsheld und erfolgreichem Heerführer Israels wird durch kritische Töne deutlich relativiert und durch Passagen ergänzt, die seinen Gewaltverzicht gegen Saul betonen; zudem wird in den Psalmen ein friedfertiges Gegenbild entworfen[408]. Sein Nachfolger Salomo wird als durch und durch friedfertiger Herrscher dargestellt[409]. Da in den antiken Kulturen die großen Gründerfiguren i. d. R. als machtvolle Gewalttäter dargestellt werden, ist diese pazifistische Darstellung von besonderer Bedeutung[410].

---

406 Das Ideal der Chronikbücher ist die Rückkehr zu der unter Jošija verwirklichten Einheit; vgl. 2Chr 30; vgl. Japhet (2002) 4.75; ebd. 72; Steins (2012) 327; Crüsemann (2006) 358.

407 Dietrich/Mayordomo (2005) 81. Vgl. Ex 14; Jos 1–12. Es geht um die fiktive Darstellung einer heilvollen Urzeit. Auch die Retter der Frühzeit werden positiv bewertet (Ri 3–16; 1Sam 11–15).

408 Davids Sieg über den Philister Goliat (1Sam 17) wird später Elchanan zugeschrieben (2Sam 21,19); sein militärpolitisch motivierter Versuch einer Volkszählung führt zu einem Desaster (2Sam 24). Aufgrund seiner blutigen Kriege darf David JHWH keinen Tempel bauen (1Kön 5,17f; 1Chr 22,8f; 28,3). Die Verschonung Sauls stellt ihn ein Vorbild für Gewaltverzicht dar (1Sam 18,10f; 19,10; 24; 26); vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 84.195f; Dietrich (2004) 262.

409 Vgl. 1Kön 5,5. Daher darf Salomo auch einen JHWH-Tempel bauen; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 84.

410 Vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 196.

Eine Gegengeschichte zu kriegerischer Gewalt findet sich in den Königsbüchern, da hier die Verschonung einer Gruppe von Aramäern durch die Israeliten zur Folge hat, dass diese ihre Streifzüge in Israel einstellen. Dies vermittelt die Botschaft, dass Frieden am ehesten durch den Verzicht auf Gewalt an wehrlosen Feinden erreicht werden kann[411]. Eine wichtige Gegenstimme zum Programm der Vernichtung der Feinde ist die nachexilische theologische Lehrerzählung im Jonabuch, die paradigmatisch den Verzicht Gottes auf vernichtende Gewalt illustriert, da Gott hier aufgrund der Umkehr der Niniviten von der angekündigten Vernichtung absieht. Theologisch brisant ist die Erzählung dadurch, dass Ninive die Hauptstadt des Assyrerreiches war, das bei seiner Expansion mit brutaler militärischer Gewalt vorging und so zur Chiffre für das Böse schlechthin geworden war[412]. Da sich das Erbarmen Gottes hier auch auf die Feinde Israels erstreckt, sprengt es ein Denken in Freund-Feind-Schemata. Die Jonaerzählung bildet so eine Anfrage an unser Verständnis von gerechter Gegengewalt; sie bringt zum Ausdruck: »Gott lässt sich nicht zum Feind unserer Feinde machen, er übt nicht die Gewalt, von der wir denken, er hätte sie zu üben«[413].

Hauptsächlich in den Prophetenbüchern werden bereits innerhalb der von Krieg und Unterdrückung geprägten Realität Friedensutopien als Gegenbilder entworfen. Zur Zeit der assyrischen Hegemonie im 8. Jh. fordern die Propheten Jesaja, Hosea und Micha dazu auf, nicht auf militärische Gewalt, sondern auf die Hilfe Gottes zu vertrauen; sie sehen Kriegsrüstung als unvereinbar mit dem JHWH-Glauben und stellen sie daher auf eine Stufe mit den Götterbildern[414]. Analog bedingte in der Rettung am Meer das Vertrauen auf das Eingreifen Gottes den Verzicht

411 2Kön 6,8–23; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 196.

412 Jon 3,5–10; 4. Die typologische Bedeutung der Stadt Ninive erklärt das Unverständnis Jonas für ihre Verschonung. Genau entgegengesetzt verarbeitet das Buch Nahum die Gewalterfahrung in einer Vernichtungsvision Ninives; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 193f; Nielsen (2013) 213f.

413 Dietrich/Mayordomo (2005) 143. Da die Erzählung mit einer offenen Frage endet, lädt sie die Lesenden ein, sich Gottes Haltung und Verhalten zu eigen zu machen; vgl. ebd.

414 Vgl. Jes 30,1–3; 31,1–3; Hos 10,13; vgl. Jes 2,7.8; Mi 5,9–14. Gott kündigt daher deren Zerstörung an; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 197f; Dietrich (2004) 262; Hentschel (2004) 156

SBB 79 / p. 356 / 4.1.2021

auf eigenes militärisches Handeln[415]. Weitere Textpassagen im Jesajabuch, welche die mit König Jošija in der Endphase der assyrischen Hegemonie verbundene Hoffnung auf Befreiung spiegeln, verheißen ein Ende der Gewalt. So stellt Jes 9 nicht nur den Rückzug der Assyrer, sondern auch das Ende ihrer Fähigkeit zu militärischer Gewaltanwendung in Aussicht und verbindet dies mit der Hoffnung auf universalen Frieden, der durch Gott selbst garantiert wird[416]. In einer nachexilischen Passage im Jesajabuch wird dies zu einer generellen Verheißung des Friedens zwischen den Völkern überhöht[417]. Im nachexilischen Sacharjabuch wird der Geist Gottes als Gegenprogramm zu militärischer Gewalt vor Augen gestellt[418]. Die Hoffnung auf die göttliche Überwindung der Gewalt ist darin begründet, dass Israel im Verlauf seiner langen und wechselhaften Geschichte mehrfach erfahren hatte, dass die unterdrückenden Großmächte nach einiger Zeit ihre Macht verloren und untergingen. »Wenn Gott aber in einzelnen Gewaltsituationen und gegen einzelne Gewalttäter helfen kann, warum dann nicht gegen die Gewalt überhaupt«[419]. Ein Modell zur Überwindung der Gewalt findet sich in der nachexilischen Figur des Gottesknechts im Jesajabuch, der prototypisch für Israel steht; dieser setzt sich im Auftrag Gottes und erfüllt von seinem Geist für universale Gerechtigkeit ein, er antwortet auf Gewalt nicht mit Gegengewalt und wird dadurch zum Zeugen der weltverändernden Macht der Versöhnung und der Liebe[420].

Die Kriegstheologie der Landnahmetexte wird im kanonischen Zusammenhang zudem durch den Weltentwurf der Priesterschrift und darauf aufbauender Schichten ausbalanciert; diese verfasste in der frühnachexilischen Zeit im Kontrast zur dtr. Konzeption der Anfänge Israels eine pazifistische Gesamtdarstellung der Ursprungsgeschichte Israels ohne kriegerische Landnahme, in der der Heilswille Gottes allen Men-

---

415 Vgl. Ex 14,13f; s. o. Kap. 3.3.1.

416 Jes 9,1–6. Das Bild vom Verbrennen der Militärmäntel und -stiefel (V. 4) impliziert eine radikale Entmilitarisierung der Feinde; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 106f.

417 Jes 2,3–4; s. u. Kap. 5.5.4.

418 Vgl. Sach 4,6: »Nicht durch Kraft und nicht durch Gewalt (בְּכֹחַ), sondern mit meinem Geist, spricht der Herr der Heerscharen; vgl. Dietrich (2004) 262.

419 Dietrich (2004) 267; vgl. ebd. 266.

420 Vgl. Jes 42,1–9; 49,1–13; 52,13 – 53; vgl. Michel (2014) 45.

SBB 79 / p. 357 / 4.1.2021

schen gilt[421]. Hier findet sich am Beispiel des Stammvaters Abraham das Gegenmodell des Zusammenlebens mit den Völkern des Landes unter dem Segen Gottes, wie paradigmatisch die Segensverheißung für »alle Sippen der Erde« zeigt, die sich trotz der Landverheißung an Abraham auch für die Bewohner Kanaans realisiert[422]. Abraham steht mehrfach in einem Bundesverhältnis mit kanaanäischen Völkern, z. B. mit den Amoritern und mit Abimelech von Gerar[423]. Die Erzählungen von der Preisgabe der Ahnfrau, die die Gottesfurcht und das vorbildliche Verhalten der Bewohner des Landes betonen, zeigen auf, dass ein Bund mit Kanaanäern nicht notwendig eine Verlockung zum Götzendienst darstellen muss und widersprechen so der Begründung des Banngebots[424]. Die inklusive Sicht der Priesterschrift zeigt sich darin, dass sie mit den »Vätertraditionen« (Gen 12–35), dem Ursprungsmythos der Daheimgebliebenen, auch die Exodustradition aufnahm, die der Ursprungsmythos der Exilierten wurde, und damit beiden Gruppen die Identifikation ermöglichte[425].

Korrektur der Gewalt Gottes gegen Israel:

Auch zum dtr. geprägten Modell der Vertreibung bzw. Vernichtung Israels als Strafe Gottes gibt es sowohl innerhalb der Landnahmetexe als auch im Kanon mehrere Gegentexte. Eine kritische Auseinandersetzung mit

421 Nach der Theologie von P schuf Gott die Erde als Lebenshaus für alle (Gen 1); vgl. Knauf (2000a) 101–118; Zenger/Frevel (2012b) 203f.213f; Zenger (2005) 66f.

422 Gen 12,3: וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה. Die Landverheißung steht im Kontext der Segenszusage; vgl. 15,7–21: Bundeszusage; vgl. 14,18–22; vgl. Crüsemann (2002) 335–344; ders. (2006) 358f.

423 Gen 23: Abraham kauft das Grundstück für Saras Grab in Machpela von einem Hethiter; vgl. Gen 14,13: Amoriter; vgl. Gen 21,22–34: Abimelech. Der Bundesschluss Isaaks (26,12–33) ist eine Wiederholung und Fortsetzung des Abrahambundes. Vgl. Crüsemann (2002) 344.

424 Gen 12,10–20: Sara – Abraham; Gen 26,28f: Rebecca – Isaak; gegen Dtn 7,1f.16. Abraham beachtet aber das in Dtn 7,3 propagierte Heiratserbot; vgl. Gen 24,3.37; vgl. Crüsemann (2002) 343.345.

425 Indem P beide Ursprungsmythen aufnahm und sie mit der Schöpfungsgeschichte verband, versöhnte er die beiden Parteien und Israel mit den anderen Völkern; vgl. Knauf (2008) 19f.

SBB 79 / p. 358 / 4.1.2021

der strafenden Vergeltung Gottes zeigt ein sekundärer Einschub in Dtn 7, der das erste Dekaloggebot, das von einer generationenübergreifenden Vergeltung spricht, aufgreift und im Sinne einer Individualvergeltung dahingehend korrigiert, dass JHWH nur die betreffende Person selbst zur Rechenschaft zieht[426]. Auch in der Mahnrede in Dtn 29 wird Individualvergeltung anstatt der Kollektivstrafe angekündigt, so dass die Konsequenz nur die schuldige Person selbst trifft; hier werden die in Dtn 28 drastisch formulierten Fluchformeln mit der Androhung der Vernichtung Israels in der nachexilischen Zeit weiter entwickelt und relativiert[427].

Eine deutliche Relativierung der Vergeltung Gottes findet sich in der nachexilischen theologischen Abhandlung in Dtn 9, die auf die als Urbild jeglichen Abfalls von JHWH stilisierte Verehrung des Goldenen Kalbs zurückblickt. Die Perikope, die in der Krise des Exils um die Frage ringt, wie eine Geschichte Gottes mit seinem Volk in Zukunft weitergehen kann, zeigt auf, dass Israel wegen seiner fundamentalen und andauernden Sündhaftigkeit die Vernichtung verdient hätte, dass JHWH sich aber durch die Fürbitte des Mose von seinem Vernichtungsentschluss abbringen lässt, da seine Güte und Barmherzigkeit größer sind als sein Zorn, was den weiteren Bestand Israels ermöglicht. Der Fokus liegt auf dem »Staunen über das Wunder, dass Israel trotz seiner Widerspenstigkeit gegen Gott noch am Leben ist und auf Gottes bleibende und unwiderrufliche Verheißung zugeht«[428]. Bedeutsam ist, dass hier – im Unterschied zur parallelen Schilderung im Exodusbuch – kein Massaker der Leviten als Strafaktion erzählt wird, was auf eine gewaltkritische Rezeption dieser Passage schließen lässt[429]. Die Zielperspektive des Erzählzusammenhangs

---

426 Dtn 7,9f; vgl. Dtn 5,9f; dort sucht JHWH die Schuld der Vorfahren an den Nachkommen bis in die dritte und vierte Generation heim; vgl. Finsterbusch (2012) 99f.

427 Dtn 29,1–28; vgl. 29,19f.

428 Jeremias (2017) 243; vgl. Dtn 9,7–21; vgl. 9,12–14.18f; vgl. ebd. 242f; Hieke (2007) 224; Fischer/Markl (2009) 12.15; Rose (2010) 424; Gertz (2006a) 243; Finsterbusch (2012) 95.

429 Dtn 9,18–20, vgl. Ex 32,26–29; vgl. Albertz (2012) 14.21. Die Parallelüberlieferung Dtn 9–10 widerlegt die prototypische Bedeutung für das Gewaltpotential des Monotheismus, so Sloterdijk (2014) 127–129; vgl. Schieder (2014a) 22f; Brumlik (2014) 203.214; Zenger (2006) 42–45.

SBB 79 / p. 359 / 4.1.2021

ist zudem gerade JHWHs Verzicht auf vernichtende Gewalt und seine Barmherzigkeit, die dem ganzen Volk gilt. Die sog. »Gnadenformel« illustriert paradigmatisch, dass Gott seinen Zorn lange Zeit hinauszögert, wogegen Menschen zuverlässig und beständig seine Güte und Barmherzigkeit erfahren, die sich primär in der Vergebung von Schuld erweist[430]. Das Motiv des durch die Fürbitte Moses bewirkten Erbarmen Gottes bindet die Sünde Israels, den Ernst des Gerichts und die Größe der Barmherzigkeit Gottes zusammen. Diese Vorstellung spielte nach der Zerstörung des Tempels eine wichtige Rolle, um die Beziehung zwischen Israel und seinem Gott auf eine neue Grundlage zu stellen[431].

Entsprechend stellt die vorangestellte nach-dtr. »Kriegsansprache« heraus, dass Israel es nicht seiner eigenen Gerechtigkeit, sondern allein der Gnade Gottes verdankt, dass es trotz seiner ständigen Widersetzlichkeit nicht dem Zorngericht Gottes verfällt, sondern ins Verheißungsland einziehen darf. Die Begründung der Landgabe mit der Zusage JHWHs an die Vorväter betont die Bundestreue JHWHs und korrigiert dadurch die dtr. Auffassung, dass der Besitz des Landes an den Gesetzesgehorsam Israels gebunden ist[432]. Das »Lied des Mose« Dtn 32, eine nachexilische theologische Unterweisung, dessen Grundthema Israels Ungehorsam und die massiven Strafmaßnahmen Gottes ist, relativiert diese Gewaltaspekte zugleich, indem es auf Gottes rettendes Eingreifen zugunsten Israels hinausläuft, der ihm aus Mitleid wieder Recht verschaffen werde, so dass die Geschichte Israels nach der Katastrophe weitergeht[433]. In dem die fiktive Abschiedsrede abschließenden Segen des Mose in Dtn 33 kommt dann ausschließlich die Zuwendung Gottes zur Sprache, da anstelle von Israels Unglauben, Katastrophen und Deportation nun von

---

430 Vgl. Ex 34,6f. Die Adjektive »barmherzig« und »gnädig« sind zeitlos gültige Wesensaussagen über Gott. Die Formel findet sich in verschiedenen Variationen im AT; vgl. Ps 30,6; Jona 4,2; vgl. Jeremias (2017) 289–291; Zenger (2006) 42–45; Schieder (2014a) 22f; Walzer (1995) 69

431 Vgl. Ego (2010) 25.

432 Dtn 9,4f; vgl. 9,22–24; 9,26–29. Demgegenüber ist in Dtn 1 – 3, 6 und Dtn 7 der Gesetzesgehorsam Israels die Voraussetzung für den Besitz des Landes; vgl. Schmitt (2011) 76f; Braulik (2012) 188

433 Dtn 32; vgl. 32,4–18: Ungehorsam; 32,19–25: ausführlich dargestellte Strafen. Trotzdem liegt der Fokus auf der Heilzusage Gottes: 32,36; vgl. Finsterbusch (2012) 186; Rose (2010) 475f.

SBB 79 / p. 360 / 4.1.2021

Gottes Erscheinen, seinem Königtum und seinem Erretten Israels die Rede ist[434].

Bedeutsam sind einige theologische Reflexionen, die nach der als Strafe Gottes gedeuteten Exilskatastrophe danach fragten, wie dieses Scheitern sich in Zukunft vermeiden ließe, und herausstellen, dass Gott selbst der Gewalt ein Ende setzt. Die Gottesrede Dtn 30 stellt heraus, dass es allein JHWHs Barmherzigkeit und Bundestreue zu verdanken ist, dass Israel im Exil überlebt. Entscheidend ist, dass Gott selbst eine neue Heilsinitiative ergreift, um die Umkehr der Israeliten und das Halten seiner Gebote als Bedingung für die Rückkehr ins Land zu ermöglichen und ein weiteres Strafhandeln überflüssig zu machen. Da die Israeliten von sich aus unfähig sind, sich zu ändern, greift Gott in ihre geschöpfliche Konstitution ein, indem er ihr »Herz beschneiden«, d. h. sie von innen her grundlegend verändern werde und so selbst die Voraussetzung für eine dauerhafte gelingende Gottesbeziehung schafft. Als Folge der Umkehr wird das Erbarmen Gottes erfahrbar, der das Geschick der Israeliten wenden werde, wodurch sich der Blick über das Exil hinaus auf eine neue Heilszeit richtet[435]. Erst danach wird die Entscheidung des Menschen gefordert, die Segen oder den Fluch nach sich ziehen werde[436]. Dies verweist auf die Aufforderung zur Wahl zwischen Segen und Fluch in Dtn 11, wodurch die umfangreichen Fluchformeln in Dtn 27 und 28 »von Anfang an unter Gottes größere Gnade« rücken[437]. Die Zielperspektive des Buches Dtn ist im aktuellen literarischen Kontext die Gnade und der Segen Gottes, die die vorangehenden Strafankündigungen umgreifen und ausbalancieren[438].

Auch in den Prophetenbüchern Jeremia und Ezechiel, die die Exilserfahrung verarbeiten, findet sich die Utopie, dass Gott selbst die *condition humaine* verändern werde, indem er seine Tora ins »Herz«, d. h. in das Zentrum menschlicher Entschluss- und Willenskraft einschreiben

---

434 Dtn 33,26–29; vgl. Rose (2010) 479.

435 Dtn 30,1–10: hier steht siebenmal das Leitwort שוב: »umkehren, zurückkehren« (V. 1.2.3a. 3b.8.9.10), das sich sonst nur in Dtn 4,29–31 findet. Die Konsequenz des Eingriffs JHWHs, die Liebe zu ihm, nimmt Bezug auf Dtn 6,4–5; vgl. Finsterbusch (2012) 176f.181; Braulik (2012) 188.

436 Dtn 30,15–20; vgl. Finsterbusch (2012) 176f; Rose (2010) 470f.

437 Steymans (2013) 267; vgl. ders. (2011) 172–175.

438 Vgl. den abschließenden Segen des Mose Dtn 33; vgl. Rose (2010) 479.

werde, was das Ende aller Gewalt zwischen Menschen impliziert[439]. Hier ist mehrfach die Rede von Gottes »Reue« oder Vergebung, die nach der Umkehr der Menschen einen völlig unbelasteten Neubeginn des Gottesverhältnisses ermöglicht. Dass Gott selbst die Initiative ergreift, um Gewaltursachen im Inneren des Menschen zu beseitigen, bildet ein explizites Gegenmodell zum dtr. Programm der Vernichtung der Feinde zur Sicherung der Gottesbeziehung Israels und zur Bestrafung Israels aufgrund der Missachtung der göttlichen Gebote. Im Einklang damit stellt eine Verheißung bei Deuterojesja dem Exil als kurze Phase des Zorns Gottes seine »immerwährende« Güte entgegen. Das endgültige Ziel seiner neu beginnenden Geschichte mit seinem Volk bildet sein Friedens- bzw. Heilsbund (ברית שלום), der sicheren Bestand hat, da er allein in Gott, nicht im Verhalten der Menschen begründet ist[440]. Insgesamt zeigt sich in der Rede vom Bund Gottes mit Israel die deutliche Tendenz, dass nicht der Gehorsam der Menschen mit der Konsequenz der Bestrafung, sondern Gottes Verheißung und damit seine Treue und Vergebung entscheidend ist[441].

Bedeutsam ist die Veränderung des Gottesbilds in der Sintfluterzählung von der Vernichtung zur Bewahrung der Schöpfung, die in einen umfassenden Gewaltverzicht Gottes mündet. Die aus der Umwelt vorgegebene Erzählung ist eine theologische Auseinandersetzung mit dem menschlichen Hang zur Gewalt, der die Schöpfung als Ganze gefährdet; sie legt den Fokus auf die von Gott ausgehende Gewaltbegrenzung, indem Gott den Fortbestand des Lebens auf der Erde ermöglicht und sich verpflichtet, die Menschen trotz ihrer weiter bestehenden Gewaltneigung fortan zu verschonen[442]. Nach der Konzeption der Priesterschrift setzt Gott der Gewalt auf der Erde durch göttliche Gebote feste Grenzen und schließt mit Noah als Repräsentanten der Menschheit, so wie später mit Abraham als Stammvater Israels, einen einseitig von ihm gesetzten universalen Gnadenbund, der ein Korrektiv zu dem an die Gebotserfüllung

439 Vgl. Jer 31,33; vgl. Ez 11,19f; 36,26f; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 106; Jeremias (2017) 239

440 Jes 54,7–10; vgl. Jeremias (2017) 299f. 311f.

441 Vgl. Jeremias (2017) 303.

442 Vgl. Gen 6,5–9,17; vgl. Schnocks (2014) 15.

SBB 79 / p. 362 / 4.1.2021

gebundenen dtn-dtr. Bund bildet[443]. Das paradigmatische Voranstellen dieser Texte, die explizit davon reden, dass Gott von berechtigter Gewalt absieht, stellt spätere Texte, die ein gewalttätiges Vorgehen Gottes schildern, unter ein gewaltkritisches pazifistisches Vorzeichen. Die Texte sind von zentraler Bedeutung für die biblische Gottesvorstellung. Der gleiche grundlegende Wandel Gottes wie in der Sintfluterzählung findet sich auch in Hos 11, da hier an die Stelle der Umkehr Israels der »Herzensumsturz« Gottes tritt, der seinen Vernichtungsbeschluss aufgrund des Abfalls Israels zurücknimmt, obwohl das Volk zur Umkehr unfähig ist, weil sein Erbarmen und seine Liebe zu seinem Volk seinen Zorn überwinden[444].

In der kanonischen Gesamtkonzeption steht nun die partikulare, von kriegerischen Aspekten geprägte dtr. Darstellung der Anfangsgeschichte Israels neben der Konzeption der Priesterschrift mit ihrer von Gott gesetzten universalen Heilsordnung, die eine inkludierende, auf religiöse Integration zielende Religion zeichnet und die durch die literarische Voranstellung theologisch vorgeordnet wird. Dadurch wird das dtr. Konzept der Identitätssicherung durch rigorose Abgrenzung relativiert und Texte, die den gewalttätigen Einsatz Gottes für sein Volk betonen, werden durch solche ausbalanciert, die ein friedliches Miteinanderleben der Völker vor Augen stellen[445]. Auf innerbiblische Gewaltkritik weist auch, dass die Landeroberungstexte von der nachexilischen Pentateuchredaktion gezielt nicht in die Tora aufgenommen wurden, was u. a. in deren universalistischem und gewaltlosem Gotteskonzept begründet ist[446].

Insgesamt ist festzuhalten, dass in der Hebräischen Bibel zwar viel von kriegerischer Gewalt die Rede ist, diese jedoch nur in der literarischen Rückschau auf die früheste Zeit Israels rein positiv geschildert wird. Je unmittelbarer die Texte reale Kriege spiegeln, desto kritischer ist die Darstellung. Spätere Texte bezeugen eine dezidierte Skepsis gegen

---

443 Die Bosheit der Menschen, der Grund für die Sintflut, begründet nun den Gewaltverzicht Gottes: Gen 6,5; 8,21f; vgl. 9,8–16: Selbstverpflichtung Gottes; vgl. Gen 9,1–6: Noachitische Gesetze; vgl. Lohfink (2004) 72–74; Janowski (2014) 100–104; Keel (2014) 96; Jeremias (2017) 311–314.

444 Hos 11,8f; vgl. Janowski (2014) 104f; Dietrich/Mayordomo (2005) 193.

445 Vgl. Crüsemann (2002) 345–347; Zenger/Frevel dies. (2012b) 207–214; Gertz (2006a) 209f.

446 Dennoch bleibt in der Tora die das Dtn prägende Verbindung von Gott, Israel und Krieg erhalten; vgl. Zenger (2005) 67; Dietrich/Link (2004) 207.

SBB 79 / p. 363 / 4.1.2021

militärischer Machtentfaltung und eine weitgehende Bereitschaft zum Verzicht auf Gewalt. Immer wieder und in verschiedenen Zusammenhängen – im individuellen wie im politischen und im militärischen Bereich – wird zugleich die Möglichkeit des Gewaltverzichts als Weg zur Überwindung der Gewalt aufgezeigt. So stellt die Hebräische Bibel der Realität der Gewalt, wie sie dort vielfältig in Erscheinung tritt, Utopien vom Ende der Gewalt entgegen, die eine Gegenwirklichkeit zur vorfindlichen Wirklichkeit entwerfen[447]. Diese »Gegentexte« zu den atl Gewalttexten bilden den theologischen Bezugsrahmen, in dem diese auszulegen sind und können die geistige Grundlage und Motivation dafür bilden, auf Gewalt zu verzichten[448].

5.5.4 Verbindung der Durchsetzung des Monotheismus mit Gewaltüberwindung

Wesentlich für die biblische Gottesvorstellung ist, dass der Gottesglaube zunehmend universaler wird, beeinflusst durch die machtpolitisch bedingte Auseinandersetzung Israels mit den assyrischen, babylonischen und persischen Religionsvorstellungen[449]. Die atl Rezeption der altorientalischen Literatur im Zuge der Profilierung des Monotheismus setzt jedoch entscheidende neue Akzente. Während die polytheistischen altorientalischen Theogonien und Kosmogenien vom Motiv des Chaoskampfs geprägt und daher voller Gewalt und Blutvergießen sind, ist dies bei der Weltentstehung in den monotheistisch geprägten atl Schöpfungstexten überwunden. In einigen Psalmen wirkt zwar ein kriegerisches Image des Schöpfungsgottes nach, allerdings mit der Zielperspektive der Gewaltüberwindung[450]. Die Verbindung des Monotheismus mit Gewaltüber-

---

447 Utopien beschreiben nach Dietrich/Mayordomo (2005, 105) »eine Wirklichkeit, die es noch nicht gibt, die aber eintreten soll, die sich jetzt schon anbahnt und auf die sich das gegenwärtige Handeln ausrichten kann«; vgl. ebd. 88f.

448 Vgl. Jes 2,1–5, Jes 50,4–9; 53,1–7; Jer 27,1–8; 29,4–10; Ps 46; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 191.199f; Bernhardt (2014) 28; s. u. Kap. 5.5.4.

449 In der persischen Zeit sind Einflüsse des Zoroastrismus und der vorsokratischen Philosophen auf den universalstischen Monotheismus plausibel; vgl. Assmann (2015) 26; Zenger (2005) 47.

450 Vgl. Ps 46,10f; 97,6. Die Bereiche Schöpfung, Königtum und Krieg zeigen, dass

SBB 79 / p. 364 / 4.1.2021

windung illustriert die Sintfluterzählung, die einen mesopotamischen Mythos aufgreift, in dem der Versuch der Vernichtung der Menschen einerseits und ihre Bewahrung andererseits zwei antagonistischen Göttern zugeschrieben wird. Dieser Darstellung stellt sie im Horizont des Monotheismus einen grundlegenden Wandel im Gottesbild vom Gericht zum Erbarmen Gottes entgegen[451]. Der inklusive Monotheismus der Priesterschrift, der alle göttlichen Manifestationen auf den einen Gott zurückführt, impliziert die Ausweitung des Bundes Gottes auf alle Menschen und deren solidarisches Miteinander[452]. Da in der persischen Zeit eine Verlagerung der religiösen Identität in die Verantwortung des Einzelnen stattfand und die Rede vom Zorn Gottes gegen sein Volk an Plausibilität verlor, relativieren und beseitigen Texte zunehmend die Züge der strafenden und vernichtenden Gewalt Gottes, indem sich der »eifersüchtige Gott« zum »barmherzigen Gott« wandelt, dessen Erbarmen sich auch auf die Feinde Israels erstreckt. Dies führt z. B. die nachexilische Jonaerzählung vor Augen[453].

Verbunden mit der zunehmenden Universalität des Gottesglaubens ändern sich die theologischen Paradigmen: Nun bekommen Traditionen stärkeres Gewicht, die JHWH nicht als kriegsmächtigen und strafenden Gott sehen, sondern als Überwinder des Krieges. Im Zuge der Entwicklung von partikularen Gottesbildern hin zu einer universalistischen Gottesvorstellung tritt an die Stelle der Parteinahme JHWHs für Israel seine Zuständigkeit für die ganze Welt. Dies impliziert, dass JHWH-Kriege für Israel gegen andere Völker keine Rolle mehr spielen. Eine weitere Kon-

---

die Gewaltbilder der Hebräischen Bibel polytheistisch inspiriert sind; vgl. Zenger (2005) 43; s. o. Kap. 5.3.1.

451 Im altbabylonischen Atramhasis-Mythos löst der Wettergott Enlil die Flut aus, um die Menschen zu vernichten, während der Enki/Ea und die Muttergöttin diese vor der völligen Vernichtung bewahren: TUAT II 618–645; vgl. Janowski (2014) 101f; Schnocks (2014) 15f; s. o. Kap. 5.5.3.

452 Der Gattungsbegriff **אלהים** stellt Gott als den einzigen Gott schlechthin heraus. Sein Bund mit Noah (Gen 9) gilt allen Menschen, der Bund mit Abraham (Gen 17) Israel. Konsequenz ist das friedliche Zusammenleben aller Völker; vgl. Schmid (2008) 149f; Gertz (2006a) 237f.

453 Vgl. Dtn 4,24.31. Das Gottesprädikat **קנא אל** (Ex 34,14; Dtn 5,9; 6,15), das im polytheistischen Kontext die exklusive JHWH-Verehrung fordert, fehlt nach der Durchsetzung des Monotheismus. Vgl. Jon 3,10; 4,11; s. o. 5.5.3; vgl. Braulik (2012) 186; Zenger (2006) 55.

sequenz ist, dass alle Völker am Gottesglauben Israels teilhaben können, was eine gewaltsame Abgrenzung erübrigt[454]. Daher werden im Dtn als Korrektiv zur Forderung der Völkervernichtung sekundär Aussagen eingefügt, dass auch andere Völker in den JHWH-Bund aufgenommen werden und seine Tora erhalten[455]. Zielpunkt der Gottesvorstellung ist ein inklusiver Monotheismus, der sich nicht durch Abgrenzung definiert, sondern alle Menschen einschließt[456].

Bei Deuterojesaja findet sich die Spannung zwischen einer universalen Gottesvorstellung und Universalismus einerseits und einem exklusiven Monotheismus und Partikularismus andererseits, da die Einheit Gottes die Einheit der Menschheit impliziert und Zielperspektive die Gotteserkenntnis aller Völker ist, zugleich aber die Sonderstellung Israels betont wird[457]. Zudem findet sich hier eine Spannung zwischen Gewaltverzicht und Gewalttätigkeit Gottes, da es auch Vernichtungsvisionen der Feinde wegen der vorangegangenen grausamen Behandlung des Volkes gibt[458]. In der Darstellung einer lange erwarteten Heilswende findet sich die Prädikation JHWHs als »Krieger«, analog zum im Moselied, die aber sogleich durch den Vergleich mit dem Schreien einer Gebärenden relativiert wird[459]. Bedeutsam ist, dass Deuterojesaja im Kontext seiner Verkündigung eines universalen Gottesglaubens das Exodusmotiv aufgreift, dieses aber grundlegend verändert, indem er es mit der Verkündigung eines universalen Friedens und des Heils für alle Völker verbindet[460].

Die monotheistisch geprägten Prophetenschriften der exilisch-nachexilischen Zeit stellen Gewaltverzicht als Unterbrechung der Gewaltkette

---

454 Vgl. Gen 12,3; Jes 49,6; 51,4f; Nah 1,2–8; Zef 2,11; 3,9; vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 108f.

455 Dtn 29,10; 31,12; vgl. Braulik (1997) 37f; Baumann (2006) 95f; s. o. Kap. 5.5.3.

456 Vgl. Mi 7,18; Ps 103,8–16; vgl. Nielsen (2013) 213; Strasser (2005) 84.

457 Deuterojesaja begründet in der Exilssituation mit der Schöpfermacht und Geschichtsmächtigkeit JHWHs sein Heilswirken für Israel: Jes 40,12–31; 45,5–8; vgl. Jes 42,1–4; 43,8–13; 51,4f. Er betont, dass alle Götter außer JHWH »Nichtse« sind: Jes 45,5.14.21f; vgl. Schmid (2003) 34–38; Zenger (2006) 50–52; Koch (2007b) 348.

458 Vgl. Jes 41,15f.; 49,23.26; vgl. Koch (2007b) 344.

459 Jes 42,13: איש מלחמות; vgl. Ex 15,3: איש מלחמה; vgl. Jes 42,14: יולדה. JHWH wird nur durch sein Schreien mit einem Krieger verglichen; vgl. Schnocks (2014) 18f.

460 Vgl. Jes 52,10; s. o. Kap. 5.5.3.

SBB 79 / p. 366 / 4.1.2021

vor Augen. Hier wird – als Gegenentwurf zur Tradition der gewalttätigen Landnahme – das Verhältnis Israels zu den anderen Völkern zunehmend als ein positiveres geschildert und als Zielperspektive das göttliche Heil für Israel und zugleich für die Völker gezeichnet. Einige nachexilische prophetische Visionen stellen Gott als eschatologischen Friedensbringer vor, der umfassenden Frieden zwischen den Völkern bewirken kann[461]. Eine zentrale Rolle spielt die Vision von der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion, die eine von Gott begründete, auf Gerechtigkeit basierende eschatologische Heilszeit des Friedens und Wohlergehens verkündet. Diese Vision, die durch die Doppelüberlieferung bei Jesaja und Micha als besonders bedeutsam herausgestellt wird, entwirft für eine ideale Zukunft ein Programm der universalen Abrüstung im Dienst einer friedlichen Konfliktlösung, die durch Gott selbst in Gang gesetzt wird. Da er seine Tora von Jerusalem ausgehen lässt und im Sinne der Völker Recht spricht, wird eine militärische Auseinandersetzung überflüssig, sodass die Völker ihre Waffen vernichten und in Geräte zur Lebenserhaltung umwandeln[462]. Durch die redaktionelle Voranstellung der aus dem Michabuch übernommenen Passage in Jes 2 werden die Gewalttexte gegen die Fremdvölker im Jesajabuch unter eine gewaltkritische Perspektive gestellt[463]. Beim nachexilischen Propheten Joel findet sich zwar genau gegenläufig dazu der Aufruf, die Pflugscharen zu Schwertern zu schmieden; da es hier aber um das eschatologische Gericht Gottes über die Feinde Israels geht, ist die Passage kein Aufruf zu militärischer Gewalt[464]. Bereits bei Hosea, der sich für die JHWH-Monolatrie einsetzt, findet sich die Vision eines universalen Friedensbunds, der die Vernichtung der

461 Das Ende von Krieg und Gewalt wird entweder mit dem Zion oder mit dem Messias verbunden; vgl. Jes 2,1–5; Jes 9; 11; Sach 9,9f; vgl. Zenger (2005) 61–63; Baumann (2006) 96.

462 Jes 2,2–5; Mi 4,1–5. Die Wendung בְּאַחֲרִית הַיָּמִים: »Am Ende der Tage« (Jes 2,2 / Mi 4,1) setzt die Friedensutopie von der Geschichte ab; vgl. Kegler (2004) 246; Dietrich (2004) 266; ders./Link (2004) 195; Zenger (2005) 65; Moenikes (2009) 61f; Bultmann (2004) 167.

463 Bei kanonischer Lektüre werden dadurch die Gewaltpassagen im ganzen corpus propheticum »pazifistisch perspektiviert«: Zenger (2005) 65 u. Anm. 39.

464 Joel 4,9f. Joel 4, das ins 4. Jh. datiert, verheißt das eschatologische Gericht Gottes am Tag der Rettung über alle Völker wegen ihrer Schuld an Israel; vgl. Dietrich/Link (2004) 195.

SBB 79 / p. 367 / 4.1.2021

Waffen im Land impliziert[465]. Diese prophetischen Visionen einer gewaltfreien Welt illustrieren die zunehmende Bedeutsamkeit der Gewaltüberwindung im Prozess der Entstehung des AT[466].

Das Potential des universalistischen Monotheismus der nachexilischen Theologie im Hinblick auf Gewaltüberwindung zeigt sich auch darin, dass vorgegebene Gewalttexte gegen die Nachbarvölker durch die Einfügung neuer, monotheistisch geprägter Textpassagen literarisch in ein gewaltkritisches bzw. die Gewalt überwindendes Licht gestellt werden[467]. Die nachexilische Fortschreibung von Ps 46 verändert den Hymnus auf den gewalttätigen Chaosbekämpfer JHWH vom Zion aus dahingehend, dass JHWH nun als Friedensgott agiert, der durch die Vernichtung der Kriegswerkzeuge allen Kriegen ein Ende setzt, woraufhin alle Völker der Erde ihn als einzigen Gott anerkennen[468]. Nach Ps 76 hat Gott bereits die Kriegswaffen zerstört und damit den Krieg überwunden[469]. Die dezidierten Gegenstimmen gegen die Symbiose von Gott und militärischer Gewalt legen nahe, dass im Zuge der Durchsetzung des Monotheismus die herkömmliche Kriegsideologie mit ihrer Sprache der Gewalt und der dahinter stehenden Gottesvorstellung bewusst relativiert wurde. Die Texte spiegeln die realistische Sicht, dass bei der Existenz von Waffen der Ausbruch von Gewalt droht, dass aber eine Welt ohne Waffen das Werk Gottes, also Vision bleibt[470].

Insgesamt lässt sich mit dem Aufkommen des selbstreflexiven Monotheismus eine sukzessive Zunahme von gewaltkritischen Äußerungen und von Textpassagen, die auf Gewaltüberwindung abzielen, beobachten.

---

465 Vgl. Hos 2,20; vgl. Obermayer (2011) 17 (WiBiLex: 5. 8. 2016).

466 Vgl. Lohfink (2004) 77.

467 Vgl. Zef 2,11 in Zef 2,1 – 3,8; vgl. Jer 16,19–21. Ziel des Handelns Gottes ist seine weltweite Erkenntnis zum Wohl aller Völker; vgl. Zenger (2006) 54.67.

468 Ps 46 gehört zu den Zionspsalmen, die JHWHs königliches Wirken vom Zion aus besingen. Der Grundbestand preist (V. 1–8) Gott als Chaoskämpfer, in V. 10 kippt das Bild zu Gott als Vernichter der Kriegswaffen; vgl. Otto (2006a) 261; Lohfink (2004) 75; Hentschel (2004) 156.

469 Ps 76,4. Der Psalm setzt die wunderbare Bewahrung Jerusalems vor der Eroberung durch die Assyrer 701 v. Chr. voraus; vgl. Baumann (2006) 97; Kegler (2004) 246; Hentschel (2004) 156.

470 Dies wird dadurch bestätigt, dass die Visionen von einer Zeit jenseits der Geschichte handeln; vgl. Bultmann (2004) 167.173; Zenger (2005) 63; vgl. ders. (2006) 41.53.

SBB 79 / p. 368 / 4.1.2021

Das in der Lebenswirklichkeit erfahrene hohe Gewaltpotential wird zwar nicht minimiert, aber umgestaltet, es geht um Gerechtigkeit und um Gewalt, die der Gewalt ein Ende setzt; die Zielperspektive ist ein universaler Frieden auf der Basis der Gottes- und Nächstenliebe[471]. In den monotheistisch gefärbten atl Texten sind starke Integrationsbemühungen von unterschiedlichen Zügen des Gottesbildes erkennbar. In einigen späteren Texten findet sich durch den Rückgriff auf altorientalische oder traditionelle Redeweisen noch starke Gewaltmetaphorik, um die Macht Gottes vor Augen zu stellen oder den »Tag JHWHs« mit einem großen Gerichtsszenario zu illustrieren[472]. Insgesamt gibt es in dieser Zeit aber weniger gewalttätige Gottesbilder als vorher, vielmehr kommen anstelle kriegerischer Königsmetaphorik Aspekte wie Trost und Barmherzigkeit stärker in den Blick. Auch in der frühjüdischen Weisheitsliteratur findet sich eine universale Gottesvorstellung, die die nationale Eingrenzung aufsprengt und mit einer starken Gewaltkritik verbunden ist; hier überwiegt deutlich die Vorstellung von Gottes Barmherzigkeit[473].

Allerdings lassen sich die unterschiedlichen Sichtweisen von Krieg und Gewalt in keine stringente Chronologie bringen, da der Weg nicht geradlinig von der Befürwortung militärischer Gewalt hin zu ihrer Ablehnung verläuft. Während die Linie einer zunehmenden Verdrängung der Gewalttexte für die Texte der Hebräischen Bibel gilt[474], dokumentieren die Texte des katholischen Kanons der hellenistischen Zeit, die den

---

471 Nach Witte (2014, 110) ist der JHWH-Monotheismus durch die Vorstellung geprägt, »dass 1) der eine Gott allen Kriegen ein Ende bereiten wird, 2) der eine Gott ein ›Freund des Lebens‹ ist und 3) die Menschheit darin ihre Einheit findet, dass der Einzelne ebendiesen einen Gott und den Nächsten liebt«; vgl. Ps 46,9f; Jes 2,4; vgl. Lev 19,18; vgl. Bultmann (2004) 162–169.172.

472 Vgl. die Apokalypsen Jes 24–27; Jes 33, die Gerichtsprophetie in Sach 9–14; die apokalyptischen Visionen in Dan 2–7 und die Kriegstheologie der Chronikbücher; vgl. Zenger (2006) 41.

473 Vgl. Sir 18,11–14; 30,19. In der nachexilischen Zeit ist die Rede von Gott mehr von der familiären Frömmigkeit geprägt. Das Vertrauen auf Gott relativiert das auf Kriegswaffen; vgl. Spr 21,31. Um die Universalität Gottes zu betonen wird der Gottesname häufig durch ein verabsolutiertes האלהים (»der Gott«) oder אדני / אדון ersetzt; vgl. Koch (2007a) 30–33; Baumann (2004) 90.

474 Protestantische Bibelwissenschaftler können so eher literaturgeschichtliche Entwicklungslinien hin zu Gewaltüberwindung ziehen als katholische; vgl. Michel (2014) 43; Lohfink (2004) 69.

SBB 79 / p. 369 / 4.1.2021

Monotheismus sichern wollen, eine ambivalente Gottesvorstellung. So finden sich in den deutrokanonischen auf griechisch verfassten Makkabäerbüchern wieder drastische kriegerische Gewaltszenarien, wogegen das etwa zeitgleich entstandene Danielbuch den Einsatz von Gewalt ablehnt und zum passiven Widerstand und zum Martyrium ermutigt[475].

Die im 3.–1. Jh. v. Chr. entstandene Übersetzung der Septuaginta lässt an mehreren Stellen das Bemühen um eine Abschwächung des Gewaltaspekts erkennen. In den Psalmen werden hymnische Aussagen über Gott, die ihn als furchtbar charakterisieren, deutlich abgemildert, so in Ps 89 und in Ps 68[476]. In Zef 2 wird die Aussage »furchterregend tritt der Herr gegen sie auf« wiedergegeben mit »der Herr erscheint über ihnen«[477]. Diese Beispiele legen nahe, dass im hellenistisch geprägten Judentum die Gewaltkonnotation im Gottesbild als eher problematisch empfunden wurde und daher entsprechende Passagen geglättet wurden.

Da sich in der hellenistischen Zeit die Vorstellung des absolut transzendenten Gottes entwickelt, impliziert dies auch die Totalität seines Gerichts als Gegenbild zur tatsächlich erfahrenen gewaltbestimmten Wirklichkeit. Diese Vorstellung spielt in der Apokalyptik eine zentrale Rolle, der es darum geht, angesichts einer heteronom bestimmten Welt die letzlich normierende Bedeutung Gottes aufzuzeigen, indem die göttliche Strafgerechtigkeit in die Endzeit verlagert wird, wobei die Eschatologisierung des göttlichen Gerichts aber zugleich dessen exzessive Steigerung bedingt[478].

---

475 Auch in den Makkabäerbüchern geht es um die von Gott initiierte Rettung des Volkes. Die an der Tora orientierten Verfasser des Danielbuchs sahen die Gewalt der Makkabäer kritisch (11,34) und erhofften für Märtyrer die Auferstehung (12,1–3); vgl. Engel (2012) 395; Koch (2007a) 30–33.

476 Vgl. Ps 89,8: רַבָּה וְנוֹרָא: »groß und furchtbar«; dagegen LXX: ὸ θεὸς ενδοξαζόμενος: »der verherrlichte Gott«; vgl. Ps 68,36a: נוֹרָא אֱלֹהִים: »furchtbar ist Gott«; vgl. LXX: θαυμαστὸς ὁ θεὸς: »staunenswert ist Gott«; vgl. Herrmann (2008) 30.45.

477 Zef 2,11a: נוֹרָא יְהוָה עֲלֵיהֶם. Hier wird hebräisch נוֹרָא: »furchtbar« im Griechischen mit ἐπιφανήσεται: »er wird erscheinen« wiedergegeben; hier könnte in der hebräischen Vorlage schon das Partizip נראה gelesen worden sein. Dagegen übersetzt die Vulgata analog zum Hebräischen: »horribilis Dominus super eos«; vgl. Herrmann (2008) 29.

478 Vgl. Miggelbrink (2000) 570; er spricht von der »Eschatologisierung, Rationalisierung und exzessiven Steigerung« der göttlichen Strafgerechtigkeit: ebd. 571.

Ein zentrales Merkmal der monotheistischen Gottesvorstellung ist, dass JHWH als Hüter von Recht und Gerechtigkeit und als Weltenrichter auftritt, der sich anderer Völker bedient, um seinem zu Unrecht unterdrückten Volk zu Hilfe zu kommen[479]. Die Vorstellung von JHWH als einzigem und universalem Gott, dem die ganze Welt unterworfen ist, impliziert, dass seine Macht keine Grenzen kennt. Die gewaltsame Form göttlichen Gerechtigkeitsschaffens wird aber häufig mit seiner Barmherzigkeit verbunden[480]. Während in der Exoduserzählung Gottes Gewalthandeln der Durchsetzung der Gerechtigkeit dient, bildet in den nachexilischen Utopien die von Gott ausgehende universale Gerechtigkeit die Grundlage für Frieden und Gewaltlosigkeit, sodass ein Friedens- und Gerechtigkeitsideal auf die ganze Welt ausgedehnt wird[481]. Die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes steht im Zentrum aller drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam[482].

Die Verbindung des biblischen Monotheismus mit der Befreiung von Unfreiheit und Unterdrückung und damit mit Gerechtigkeit und Herrschaftskritik ist theologisch von großer Relevanz für den Umgang mit Gewalterfahrungen, da der Glaube an den aus Unterdrückung befreienden Gott die Grundlage dafür bildet, mit friedfertigen Mitteln Unrecht und Gewalt entgegenzutreten[483]. Zenger resümiert: »Die Verschmelzung von Religion und Ethik ist das Proprium des Mosaischen Monotheismus, das seine bleibende religionsgeschichtliche und theologische Relevanz ausmacht […] An *dieser* Vorgabe müssen sich auch die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam messen lassen«[484]. Wenn es nur einen Gott gibt, dann kann sich kein Mensch auf eine göttliche Macht berufen, die ihm das Recht zur Missachtung der Lebensrech-

---

479 Der Einsatz Gottes für Recht und Gerechtigkeit ist ein zentraler positiver Aspekt der monotheistischen Religionen; vgl. Assmann (2003) 75f; Angenendt (2007) 93.

480 Vgl. Mi 4,2b-3a; vgl. Ps 85,9–14; Ps 72; Jes 11,1–10; vgl. Lohfink (2004) 75f.

481 Vgl. Nah 1,2–8; Jes 45,5–8; vgl. Baumann (2006) 155f; Dietrich/Link (2004) 167.

482 Vgl. Witte (2014) 108.

483 Vgl. die Dekalogpräambel: Ex 20,2 // Dtn 5,6, in der Gott seine Einzigkeit mit der Befreiung aus Unterdrückung begründt; vgl. Striet (2005) 136.152; vgl. Zenger (2006) 55f; ders. (2003a) 219.

484 Zenger (2005) 73. Allerdings zeigt die Geschichte, dass die Religionen mit dieser Einsicht bis heute Probleme haben; vgl. ebd. 57.

SBB 79 / p. 371 / 4.1.2021

te Schwächerer geben könnte. Wenn es keine Hierarchie der Götter gibt, kann damit kein Herrschaftsanspruch unter Menschen religiös motiviert und legitimiert werden. Die Aussage der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die sich zum ersten Mal in der monotheistisch geprägten Priesterschrift findet, begründet vielmehr die gleiche unhintergehbare Würde aller Menschen und erfordert somit eine entsprechende Ethik und Politik, die prinzipiell Blutvergießen und Gewalt gegen andere Menschen ausschließt[485]. Da der reflektierte Monotheismus prinzipiell den Aspekt der Freiheit impliziert, erfordert der universale Wahrheitsanspruch des biblischen Ein-Gott-Glaubens gerade nicht Zwang und Gewalt, sondern die freie Zustimmung und schließt somit faktische Gewalttätigkeit im Namen der Religion aus[486].

5.5.5 Fazit: Gewaltüberwindung als eine Leitlinie des Alten Testaments

Aufgrund der Gewaltbestimmtheit der erfahrenen Wirklichkeit kommt in den atl Texten Gewalt immer wieder zur Sprache; Krieg und Gewalt werden in geschichtlicher Zeit nicht grundsätzlich in Frage gestellt und JHWH repräsentiert dabei das Gewaltpotential, das zur Niederwerfung der Feinde erforderlich ist. Gott wird aber nicht nur kriegerischer Erfolg zugeschrieben, sondern auch die Kompetenz, zwischenmenschliche Kriegsgewalt zu beenden. Vor allem in der nachexilischen Zeit entstehen neben gewaltdominierten Texten auch Friedensutopien, die hinterfragen, ob das Ziel einer gesicherten Existenz Israels wirklich auf dem Weg der Gewalt zu erreichen ist[487].

---

485 Vgl. Gen 1,26f; 9,6. Da die Gottebenbildlichkeit universal gilt, schließt sie Gewalt gegen Menschen anderer Religionszugehörigkeit aus. vgl. Witte (2014) 108: »Der Monotheismus erweist sich hier als radikale Kritik an menschlichen Universal- und Herrschaftsansprüchen, aber auch an von Menschen ausgeübter Gewalt«; vgl. Angenendt (2007) 110f.114; Dietrich (1994) 24f.

486 Zenger (2005, 69) verweist auf die Selbstvorstellung Gottes in der Präambel des Dekalogs, da JHWH hier seine göttliche Einzigartigkeit nicht als Antithese zur Vielzahl anderer Götter definiere, sondern mit der Antithese von Freiheit und Sklaverei begründe; vgl. ders. (2006) 41.

487 In der Spätzeit gibt es neben stark gewalthaltigen Texte, z. B. Chronik- und Makkabäerbücher und Gewalt im eschatologischen Kontext (z. B. Jes 24–27; 33, Sach

SBB 79 / p. 372 / 4.1.2021

Bedeutsam ist, dass sich bereits in den Exodus- und Landnahmetexten selbst als Korrektiv zur gewaltbestimmten Rede von Gott Textpassagen finden, die die Gewaltaspekte korrigieren. So wird die kriegerische Eroberung des Landes mit der von Gott angeordneten oder bewirkten Vernichtung der Völker durch gegenläufige Passagen aus der exilisch-nachexilischen Zeit unterlaufen. Auch im kanonischen Kontext finden sich mehrere Texte, die dem gewaltbestimmten Vorgehen ein gewaltfreies entgegensetzen. Im Verlauf der Entwicklung der atl Schriften finden sich vor allem bei den Propheten zunehmend Texte, die die Vision eines universalen Friedens und eines Endes aller Gewalt entwickeln. Diese stellen ein militärisches Denken, das in Kategorien von Waffen und Rüstung denkt, radikal in Frage und setzen ihm die Hoffnung auf Gott, der die Waffen vernichtet und den Kriegen ein Ende setzt, entgegen. Da diese Friedensutopien sich deutlich vom Denken der Umwelt abheben und nicht daraus ableitbar sind, liegt auf ihnen ein besonderes Gewicht; sie sind daher als Gegentexte zu den Gewalttexten der Bibel zu berücksichtigen[488].

Die Kampfesmotivik spielt zwar noch in der monotheistisch geprägten redaktionellen Fortschreibung der Texte in der nachexilischen Zeit eine große Rolle; sie wird jedoch nun weitgehend auf Gottes urzeitliches bzw. eschatologisches Handeln bezogen und kann daher nicht als Legitimation politischen Handelns dienen. Eine mythologisch-religiöse Überhöhung von Gewalt wird bereits in den Spätschriften des AT kritisch gesehen[489].

Die aus unserer Sicht irritierende Beobachtung, dass die Bilder von Gott als Gewalttäter im AT an den Stellen, an denen sie später korrigiert werden, kaum explizit dementiert oder negiert werden, entspricht dem atl Umgehen mit den vorfindlichen Texten, das an der Bewahrung älterer Textstufen interessiert ist und den Wahrheiten der Vergangenheit neue Gedanken und Erkenntnisse an die Seite stellt. Daher findet sich auch zur

9–14; Dan 2–7) auch Utopien universaler Gewaltüberwindung; vgl. Zenger (2006) 41; Dietrich (2006) 298.

488 Vgl z. B. Jes 2,2–5 / Mi 4,1–5; Ps 46,10; vgl. Michel (2014) 44f; Dietrich/Link (2004) 211.

489 Vgl. den kosmischen Sieg Gottes über die Chaosmächte, der auch zu einem Modell endzeitlichen Geschehens wurde; vgl. Otto (2006a) 259.266.

SBB 79 / p. 373 / 4.1.2021

Frage von Gewalt und Gewaltvermeidung keine einheitliche Position, sondern ein Diskurs verschiedener divergierender Positionen, so dass keine Aussage verabsolutiert werden darf[490].

Entscheidend ist, dass sich in den monotheistisch geprägten nachexilischen Texten eine sukzessive Zunahme von Gewaltkritik und Gewaltüberwindung beobachten lässt. Hier zeigt sich eine universalistische und gewaltkritische Gottesvorstellung, die als innerbiblischer »Schlüssel« und als kritisches Korrektiv für die Auslegung der atl Gewalttexte dienen kann. Bereits innerhalb des AT selbst findet sich so ein Prozess der Überwindung der Gewalt, so dass die Pole Gewalt und Gewaltlosigkeit nicht einlinig dem Alten und Neuen Testament zuzuordnen sind. Dies führt vor Augen: »Das alttestamentliche Israel resignierte nicht vor der Allgegenwart der Gewalt und versank nicht in ihrem zuweilen übermächtigen Sog. Inmitten aller Gewalterfahrungen suchte es seinen Gott wahrzunehmen und an seiner Seite Auswege aus der Gewalt zu finden«[491]. Die gewaltkritischen Texte und die universal ausgerichteten Friedensutopien haben zugleich politische Implikationen, da sie aufzeigen, dass Frieden und Gerechtigkeit eng miteinander verbunden sind. Ihre visionäre Kraft kann Orientierung und Ansporn sein, sich für Gewaltüberwindung und die Durchsetzung der Menschenrechte einzusetzen und auch über Religionsgrenzen hinweg miteinander in Dialog zu treten[492].

5.6 Resümee

5.6.1 Ambivalenz der Gottesvorstellung

Da im Prozess der Entstehung des AT verschiedene Texte aus unterschiedlichen historischen Entstehungskontexten zusammengearbeitet wurden und deren *relecture* im Kontext aktueller Erfahrungen stattfand, wobei Gottesvorstellungen der einzelnen Epochen und Gruppierungen zusammengeflossen sind, finden sich hier verschiedene kontextuell bedingte Gotteskonzepte, die häufig in Spannung zueinander stehen. Im

490 Vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 24.
491 Dietrich (2004) 266; vgl. Michel (2014) 45; Fuchs (2011) 135.
492 Vgl. Bultmann (2004) 174.178; Fuchs (2011) 136.

SBB 79 / p. 374 / 4.1.2021

Zug der Entstehung des Monotheismus übertrugen die Verfasser der atl Schriften verschiedene Theologumena der umliegenden Religionen auf JHWH, um in das Bild des einen Gottes die große Vielfalt menschlichen Erlebens und Nachdenkens einzubringen. Daher findet sich im AT »ein Geflecht von Sinnzusammenhängen, das die *Einheit des Redens von Gott* in der *Vielfalt seiner Bezeugungen* zur Geltung bringt und diese Vielfalt zugleich bewahrt«[493]. In allem zeigt sich die Offenheit der Bibel, auch Erfahrungen und Aussagen, die den gewohnten Rahmen sprengen, Raum zu geben[494].

Von der Gewalt Gottes wird häufig metaphorisch im Kontext von Rettungserfahrungen gesprochen, besonders beim Ursprungsmythos Israels. Das bewusste Voranstellen des Heilshandeln Gottes im atl Kanon illustriert die Grundbotschaft von einem Gott des Lebens und der solidarischen Gerechtigkeit, in die die atl Gewaltexte einzuordnen sind[495]. Gewalt von Seiten Gottes wird also nicht pauschal negativ, sondern situativ beurteilt: Je stärker sich die Betenden anderen Gewaltmächten ausgesetzt sehen, desto weniger Kritik wird an den göttlichen Gewaltbildern geübt[496]. Im AT findet sich ein komplexes Nebeneinander von Gewaltausübung und Gewaltbegrenzung und -überwindung. Neben Passagen, die Gewalt, Krieg und die Vernichtung der Feinde nennen, finden sich solche, die Frieden verheißen und soziales Verhalten gegen Feinde fordern; diese sind als inneralttestamentliche Gewaltkritik ernst zu nehmen[497].

Das Ringen um ein angemessenes Gottesbild wird bereits in den atl Texten selbst verankert, da sich hier ein Diskurs divergierender und z. T. ambivalenter Gottesvorstellungen findet, die sich gegenseitig relativieren

493 Janowski (2014) 28. Dietrich (1994, 23f) spricht von einem »synkretistischen Monotheismus« mit vielen Erscheinungsformen und Wesensmerkmalen Gottes; vgl. Gerstenberger (2001) 217–221; Baumann (2006) 24

494 Die verschiedenen Gottesbilder sind nicht miteinander zu harmonisieren. Dies entspricht dem Sinn des Bilderverbots: Ex 20,4; vgl. Dietrich (1994) 30; Childs (1996) 18; Schmidt (2003) 21.

495 Vgl. Ex 14; 15; vgl. Jes 42,13; vgl. Schnocks (2014) 24; Janowski (2014) 340–342; Zenger (2005) 373; Dietrich/Mayordomo (2009) 211; ders./Link (2004) 149f.

496 Vgl. Baumann (2006) 156.

497 Vgl. das Gebot der Nächstenliebe: Lev 19,18; Ex 23,4–5; vgl. Ex 22,21f; Dtn 15,1–11; vgl. Bernhardt (2014) 28–30; Dietrich (2004) 264–267; ders./Mayordomo (2005) 227–237.

SBB 79 / p. 375 / 4.1.2021

und korrigieren. Die kanonische Lektüre der atl Texte zeigt einen differenzierten und kritischen Umgang mit dem Aspekt des Gewalthandelns Gottes. So lässt sich die literarische Technik erkennen, Texte, die von göttlicher Gewalt handeln, durch das Einfügung weiterer Textpassagen in ein gewaltkritisches bzw. die Gewalt überwindendes Licht zu stellen, sodass Gottesbilder der Gewalt durch gegenläufige Bilder ausbalanciert werden, manchmal in unmittelbarer Nachbarschaft, und so eine literarische Eingrenzung erfahren. Insgesamt ist häufiger von Gottes »Barmherzigkeit« als von seiner »Rache« die Rede[498]. Anstatt die divergierenden atl Gottesvorstellungen gegeneinander abzuwiegen, um am Ende zu einem einheitlichen und harmonischen Gottesbild zu kommen, ist es geboten, die größeren literarischen Zusammenhänge sowie die häufig komplexe Entstehungsgeschichte der Texte zu berücksichtigen, gerade im Hinblick auf Korrekturen göttlicher Gewaltbilder[499].

Im Laufe der religionsgeschichtlichen Entwicklung zeigt sich im AT eine Tendenz hin zu einer stärkeren Ablehnung von Gewalt, die von Menschen gegen andere ausgeübt wird; dies geht einher mit der Hoffnung auf eine stärker von Gott ausgehende, die Ordnung der Welt garantierende herrschaftliche Gewalt, bei der Heil und Rettung die Zielperspektive sind[500]. Zugleich bezeugen die atl Schriften eine zunehmende Überwindung der Gewaltaspekte im Gottesbild. So wird die Vorstellung vom Kämpfen Gottes für Israel in nachexilischen prophetischen Verheißungen dahingehend korrigiert, dass Gott allen Kriegen ein Ende setzen und universalen Frieden bringen werde[501].

5.6.2 Gewalttexte als literarische Bearbeitung von Gewalterfahrungen

Die Rede vom gewalttätigen Vorgehen Gottes im AT ist eine literarische Verarbeitung der von Gewalterfahrungen geprägten Wirklichkeit, die in

498 »Rache« (נקם) begegnet 15 Mal, »Barmherzigkeit« (חסד) 78 Mal. Dabei handelt es sich um metaphorische Rede; vgl. Janowski (2014) 31.327; Bernhardt (2014) 28; Zenger (2006) 53f.

499 Vgl. Baumann (2006) 24f; Janowski (2014) 341.

500 Vgl. Schmidt (2003) 17.26f; Kegler (2004) 250.

501 Vgl. z. B. Jes 2,1–5; Ps 46,10; vgl. Fuchs (2004) 187–190; Kegler (2004) 250.

SBB 79 / p. 376 / 4.1.2021

einer stärkeren Sensibilität für Gewalt, der Aufdeckung der Gewaltvorgänge und Gewaltstrukturen, gründet und diese mit Gott in Verbindung bringt[502]. Bedeutsam ist, dass sich die atl Texte in der Perspektive der Darstellung grundlegend von den religiös-literarischen Traditionen des Alten Orients unterscheiden, die in der Regel die Sicht der Herrschenden und Mächtigen wiedergeben. Dagegen sind die atl Gewalttexte meist aus einer Position der *erlittenen* Gewalt heraus geschrieben; sie spiegeln nicht die Perspektive der Täter, sondern der Opfer von Gewalt, die ihre Erfahrungen von Unterdrückung und Ohnmacht und ihre Sehnsucht nach einer Kraft, die universale Gerechtigkeit schaffen kann, zum Ausdruck bringen. Die in den Texten aufgegriffene Erfahrung fundamentaler Bedrohung ist vergleichbar der Erfahrung, die Juden im Zeitalter der Kreuzzüge, der Inquisition, in der Shoa und auch nach der Gründung des Staates Israel erlebt haben[503].

In der »Gewaltgeschichte JHWHs« findet sich zugleich eine Geschichte der Gewaltbearbeitung, indem Gott als Anwalt der Opfer begegnet, der Kritik am gewalttätigen Tun der Menschen übt, Solidarität mit den Schwachen fordert und sich für Unterdrückte und Marginalisierte gegen die mächtigen Unterdrücker engagiert, notfalls auch mit Gewalt[504]. Was auf den ersten Blick als Propagierung von Krieg und göttlicher Gewalt erscheint, erweist sich bei näherem Betrachten als fortgesetzte Leidensgeschichte eines ohnmächtigen Volkes und als Bekenntnis zur rettenden Macht JHWHs. Sie bietet eine Möglichkeit, mannigfach erlittene Gewalt auf der Ebene und in der Sprache der Religion zu bearbeiten[505]. In einer Situation der Bedrängnis und Machtlosigkeit werden die mächtigen Gegner dem Gericht Gottes überantwortet.

Die Landnahmetexte sind die literarische Kompensation der Erfahrungen von Landverlust und politischer Ohmacht; sie sind retrospektive

---

502 Da bei uns im Gegenzug eher eine Verdrängung der Gewalt vorherrscht, empfinden wir aufgrund der häufigen Gewaltdarstellung Unbehagen; vgl. Lohfink (2004) 68; Fricke (2005) 513.

503 Vgl. Dietrich/Link (2004) 203; Baudler (1994) 169.175–179; vgl. Fischer (2013) 19

504 Dies illustriert paradigmatisch die Exoduserzählung; vgl. weiter Dtn 15; 25; Spr 19,1.4.7; 21,13; 31,5–9; Ps 9/10; 37; 73; vgl. Gerstenberger (2001) 51.

505 Vgl. Weth (2003) 158f; Baumann (2006) 156f; Bernhardt (2014) 23. Ebach (1980) 42.

SBB 79 / p. 377 / 4.1.2021

narrative Identitätskonstruktionen als Gegenpropaganda zur herrschenden Großmacht, die deren Gewaltmetaphorik aufgreifen und durch die glorifizierende Darstellung der Vergangenheit und durch die Betonung der Macht Gottes, die sich in der Vernichtung der Feinde zeigt, Defizienzerfahrungen in der Gegenwart relativieren wollen[506]. Die Radikalität der geschilderten Kriege ist »narratives Symbol für die Radikalität des Gottvertrauens Israels«[507]. Indem Gott allein das gesamte Geschehen bestimmt, legitimieren die Texte keineswegs politische Gewalt um menschlicher Vorteile willen mit Gott als »Deckmantel«. Vielmehr impliziert das Gewalthandeln Gottes gerade den Verzicht auf eigene Gewaltausübung[508].

Die atl Texte zeigen eine hohe Differenziertheit im Umgang mit dem Gewaltbegriff und auch in der Thematisierung des Verhältnisses von Religion und Gewalt, was zur Vorsicht vor einlinigen Verhältnisbestimmungen mahnt[509]. Zu Gott gehört die Ausübung von Gewalt gegen die Feinde des erwählten Volkes und gegen die Feinde des sozialen Rechts im Innern; zugleich begrenzt die göttliche Gewalt aber ungehinderte menschliche Gewalt – auch solche, die im Namen Gottes verübt wird. Die Texte, die ein gewalttätiges Handeln Gottes schildern, sind somit differenziert und ambivalent zu beurteilen. Wichtig ist die Unterscheidung zwischen ihrer problematischen Wirkungsgeschichte und ihrer ursprünglichen Intention, Vertrauen in JHWH als Retter Israels grundzulegen.

5.6.3 Bedeutung der Rezeption der atl Gewalttexte

Aufgrund der verhängnisvollen Wirkungsgeschichte der biblischen Gewalttexte zeigt sich in unserer Gesellschaft eine kritische bis ablehnende Haltung diesen gegenüber und der Versuch, sie zu verdrängen oder zu verharmlosen[510]. Gerade aufgrund ihrer theologischen Problematik er-

506 Vgl. Bernhardt (2014) 22; Bieberstein/Bieberstein (2006) 21f; Baumann (2006) 98.

507 Lohfink (1997) 10; s. o. Kap. 5.4.2.

508 Vgl. Ebach (1980) 29.

509 Vgl. Kegler (2004) 250.

510 Die atl Gewalttexte finden weder in den kirchlichen Lesungen noch in den Bildungsplänen Beachtung; s. o. Kap. 2.1.2.

SBB 79 / p. 378 / 4.1.2021

fordern sie aber eine eingehendere Auseinandersetzung, da literarische Texte sich auf die Lebenswirklichkeit der Menschen auswirken; auch fiktionale Gewaltdarstellung kann zur Nachahmung von Gewalt anstacheln, zumal wenn eine göttliche Aufforderung dazu ergeht[511]. Da Textinterpretationen immer in einem bestimmten kulturellen Kontext stattfinden, spielen bei der Rezeption Machtfragen und jeweils herrschende Interessen eine entscheidende Rolle. Daher besteht immer die Gefahr, dass mit Hilfe von Bibeltexten ein gewaltsames Vorgehen gegen andere Menschen motiviert oder legitimiert wird. Die Gewalttexte der Bibel sind so eine Anfrage an die Rezipient*innen, wie sie diese lesen[512].

Ein fatales Missverständnis wäre es, die atl Texte, die von religiös motivierter kriegerischer Gewalt handeln, im Sinne einer »Nachahmungshermeneutik« als Handlungsaufforderung zu lesen. Die kriegerischen Landnahmetexte, die Gott als Verursacher von Gewalt darstellen, imdem sie die Gewaltpropaganda der neuassyrischen Kriegsideologie aufgreifen, reden ausdrücklich von einer Zeit, die schon für die damaligen Adressaten weit zurücklag. Daher dürfen sie keinesfalls unkritisch typologisch herangezogen werden, um kriegerische Gewalt religiös zu legitimieren, wie dies in ihrer Wirkungsgeschichte mehrfach der Fall war. Vielmehr müssen sie kritisch und differenziert rezipiert und ausgelegt werden, um sie in ihrer Geltung einzuschränken[513]. Die Vielfalt der Auslegungsmodelle der atl Gewalttexte im Verlauf ihrer Auslegungsgeschichte zeigt ihre theologische Brisanz. Angesichts der Pluralität der Texte mit ihren unterschiedlichen und ambivalenten Gottesvorstellungen ist es wichtig, mit verschiedenen Hermeneutiken an sie heranzugehen; unverzichtbar sind dabei die historische und religionsgeschichtliche sowie die literarische Kontextualisierung und die Rückbindung der Auslegung an den Text[514].

---

511 So z. B. in Dtn 7,1–2; 20,10–18; vgl. Michel (2014) 38; Schmitz (2008) 57.

512 Die Pluralität der biblischen Texte ermöglicht Freiheit der Rezeption. Zudem ist der jeweilige gesellschaftliche Kontext zu beachten; vgl. Baumann (2004) 90; Schnocks (2014) 6.

513 Es kann nicht um das »Ausagieren der Schrift« als Drehbuch« gehen; vgl. Schnocks (2014) 120; ebd. 5.110; Fuchs (2004) 173; s. o. Kap. 4.2.

514 Modelle sind z. B. Trennung zwischen dem Gott des AT und des NT; allegorische Auslegung; historische Kontextualisierung; literarische Analyse; Entwicklung der Gottesrede; Bezug auf die Mitte der Bibel; psychologische Erklärung. Meist

Die theologische Deutung der atl Gewalttexte hängt immer auch von dem Verständnis dessen ab, was als Gewalt gedeutet und als Fall legitimer Gewaltanwendung angesehen wird. So macht es einen entscheidenden Unterschied, ob sich Ohnmächtige einen gewaltigen Gott wünschen, der ihnen gewaltsam Gerechtigkeit verschafft und ob Gewalt zum Schutz bzw. zur Rettung schwacher und ohnmächtiger Menschen angewendet wird oder ob die Mächtigen mit den biblischen Texten ihre Gewaltausübung zum Zweck der eigenen Machtbehauptung legitimieren[515]. Eine große Rolle spielt daher der Rezeptionskontext als Bezugsrahmen der Auslegenden. Leben die Interpreten in einem kulturellen Kontext, in dem Gewalt als einzig mögliches Mittel der Befreiung erfahren wurde, wie z. B. in Südafrika oder Lateinamerika, so beurteilen sie biblische Gewalttexte positiver als Interpreten aus mitteleuropäischem Kontext, die von den Gewaltexzessen des 20. Jh.s geprägt sind. Während in Deutschland die Vorstellung eines gewalttätigen Gottes Unbehagen hervorruft, erweist sich aus der Sicht der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung die Gerechtigkeit Gottes gerade darin, dass er Partei für die Unterdrückten ergreift und, wenn die Unterdrückung anders nicht beendet werden kann, auch Gewalt und Vernichtung als Mittel einsetzt, um die Ohnmächtigen zu retten[516]. Die Frage der Legitimierung der Gewalt ist jedoch oft nicht eindeutig zu lösen. So werden einige atl Texte von den real Mächtigen zur Legitimation von Unterdrückung und Gewalt herangezogen, wogegen die Unterdrückten die gleichen Texte entgegengesetzt auslegen. Dies erfordert die Bereitschaft zum Diskurs und zur Korrektur gewalthaltiger Rezeptionen durch die differierenden Auslegungen anderer Gruppen[517].

Notwendig ist eine differenzierte Betrachtung des Entstehungskontextes und der spezifischen literarischen Profile und Aussageabsichten der atl Gewalttexte, die gerade nicht in der Darstellung und Legitimie-

finden sich Vermischungen der Modelle; vgl. Noort (1998) 15–24; Ballhorn (2011) 328–330; Fuchs (2004) 186; s. o. Kap. 5.2.5.

515 Vgl. Baumann (2004) 90; Schnocks (2014) 6.

516 Vgl. Fricke (2005) 514; vgl. ders. (1997) 223–233; Bernhardt (2014) 28; s. o. Kap. 5.2.4.

517 Vgl. z. B. die divergierende Auslegung der Landnahmetexte durch palästinensische Christen und jüdische Siedler; vgl. Bechmann (2003) 61; s. o. Kap. 5.2.4.

rung von Gewalt bestehen[518]. Vielmehr lässt sich die Darstellung des Gewalthandelns Gottes auch als eine grundsätzliche Infragestellung jeder menschlichen Möglichkeit von Gerechtigkeit und Freiheit lesen. Durch die Überantwortung der Gewalt an Gott, was auch in den sog. »Rachepsalmen« geschieht, kann die Spirale der Gewalt durchbrochen werden. Diese Deutung wird durch die Wirkungsgeschichte im Neuen Testament bekräftigt, da Paulus mit Berufung auf die Aussage »Mein ist die Rache und die Vergeltung« die Christen in Rom zum Gewaltverzicht auffordert[519].

Die atl Gewalttexte sind nicht dahingehend als religiöse Offenbarungstexte zu verstehen, dass sie fundamentalistisch zur Legitimation eigener Interessen ausgelegt werden, wie es in ihrer Wirkungsgeschichte immer wieder der Fall war[520]. Sie sind vielmehr im Gesamt der atl Schriften wahrzunehmen, deren Fokus auf der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes liegt. Von dem ermittelten »Proprium« aus können dann Zuordnungen und Abgrenzungen vorgenommen werden, wobei die Auslegung immer durch die Perspektive der jeweiligen Rezipient*innen geprägt ist[521]. Der Offenbarungscharakter der biblischen Zeugnisse hat sich am Kriterium der Menschlichkeit zu bewähren; die Leitlinie, von der her die Texte ihre Autorität gewinnen oder verlieren, sollte die an gegenwärtigen Humanitätsstandards orientierte Prämisse sein, dass religiöse Texte keine menschliche Gewalt motivieren, legitimieren und verschärfen dürfen[522]. Damit Deutungen, die Gewalt und Unterdrückung von Menschen fördern, nicht mehr wirksam werden können, sind das Engagement und

518 Vgl. Baumann (2006) 80.99; Dietrich/Link (2004) 83; Nielsen (2013) 212.

519 Vgl. Röm 12,19. Paulus greift hier Dtn 32,25 auf und leitet daraus die Verpflichtung ab, das Böse durch das Gute zu besiegen; vgl. Röm 12,21; vgl. Bernhard (2014) 24f; Dietrich/Link (2004) 216.

520 Vgl. Michel (2003) 352; Fuchs (2011) 131.

521 Der »Selektions-, Synthetisierungs-, Zuordnungs- und Abgrenzungsprozess« vollzieht sich immer innerhalb verschiedener hermeneutischer Zirkel, die in Spannung zueinander stehen können; vgl. Bernhardt (2014) 29.

522 Wenn Offenbarungstexte ausgrenzende und vernichtende Gewalt begründen, handelt es sich um »gewalttätigen Fundamentalismus«: Fuchs (2004) 176; vgl. ders. (2011) 130f; Michel (2003) 352.

SBB 79 / p. 381 / 4.1.2021

die soziale Verantwortung von Gläubigen in der jeweiligen Gegenwart im Sinne der Befreiungshandelns Gottes gefordert[523].

5.6.4 Theologische Relevanz der Gewalttexte

Die Gewaltbilder von Gott bleiben theologische Anfragen. Für den heutigen Umgang damit ist entscheidend, dass die biblischen Gottesaussagen keine Aussagen über Gott an sich sind, sondern dass sich in ihnen die ganze Spannung und Komplexität der menschlichen Lebenswirklichkeit widerspiegelt. Die atl Erzählungen beschreiben Erfahrungen von Menschen mit Gott angesichts einer gewaltvollen Gegenwart, die das Leben der Menschen damals bestimmte und noch heute das Leben vieler Menschen bestimmt. Daher finden sich hier auch so vielfältige und ambivalente Gottesbilder wie das Leben selbst, darunter auch solche mit starken Gewaltkonnotationen[524].

Im AT ist zwar sehr viel von Gewalt, auch vom Gewalthandeln Gottes, die Rede. Die Gewalt wird aber nicht verherrlicht und gerechtfertigt. Die atl Texte führen vor Augen, dass Gott seine Gewalt zugunsten der Opfer menschlicher Gewalt einsetzt. Es handelt sich um eine befreiende Gewalt, die sich gegen die unterdrückende Gewalt der Machthaber richtet, um soziale Gerechtigkeit für die Menschen, denen Lebensmöglichkeiten vorenthalten werden, herzustellen, wie paradigmatisch die Exoduserzählung illustriert[525]. Dies ist ein zentrales Kriterium zur Beurteilung des Einsatzes von Gewalt. Im zeitgeschichtlichen Kontext war die Befreiung der Unterdrückten nur durch die Vernichtung der Unterdrücker vorstellbar.

Die meisten atl Texte, die von göttlicher Gewalt reden, beschreiben Grenzerfahrungen, die Israel im Lauf seiner Geschichte immer wieder erlebt hat und die es in den Erzählungen zur Sprache und in Beziehung zu Gott bringt. Die Geschichtsschreibung Israels ist ein Bekenntnis zu

---

523 Vgl. Bechmann (2003) 61; Fuchs (2004) 184.

524 Vgl. Dietrich/Link (2004) 12.16; Zenger (1994b) 694; Fricke (2005) 276.

525 Vgl. Ex 14; 15,1.21. Diese Grundüberzeugung des AT wird im NT im Magnificat weitergeführt: Lk 1,52; vgl. Dietrich/Link (2004) 83f; Kegler (2004) 250; Weth (2003) 158.

SBB 79 / p. 382 / 4.1.2021

Gott als Herrn der Geschichte. Die Gewalttexte erzählen aus einer Situation der Unterdrückung oder Bedrohung heraus im Rückblick davon, dass Gott sich radikal für sein Volk eingesetzt hat, oder aber sie kündigen in Gewaltbildern göttliches Strafhandeln gegen das eigene Volk an, um dessen religiöse und nationale Identität zu sichern. Es geht weder darum, das Wesen und Handeln Gottes zu beschreiben, noch um eine Aufforderung zur Nachahmung der Gewalttat, sondern darum, Menschen in Situationen der Machtlosigkeit und Verzweiflung zu ermutigen[526]. Der Fokus der kriegerischen Landnahmetexte liegt nicht auf der Vernichtung der einheimischen Völker, sondern auf der Bewahrung Israels als Gottesvolk in Zeiten massiver Identitätsbedrohung durch die mächtigen Hegemonialmächte. Ziel der Geschichte Israels ist aus Sicht der Verfasser der Entwurf einer sozialen und politischen Freiheit, der in der Welt realer Machtkämpfe etwas Utopisches hat[527].

Indem die Exoduserzählung JHWH als einen Gott vor Augen stellt, von dem zugleich Gefährdung und Rettung ausgehen, illustriert sie die Erfahrung, dass Gotteserfahrungen immer ambivalent sind[528]. Die Rede von Gott als Urheber von Gewalt spiegelt die Erfahrung der Größe Gottes und das Erschrecken vor seiner Mächtigkeit; sie bringt zum Ausdruck, dass Gott nicht nur die »schönen« Seiten der Wirklichkeit vorbehalten sind, sondern auch ihre Schattenseiten von Gott her gedeutet werden. Aus christlicher Perspektive ist ernst zu nehmen, dass die atl Gewalttexte integrale Bestandteile des biblischen Kanons sind, der auch die »dunklen Seiten« Gottes nicht ausblendet und damit Zeugnis von der Unbegreiflichkeit Gottes gibt. Hier begegnet ein Gott, der die Menschen durch alle Tiefen ihrer Geschichte begleitet, dabei immer neu erfahren wird und sich nach Überzeugung der biblischen Verfasser auch zu Zorn und Gewalt gegen Menschen, die sich wie Gott aufspielen, hinreißen lässt[529]. Da die Gewaltaspekte Gottes bewusst der Nachwelt überliefert werden, ohne ihre Provokation zu mildern, sind sie als Zeugnisse von

526 Vgl. Schmitz (2008) 57; Baumann (2006) 86f.157; Fischer (2013) 22.

527 Vgl. Ex 20,2 // Dtn 5,6; Dtn 4,7f; vgl. Dietrich/Link (2004) 216.

528 Vgl. Dohmen (2005) 105.

529 Vgl. Jes 45,8; Ps 104,29f; vgl. Am 5,17; Hos 5,14; Jes 8,14; 28,20f; 29,14; vgl. Herrmann (2008) 7.14; Michel (2003) 344–350; Weth (2003) 164f; Dietrich/Link (2004) 16.86.

Gotteserfahrungen ernst zu nehmen, die dazu ermutigen, auch dunkle Widerfahrnisse in Beziehung zu Gott zu bringen[530]. Wer sich auf diesen Gott einlässt, wird auch mit »dunklen« und unverständlichen Seiten konfrontiert, er macht scheinbar widersprüchliche Gotteserfahrungen, die dennoch zusammen gehören.

Aufgrund der engen Beziehung Gottes zur Welt impliziert die Gewaltbestimmtheit der menschlichen Wirklichkeit auch die Verwicklung Gottes in die Gewalt[531]. Die atl Schriften reflektieren theologisch individuelle, kollektive und strukturelle Formen der Gewalt; sie sprechen auf verschiedenen Ebenen vom Gewalthandeln Gottes, auf der kosmisch-globalen Ebene bei Schöpfung und Sintflut, auf der Ebene der Völker in der Rede von Gott als Krieger und im individuellen Bereich in den Klagepsalmen. Da die Gottesbilder der Gewalt zum großen Teil aus einer Epoche stammen, in der die Macht von Gottheiten vor allem als kriegerische und siegreiche Macht dargestellt wurde, dürfen wir heute diese Bilder nicht unkritisch aufgreifen. Wichtig ist, sich die Einbettung der atl Kriegstexte in die Kriegsideologie des Alten Orients bewust zu machen, nach der es im Kampf gegen die Feinde um die Bekämpfung der Chaosmächte zum Schutz der Schöpfungsordnung und zur Durchsetzung von Gerechtigkeit geht, und die Darstellung der Gewalt Gottes aus diesem Kontext heraus zu verstehen. Während kriegerische Gewalt im Alten Orient nicht hinterfragt wurde, ist aus heutigem Wirklichkeitsverständnis heraus nach gewaltfreien Maßnahmen zur Bewahrung der eigenen Lebensgrundlage zu fragen.

Die Vielschichtigkeit der atl Gottesrede, insbesondere die Spannung zwischen den Bildern vom kämpfenden Gott und von Gott als Vernichter der Waffen zeigt, dass Gott nicht mit menschlichen Maßstäben gemessen und beurteilt werden kann; alle Bilder von Gott sind problematisch und bedürfen immer wieder der Korrektur. Gott ist immer nur in Bezug auf konkrete Menschen in kontingenten Situationen zu beschreiben, die ihn je anders erfahren. »Gott an sich« ist menschlicher Wahrnehmung un-

---

530 Es geht darum, selbst in der Angefochtenheit nach Gott zu fragen; vgl. Weth (2003) 160.

531 Zugleich zeigen die biblischen Schöpfungstexte, dass Gott den Menschen Verantwortung gibt und damit die Möglichkeit, Gewalt auszuüben; vgl. Gen 1,27f; vgl. Fretheim (2013) 110–114.

SBB 79 / p. 384 / 4.1.2021

zugänglich, er bleibt im Tiefsten ein Geheimnis[532]. Indem die Bibel unsere Erwartungen mit irritirenden Gottesbildern konfrontiert, die im Widerspruch zu gängigen christlichen Vorstellungen vom liebenden und barmherzigen Gott stehen und die traditionelle dogmatische Gottesrede in Frage stellen, regt sie dazu an, sich bewusst zu machen, dass unsere Gottesvorstellung immer durch Projektionen geprägt ist[533]. Wichtig ist, dass die atl Gewalttexte nicht vorschnell verdrängt oder relativiert werden, sondern ihre Anstößigkeit ausgehalten wird, denn viele Texte bleiben trotz aller literarischen, historischen und theologischen Kontextualisierungsmöglichkeiten sperrig. Sie fordern dazu heraus, von vertrauten Gottesbildern Abschied zu nehmen und bereit zu sein, Gott von einer neuen Seite kennenzulernen. Es geht darum, im Gespräch mit den biblischen Texten die eigenen Gottesbilder immer wieder neu kritisch zu hinterfragen und sich dabei der Grenzen unserer Aussagefähigkeit bewusst zu werden und ihnen Rechnung zu tragen[534].

Die Voraussetzung für das Verständnis der biblischen Gewalttexte ist nach Janowski »das Axiom der Weltzugewandtheit Gottes«[535], der sich an die ambivalente Geschichte der Menschen bindet. Alle Versuche, die Gewalttexte zu entschärfen, sind nach Fuchs »eine Geringschätzung der tiefen Ambivalenz Gottes und des Menschen selbst«[536]. Wenn man sich dem Anspruch der »dunklen Seiten« des AT stellt, ist es möglich, dadurch einen neuen Zugang zu diesem und seiner Botschaft zu finden[537]. Wichtig ist, die atl Gewalttexte als Dokumente des Nachdenkens über Gewalt zu lesen. Damit fordern sie die Lesenden dazu heraus, sie verantwortungsvoll auszulegen und Stellung zu beziehen, was manchmal auch bedeutet, sie zu kritisieren. So zeigt schon der Überlieferungsprozess des AT, dass die reale Geschichte von Gewaltverhältnissen und die Geschichte des Nachdenkens über Gewalt nicht identisch sind. Indem die atl

532 Vgl. Fuchs (2004) 177f; Dohmen (2005) 105; Baumann (2006) 156.

533 Die Zuschreibung von Gewalt an Gott stellt die in der klassischen Dogmatik Gott zugeschriebenen Eigenschaften wie Allgegenwart, Allwissenheit und Allmacht in Frage; vgl. Dietrich/Link (2004) 12; ebd. 239; Fricke (2005) 275f.

534 Vgl. Dietrich/Link (2004) 16; Fricke (2007) 46.49; ders. (2005) 545.

535 Janowski (2014) 113; er spricht von der »geschichtlichen Selbstinvolvierung« Gottes: ebd.

536 Fuchs (2004) 175.

537 Vgl. Weth (2003) 155f; Fricke (2005) 276f.

SBB 79 / p. 385 / 4.1.2021

Schriften schonungslos von Gewalt sprechen, stellen sie einer allzu naiven Sicht der Wirklichkeit ein realistisches Bild gegenüber. Hier werden die vielfachen Gewalterfahrungen und -strukturen in der Lebenswelt der Menschen nicht verdrängt oder beschönigt, sondern offengelegt und zur Sprache gebracht, was eine Voraussetzung für ihre Überwindung darstellt. Zugleich beschreiben die Texte Ansätze, Gewalt zurückzudrängen und einzudämmen. Hier findet sich eine ausgiebige, facettenreiche Diskussion zur Frage von Gewalt und Gewaltvermeidung zwischen den biblischen Verfassern, die zu eigenem Weiterdenken und Positionbeziehen anregt. Die atl Offenbarung lässt sich so als »Prozess der Spiegelung, der Entlarvung und der erst allmählichen Überwindung der Strukturen menschlicher Gewalt« erkennen[538]. Dies bildet eine Gegenposition zu den gängigen Strategien, die Gewalt zu verdrängen oder aber die Drohung mit Gewalt als politisches Mittel einzusetzen.

Ebach begründet die Gewalttexte der Bibel anthropologisch damit, »weil die Welt nicht gewaltlos ist, weil der Mensch die Möglichkeit zu Güte und Vernichtung, zu Liebe und Mord, zu Befreiung und Unterdrückung in sich trägt!« Es ist daher als Bereicherung zu sehen, dass die Bibel »kein abstraktes Bild vom Menschen entwirft, wie er sein sollte, sondern vom tatsächlichen Menschen und seinen tatsächlichen Lebensbedingungen ausgeht«[539]. Die »dunklen Seiten« Gottes spiegeln die dunklen Seiten der von Gewalt und Kriegen geprägten Welt. Das biblische Zeugnis vom dunklen, schwer begreifbaren Gott hat nach Dietrich/Link den theologischen Sinn, angesichts des Gewaltpotentials unserer Gesellschaft eine Hoffnungsperspektive grundzulegen, da dieser Gott sich mit aller Leidenschaft für die Menschen einsetzt und sich dabei selbst die dunklen Seiten der Wirklichkeit zumutet[540].

Die Rede vom Gewalteinsatz Gottes reflektiert die Erfahrung, dass manchmal Gewalt notwendig ist, um Gewalttätern Einhalt zu gebieten und dass Gott von ihnen für ihre Taten Rechenschaft fordern muss, wenn er die Leiden der Opfer nicht unbeteiligt in Kauf nehmen will. Dies impliziert nach Janowski, »dass die atl Aussagen über Zorn und Gewalt

538 Dietrich/Mayordomo (2005) 24; vgl. Lohfink (2004) 68; ders. (1989) 238; Janowski (2014) 115.

539 Ebach (1980) 12; vgl. Dietrich/Link (2004) 16.

540 Vgl. Dietrich/Link (2004) 16.

SBB 79 / p. 386 / 4.1.2021

Gottes ›nur um den Preis der Halbierung der Gottesrede‹ verschwiegen, entschärft oder abqualifiziert werden und dass sie nur zusammen mit der Gerechtigkeit und Liebe Gottes oder genauer: als Modus seiner Gerechtigkeit und Liebe zu verstehen sind«[541]. »Weil es um die spannungsvolle Einheit des biblischen Gottesbildes geht«, ist »angemessen von dieser ›dunklen Seite‹ Gottes zu reden und damit weder der Banalisierung noch der Dämonisierung des Gottesbilds Vorschub zu leisten«[542]. Um der biblischen Gottesrede, auch der dort bezeugten Kritik und Überwindung menschlicher und göttlicher Gewalt gerecht zu werden, geht es darum, »die spannungsvolle Einheit von Gewalt und Gewaltlosigkeit im biblischen Gottesbild zu wahren«[543].

Indem die atl Gewalttexte mit der vielschichtigen Gewalt als einer anthropologischen, gesellschaftlichen und religiösen Wirklichkeit konfrontieren, wirken sie der Verdrängung bzw. der Banalisierung der alltäglichen Gewalt entgegen[544]. Sie können Impulse geben, Gewalt in der Lebenswelt wahrzunehmen und diese im Licht der Texte zu deuten und zur Sprache zu bringen. In Unterdrückungs- und Ohnmachtssituationen erscheinen die atl Gewalttexte in ihrer tröstenden und hoffnungsgebenden Wirkung notwendig. Die Deutung der Gewalttexte als Ausdruck von Gewaltbearbeitung kann einen Gesprächsraum schaffen zwischen denen, die damals und heute Gewalt erleiden. Zugleich kann die fiktionale Darstellung von Gewalt in atl Texten aus der Option eines gerechten Gottes heraus die Überzeugung grundlegen, dass Gewalt kein gangbarer Weg ist, und so Widerstand gegen den Einsatz von Gewalt und ein Engagement für Frieden und Gerechtigkeit hervorrufen[545].

Bedeutsam ist, dass die Rede von der Gewalt Gottes eine Reaktion auf Gewalterfahrungen ist, bei denen man die eigene Gewalt hintanstellt. Dies bietet die Möglichkeit, mit den Gewalttexten und der Gewaltneigung der Menschen so konstruktiv umzugehen, dass mit Berufung auf die biblischen Zeugnisse gerade auf eigene Gewalt verzichtet und diese an Gott überantwortet wird. Da hierbei aber die Gefahr der Instrumen-

541 Janowski (2014) 173; vgl. ebd. 150; Tück (2008) 387f; s. u. Kap. 6.1.1.
542 Janowski (2014) 173f.
543 Janowski (2014) 116.
544 Vgl. Zenger (2005) 68f; ders. (2006) 41; Miggelbrink (2000) 572.
545 Vgl. Bechmann (2003) 60.

SBB 79 / p. 387 / 4.1.2021

talisierung Gottes gegeben ist, ist hier die Souveränität Gottes zu betonen. Zudem muss die Delegation der Gewalt an Gott in Konfliktsituationen gerade auch dann gelten, wenn die bisher Unterdrückten selbst an die Macht gekommen sind, damit sich nicht nur die Vorzeichen der Herrschaft, sondern auch die Herrschaftsverhältnisse selbst ändern und die aktive Gewalt gebremst wird[546].

Entscheidend ist es, die atl Gewalttexte im Kontext der gesamten Bibel zu sehen und die Komplexität der biblischen Texte wahrzunehmen; denn gerade die Widersprüchlichkeit der Bibel mit ihren unterschiedlichen Theologien kann als eine Kontrollstrategie wirken, um ein einseitiges und vereinnahmendes Lesen zu verhindern[547]. Dabei sind die Ansätze zur Gewaltbearbeitung und -überwindung innerhalb der atl. Schriften in den Blick zu nehmen, die immer wieder Wege zur Begrenzung und Überwindung der Gewalt eröffnen, und diese im Rezeptionsprozess zur Geltung zu bringen. So gibt es zu den atl Gewalttexten innerhalb der Bibel alternative Texte, die diese radikal überbieten, z. B. indem Gott die eigene Gewalt durch sein Mitleid überwindet oder indem er allen Kriegen ein Ende setzt[548]. Diese »Gewaltlosigkeitstexte« sind als inneralttestamentliche Gewaltkritik und Gegentexte zu den Gewalttexten wahrzunehmen, die in deren Licht so problematisiert und relativiert werden, das sie auf keinen Fall zur Legitimation von Gewalt herangezogen werden können. Vielmehr können die prophetischen universalen Friedensutopien die der Kernbotschaft des AT zuzurechnen sind, Impulse zum Gewaltverzicht geben[549].

---

546 Vgl. Fuchs (2004) 183f; ders. (2001) 133.

547 Vgl. Janowski (2014) 115; Miggelbrink (2000) 542.

548 Vgl. Gen 9; Hos 11,7–11; vgl. Jes 2,2–5 // Mi 4,1–5; Ps 46,10. Diese Spannung im Gottesbild ist eine Konsequenz des Monotheismus; vgl. Janowski (2014) 103f.113f; Groß (2011) 294f; s. o.

549 Da die Friedensutopien im Denken des Alten Orients singulär sind, haben sie eine zentrale Bedeutung; vgl. Michel (2014) 44f; Baumann (2004) 90f; Zenger (2005) 68f; Dietrich (2006) 298

6 Religionspädagogische Überlegungen zum Potential der atl Gewalttexte für Schüler*innen

6.1 Relevanz der atl Gewalttexte für Schüler*innen

6.1.1 Die atl Gewalttexte als Hilfe bei der Identitätsentwicklung

Bibeltexte als Hilfe bei der Identitätsentwicklung

Da Identitätsbildung ein komplexer Prozess ist, der reflexiv und diachron verläuft, ist sie mit der Auseinandersetzung mit der geschichtlich-gesellschaftlichen und kulturellen Tradition verbunden; dies erfordert im theologischer Hinsicht auch einen reflektierten Umgang mit biblischen Inhalten und biblischer Sprache[1]. Die Beschäftigung der Schüler*innen mit den biblischen Texten kann daher zur Bildung und Vertiefung ihrer Identität beitragen.

Die Individualisierung und Pluralisierung der Gesellschaft, die den weitgehenden Wegfall allgemein verbindlicher Vorgaben und Handlungsmuster implizieren, und der große Einfluss der Medien, die bedingen, dass die soziale Umwelt immer weniger als strukturiert, überschaubar und damit als verlässlich erfahren wird, erfordern ein hohes Maß an Orientierungsfähigkeit. Kinder und Jugendliche müssen ständig aus verschiedenen Möglichkeiten auswählen und verschiedenen sozialen Erwartungen gerecht werden, was den Aufbau einer stabilen Identität erschwert. Da das Jugendalter entwicklungsbedingt eine besonders intensive Phase der Orientierung bildet, finden sich bei vielen Jugendlichen Erfahrungen großer Unsicherheit[2]. Auch in unserer »postsäkularen« Kul-

[1] Dies ist eine zentrale Aufgabe des Religionsunterrichts. Identität als »Selbst-Entwurf« kann aber von außen nur angeregt, nicht hergestellt werden; vgl. Karle (2006) 119f; Schweitzer (2005) 296.

[2] Kinder und Jugendliche sind bei ihrer Identitätssuche weitgehend auf sich selbst gestellt und finden kaum Orientierung an allgemein gültigen Normen. Dies bedingt die grundlegende Infragestellung des eigenen Selbst; vgl. Gennerich (2013)

SBB 79 / p. 389 / 4.1.2021

tur spielen Sinn- und Lebensfragen für Kinder und Jugendliche eine zentrale Rolle, auf die sie eine tragfähige Antwort suchen. Hier können die biblischen Texte als Gesprächspartner fungieren, da es in ihnen um die existentiellen Fragen der Menschen geht. Sie geben aber keine fertigen Antworten, sondern eröffnen Sinnhorizonte, die je nach ihrer Situation unterschiedlich wahrgenommen werden[3].

Da sich die Identität und Religiosität des Kindes als dynamischer Prozess in der fortlaufenden Auseinandersetzung mit den Erwartungen der sozialen Umwelt bildet, werden Gefühle, Erwartungen und Verhaltensmuster in der kommunikativ-kulturellen Auseinandersetzung, auch mit Bibelworten, entwickelt und geprägt. Als Teil des kulturellen Gedächtnisses vergegenwärtigen die biblischen Erzählungen Sinn und Identitätsmöglichkeiten; sie stiften Sinnzusammenhänge, bewahren Erinnerungen und motivieren zum Handeln[4]. Da wir Menschen unsere Identität und unsere Beziehungen in Erzählungen konstruieren, können biblische Erzählungen beim Erzählen der eigenen »Story« eine Hilfe sein, da sie Impulse geben, das eigene Leben in einem bestimmten Licht zu sehen. Sie verleihen religiösen Erfahrungen anschaulichen Ausdruck und können so einen religiösen Sinn im Menschen aktivieren. Biblische Geschichten vermitteln über ihre Akteure und Handlungen implizit Deutungsschemata, Skripts und Identifikationsmöglichkeiten und prägen so die Erwartungen der Kinder und Jugendlichen und ihre Erfahrungen mit der Welt[5]. Die vielfältigen Erfahrungen biblischer Menschen mit anderen Menschen oder mit Gott können zu eigenen Suchbewegungen anregen und dazu anstoßen, sich mit den tiefgründigen Fragen nach der eigenen Identität oder nach dem Sinn des Lebens und mit den Antwortversuchen der biblischen Texte auseinanderzusetzen[6]. Diese enthalten ein Problem-

610; Karle (2006) 117f; Fricke (2009a) 70; Dressler (1007) 84f; Kalloch (2001) 116–118; Schlag/Schweitzer (2011) 115.

3 Dies gehört zur Bildungsarbeit der Schule; vgl. Theißen (2003) 292f.

4 Die Bibel enthält menschliche Erfahrungen, die durch Auslegung zur Lebensorientierung aktiviert werden; vgl. Karle (2006) 120–122; Theißen (2003) 111; vgl. Assmann (1999) 22–25.52–55.

5 Die biblischen Erzählungen lassen Offenheit für eigene Imaginationen und Intuitionen und fördern die Sensibilität für das Unverfügbare; vgl. Karle (2006) 124; Theißen (2003) 61f.

6 Vgl. Kropac (2010) 420; Schambeck (2009) 69.

SBB 79 / p. 390 / 4.1.2021

lösungspotential, das zur Lösung der großen Probleme im Umgang mit Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden beitragen kann und bieten zugleich Hilfe zur »Kontingenzbewältigung« in den Situationen, in denen Problemlösungen versagen[7]. Dabei ist die »Polyphonie« der verschiedenen biblischen Stimmen und die Ambivalenz der biblischen Texte zu berücksichtigen, um ihre komplexen theologischen Aussagen zur Geltung zu bringen.

Indem die biblischen Geschichten Erfahrungen thematisieren, die über das hinausgehen, was die Schüler*innen in ihrem gegenwärtigen Alltag erleben, eröffnen sie einen weiteren Horizont und können neue Möglichkeiten der Lebensgestaltung und einleuchtende Problemlösungen eröffnen. Sie können »dank ihres überindividuellen Charakters und ihrer vielfältigen Bewährung als Geschichten des Lebens über viele Jahrhunderte hinweg ein anregendes und stimulierendes Medium für die Identitätsbildung von Kindern und Jugendlichen darstellen«[8]. Die Fremdheit und Andersartigkeit biblischer Personen und Metaphern kann die Phantasie der Schüler*innen anregen und sie faszinieren. Bibeltexte können das Medium für Gespräche und Auseinandersetzungen sein, indem die Kinder und Jugendlichen in einen intensiven Dialog mit ihnen eintreten und darin die biblischen und ihre eigene Erfahrungen aufeinander beziehen[9]. Da die biblischen Erzählungen zudem über die Elternerfahrungen hinaus neue Aspekte über Gott einbringen, können sie die Religiosität und Gottesvorstellung der Kinder auffangen, stimulieren und weiterführen. Wichtig sind hier die Dimensionen des Angenommenseins, der Begründung von Vertrauen und der Vergewisserung[10].

Ein Potential der biblischen Geschichten liegt darin, dass sie die Schüler*innen dazu anregen, sich mit den handelnden Personen zu identifizieren, sich in ihre Fragen und Gefühle einzufühlen und dadurch differenzierte Gefühle zu entwickeln. Die Identifikation mit einer biblischen

---

7 Vgl. Theißen (2003) 112. 83. Die Beschäftigung mit biblischen Texten kann bewusst machen, dass Gott gerade innerhalb unserer Kontingenzerfahrungen begegnet; vgl. Dressler (2007) 176.

8 Karle (2006) 123; vgl. ebd. 122; Theißen (2003) 63.

9 Vgl. Oberthür (2006); Fricke (2005) 558.

10 Die biblischen Erzählungen bringen weder aus der Umwelt noch aus der eigenen Innenerfahrung ableitbare Elemente ein; vgl. Fraas (1987) 178f; Karle (2006) 121.

Person ermöglicht, den eigenen Standpunkt zu verlassen, probeweise eine andere Rolle einzunehmen und aus deren Perspektive die Welt zu erleben sowie deren Erfahrungen auf das eigene Leben zu beziehen. Dies stellt eine wichtige Grundlage für die Entwicklung von Empathie und sozialem Lernen dar und bildet für Kinder eine grundlegende Form des Weltzugangs. Diese lernen dadurch spielerisch Glaubens- und Verhaltensmuster kennen, die eine »verbindliche und orientierende Kraft für sie gewinnen und sie zugleich anregen [können], aktuell prägende Erfahrungen in Familie und Schule zu verarbeiten und zu deuten«[11]. Die Identifikation mit den biblischen Gestalten oder die Abgrenzung von ihnen kann zu einer vertieften Reflexion des eigenen Selbstverständnisses führen, indem sie zahlreiche Anregungen für die Prägung und Veränderung von Erwartungen und Strukturen gibt[12]. Sie ermöglicht die Fähigkeit zum Perspektivenwechsel als Grundlage für Toleranz, die nur möglich ist, »wenn man sich in seinem Selbstverständnis durch Fremdheit nicht bedroht fühlt«[13]. Aus der Beschäftigung mit biblischen Texten kann den Schüler*innen somit eine ihr Leben tragende und verändernde Kraft erwachsen[14].

Da die biblischen Erzählungen vielfältige Grunderfahrungen der Menschen miteinander und mit Gott zur Sprache bringen, öffnet sich durch die Beschäftigung mit ihnen den Lesenden wie in einem Spiegel die Vielfalt menschlichen Lebens, auch mit seinen Schattenseiten. Eine große Chance liegt darin, dass in den vielfältigen Erfahrungs- und Beziehungsgeschichten ein »ungeschminktes Menschenbild«[15] zum Ausdruck kommt und die biblischen Gestalten trotz ihrer Idealisierung komplexe Vorbilder und differenzierte Charaktere mit ambivalenten Zügen sind; auf diese Weise können sie zu einem realistischen Glaubens- und Identitätsverständnis von Kindern und Jugendlichen beitragen. Sie ermög-

11 Karle (2006) 121f.

12 Die Kinder erfahren dadurch eine Erweiterung ihres Ichs. In der Identifikation mit einer biblischen Person können sie ihre eigenen Gefühle verbalisieren, ohne direkt von sich reden zu müssen; vgl. Karle (2006) 121f; Kohler-Spiegel (2007) 24.

13 Ziel ist, »Unsicherheitstoleranz mit Differenzkompetenz [zu] verbinden«: Dressler (2007) 41.

14 Vgl. Dressler (2007) 155.

15 Kropac (2010) 471; vgl. ebd; Reents (1999) 338.

SBB 79 / p. 392 / 4.1.2021

lichen diesen, ihre Ängste und widersprüchlichen inneren Erfahrungen wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen und stellen ihnen Modelle vor Augen, wie sie damit umgehen können. Die Schüler*innen können anhand der biblischen Geschichten erfahren, dass Gott mit den Menschen trotz ihrer Schattenseiten in Beziehung steht, was sie ermutigen kann, diese anzunehmen und sich auch negative Gefühle wie Aggressionen zuzugestehen; zugleich können sie in den Bibeltexten den Zuspruch Gottes wahrnehmen[16].

Aus theologischer Perspektive ist die Identitätsfrage eng mit der Gottesbeziehung des Menschen verbunden. Da die Identität des Einzelnen und der Glaubensgemeinschaft im kollektiven Gedächtnis, in der Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte Gottes, gründet, kann die eigene Lebensgeschichte im Horizont der »Geschichte des treuen Gottes identifiziert« werden, was in Umbruchszeiten und in Krisensituationen tragende Kontinuität und Hoffnung stiften kann[17]. Die biblische Rede von Gott kann konstitutiv zur Subjektwerdung des einzelnen beitragen, indem sie mit dem Gedanken der persönlichen Gottesbeziehung kontrafaktisch die Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit jedes einzelnen Menschen in den Augen Gottes aussagt und so gegenüber einem von der Gesellschaft ausgehenden Konformitätsdruck die Freiheit des Einzelnen ermöglicht[18]. Wenn es gelingt, dass die biblischen Zeugnisse und die gegenwärtige Situation sich wechselseitig auslegen, ermöglicht dies den Schüler*innen, die schöpferische, befreiende, aber auch richtende Gegenwart Gottes inmitten der heutigen Welt zu entdecken und zu identifizieren. Die prophetischen Visionen von Gerechtigkeit, Friede und Leben in Fülle bestärken die Hoffnungen von einer guten Welt und machen zugleich sensibel für das Unrecht in der eigenen Lebenswelt[19].

---

16 Vgl. Fraas (1987) 178; Karle (2006) 122; Kropac (2010) 420.

17 Wiedenhofer (2003) 321f.

18 Indem die Bibel aussagt, dass der Mensch weder in seiner eigenen Erkenntnis noch in den Zuschreibungen der anderen aufgeht und somit nicht von deren Billigung abhängig ist, ermöglicht die die Befreiung von endlichen und festlegenden Identitätsvorgaben,; vgl. Luther (2014) 34f.

19 Die Gegenwart ist im Licht der normativen Glaubenserfahrungen der Glaubensgemeinschaft und zugleich sind die Verheißungen des Glaubens im Licht der gegenwärtigen Erfahrungen auszulegen; vgl. Wiedenhofer (2003) 323; Fricke (2009a) 83.

Jugendliche in der Pubertät sind im Prozess der Ablösung von der Familie und von traditionellen Normen zur Gestaltung ihrer Persönlichkeit sowie eines Zukunftsentwurfs auf Modelle der Lebensgestaltung angewiesen. Hier können biblische Gestalten oder Beziehungsstrukturen im Sinn des Modelllernens eine hohe Bedeutung gewinnen, wenn sie in die Lebenswirklichkeit der Jugendlichen hinein verlängert werden, so dass diese ihre Aktualität und Bedeutsamkeit wahrnehmen und akzeptieren. Da zur Ich-Findung die Auseinandersetzung mit Autoritäten unabdingbar ist, dies aber aufgrund von Veränderungen innerhalb der Familie hin zu weniger autoritären und flexiblen Erziehungsstilen erschwert wird, bedingt dies die Gefahr einer Ich-Schwäche, die sich in Allmachtsphantasien oder aber in Geborgenheitsbedürfnissen äußern und zur Flucht vor der Wirklichkeit führen kann. Hier vermag die Ambivalenz biblischer Texte und Symbole »der Doppelanforderung gerecht zu werden, regressive Bedürfnisse nach Geborgenheit und progressive Impulse in Richtung auf Auseinandersetzung und aktive Weltgestaltung auszubalancieren«[20]. Die biblische Überlieferung relativiert den idealistischen Glauben an die Möglichkeit personaler Identität als Selbstkonstruktionsleistung und entfaltet auf vielfältige Weise erzählerisch die Einsicht in die Ambivalenzen der menschlichen Freiheit. Die Beschäftigung mit den biblischen Texten und Erzählungen kann so dazu beitragen, eigene Schwächen annehmen zu können; dies kann die Identitätsentwicklung fördern, zu der gehört, die prinzipielle Fragmentarität von Ich-Identität und das Angewiesensein auf Vollendung anzuerkennen[21]. Da der Prozesscharakter des biblischen Denkens der biographischen Situation und dem Bedürfnis der Jugendlichen entspricht, kann er ihnen fruchtbare Impulse für ihre Lebensgestaltung geben[22].

Ein »didaktischer Vorteil« der biblischen Geschichten ist, dass sie ihre Urteile und Normen, Denk- und Verhaltensmuster *implizit* vermitteln, so dass die Schüler*innen sich motiviert und offen mit den dort

---

20 Fraas (1987) 183. Durch die Aktualisierung können die biblischen Texte trotz des großen historischen Abstands und der sich daraus ergebenden Verstehensschwierigkeiten bedeutsam werden; vgl. ebd. 181f.

21 Vgl. Luther (2014) 173f; vgl. Dressler (2007) 21; Mette (2009) 17.

22 Die Dynamik der biblischen Texte vom Leben in Einklang mit Gott über die Entfremdung der Menschen zu Gott und voneinander kann einen Neuanfang untersützten; vgl. Fraas (1987) 183f.

SBB 79 / p. 394 / 4.1.2021

vermittelten Verhaltens- und Denkmustern auseinandersetzen können[23]. Die biblischen Texte bieten keine fertigen Antworten, sondern wollen zur eigenen Auseinandersetzung anregen. Da bei der Beschäftigung mit ihnen immer wieder neue Entdeckungen gemacht und Aktualisierungen auf die Gegenwart vorgenommen werden können, kann dies in eine neue Selbst- wie Gotteserkenntnis münden und so Raum zur Heilserfahrung ermöglichen. Dabei kann das kritische Potential der biblischen Texte die Schüler*innen dazu anregen, eine gerechtere Welt zu imaginieren[24]. Allerdings muss ihnen selbst überlassen bleiben, inwiefern sie sich auf die Texte einlassen und sie auf ihr Leben beziehen wollen. Damit die Bibeltexte positiv zur Identitätsbildung beitragen können, ist die Glaubwürdigkeit und eigene Einstellung der Lehrkraft zu diesen von zentraler Bedeutung[25].

Theologische und religionspädagogische Begründung der Beschäftigung mit dunklen Gottesbildern

Die Betonung der Liebe und Zuwendung Gottes in der Religionspädagogik seit den 1970er Jahren als Reaktion auf die »schwarze Pädagogik«, die durch die Rede vom strafenden Gott große seelische Belastungen hervorrief[26], ist mit dem Ausblenden des Unangenehmen und Dunklen im Gottesbild verbunden. Dies ist aber theologisch problematisch, da der selektive Gebrauch der Bibel und ein nach »christlicher« Vorstellung von allen aggressiven Zügen »gereinigtes« Gottesbild der Vielfalt der biblischen Gottesrede und der Unfassbarkeit Gottes nicht gerecht wird und eine Banalisierung der Gottesrede bedingt. Auch scheinbar unbedenkliche biblische Texte enthalten ambivalente Aussagen[27]. Die Bibel spricht »von

---

23 Dadurch kann v. a. in der Primarstufe auf eine explizite moralische Kommunikation verzichtet werden, die Desinteresse und Ablehnung hervorruft; vgl. Karle (2006) 121.

24 Vgl. Kropac (2010) 420; ebd. 471f.

25 Vgl. Schambeck (2009) 80; vgl. Karle (2006) 124; s. u. Kap. 6.2.1.

26 Vgl. Frielingsdorf (1992); Moser (1976); vgl. Bucher (2003) 73; s. o. Kap. 2.1.3.

27 Vgl. z. B. Ps 23. Wenn die Rede vom Zorn Gottes ausgeblendet wird, wird die Rede von Gottes Liebe leicht zur Phrase; vgl. Janowski (2014) 150.322f; Fricke (2009b) 177.

SBB 79 / p. 395 / 4.1.2021

dem einen Gott, den die Menschen von Anfang an in gegensätzlichen Weisen erfahren haben – behütend und bewahrend, zornig, richtend und strafend, rettend und erlösend«[28].

Theologisch problematisch an der einseitigen Rede vom »lieben Gott« ist, dass dabei der Aspekt ausgeblendet wird, dass Gott Gewalttäter für ihre Taten, die ja eine Verweigerung der Liebe bedeuten, zur Rechenschaft ziehen muss, weil er ansonsten die Leiden der Opfer unbeteiligt in Kauf nehmen würde. Die Rede von Zorn und Gewalt Gottes steht also als Kehrseite in notwendiger Korrelation zu seiner Liebe, da sie aufzeigt, »was Gott in seiner Liebe zu seinen Geschöpfen nicht will«[29]. Nach Dietrich Bonhoeffer ist die Rede vom Zorn und der Rache Gottes die Voraussetzung dafür, um auch von Vergebung und Feindesliebe zu sprechen[30]. Diese Gottesrede steht im Kontext der Hoffnung auf die Durchsetzung seiner Gerechtigkeit und das Bewirken lebensförderlicher Verhältnisse, allen Tatsachen der Geschichte zum Trotz. Ihre religionspädagogische Relevanz liegt einerseits darin, dass sie in Unterdrückungssituationen eine Hoffnungsperspektive bieten kann, zum anderen macht sie die Schüler*innen darauf aufmerksam, dass sie für ihr Handeln Verantwortung übernehmen und die Konsequenzen bedenken müssen[31].

Das Idealbild eines nur »lieben Gottes« ist somit theologisch und religionspädagogisch ebenso problematisch wie die Vorstellung eines gewalttätig handelnden Gottes. Gerade aufgrund ihres Problempotentials ist es notwendig, sich im Religionsunterricht auch mit den theologisch schwierigen Gottesbildern zu befassen, um ein tragfähiges Verhältnis zur gesamten biblischen Tradition zu gewinnen. Da auch die Erfahrung des »fremden« und unbegreiflichen Gottes eine wesentliche Gotteserfahrung ist, erfordert dies, sich damit auseinanderzusetzen, um ihr einen Sinn zuschreiben zu können[32].

Religionspädagogisch relevant ist die Frage, wie »die in der Kindheit ausgebildeten oder erworbenen Gottesbilder so transformiert werden

---

28 Schweitzer (2011) 384; vgl. ebd. 382; Bucher (2006) 103.

29 Janowski (2014) 150; vgl. Tück (2008) 387f; Dietrich/Link (2004) 152; s. o. Kap. 5.6.4.

30 Vgl. Bonhoeffer (1985) 86.

31 Vgl. Dietrich/Link (2004) 176; s. u. Kap. 6.1.2.

32 Vgl. Schweitzer (2011) 381f; Fricke (2009b 182; vgl. Dt. Bischofskonferenz (2005) 21–23.

SBB 79 / p. 396 / 4.1.2021

können, dass sie auch den Erfahrungen und Fragen von Jugendlichen oder Erwachsenen standhalten«[33]. Die Verharmlosung der Gottesrede mit der ausschließlichen Rede vom »lieben Gott« läuft Gefahr, dass sie Kindern und Jugendlichen nicht hilft, ihre Glaubenszweifel und Krisen zu bewältigen. Kinder können genau dadurch ein tragfähiges Gottesbild aufbauen, indem sie begreifen, dass die Menschen denselben Gott einmal als gut und einmal als »böse« erfahren können, als annehmend, aber auch als sich entziehend, und dass beide Seiten zusammengehören. Die Alternative zwischen einem »lieben« und einem »bösen« Gott entspricht weder dem biblischen Gottesverständnis noch psychologischen und pädagogischen Erfordernissen. Schweitzer resümiert: »Entscheidend ist vielmehr ein Gottesbild, das ›böse‹ und ›liebe‹ oder besser: positiv-bejahende und negativ-abweisende Züge in sich vereint, ohne dass diese Komplexität die Einheit des Gottesbildes sprengt«[34].

Die schwierigen Texte sollten somit nicht ausgeblendet werden, sondern es ist gefordert, sich »ihren ›Zumutungen‹ mit vermehrter Aufmerksamkeit und Sorgfalt zu stellen«[35]. Dies bedeutet aber keine Rückkehr zur früheren Gehorsamserziehung der »schwarzen Pädagogik«; vielmehr ist danach zu fragen, welche Gottesvorstellung heute angemessen ist, wenn die Schüler*innen als Subjekte wahrgenommen werden. Für die Entwicklung eines komplexen, tragfähigen Gottesbildes sollten sie die Möglichkeit haben, dieses nicht nur anhand »schöner« Geschichten, sondern auch anhand gegenläufiger biblisch bezeugter Gotteserfahrungen auszubilden. Denn gerade »schwierige« Bibeltexte lösen bei Kindern und Jugendlichen theologische Fragen aus, die die Entwicklung eines komplexen Gottesbildes fördern. In diesen Fragen liegt eine besondere Chance, um die Einheit und den Zusammenhang der gegensätzlichen Gottesbilder einsichtig werden zu lassen[36].

---

33 Schweitzer (2011) 376.

34 Schweitzer (2011) 382; vgl. ebd. 381.373; Hanisch (1996) 104; Schoberth (2002) 60–66.

35 Weth (2003) 155. Gerade anstößige Texte ermöglichen eine intensive Auseinandersetzung mit dem AT aus neuer Perspektive; vgl. ebd.

36 Die Sintfluterzählung oder das Gewalthandeln Gottes im Exodus »geben Anlass zu fragen, wie es um die Vertrauenswürdigkeit eines Gotte steht, der einmal ›lieb‹ und ein andermal ›böse‹ zu sein scheint«; vgl. Schweitzer (2011) 377–380.383.

Anthropologische Begründung der Beschäftigung mit »dunklen« Gottesbildern

In den letzten Jahren setzt sich in der Religionspädagogik zunehmend die Einsicht durch, dass die einseitige Rede vom »lieben Gott« in Widerspruch zu den stets ambivalenten, häufig auch dunklen Lebenserfahrungen der Kinder und Jugendlichen steht. Einerseits widerfährt ihnen immer wieder Gewalt, indem ihnen Leid und Schmerz zugefügt wird, so dass Dunkles und Böses in ihr Leben einbricht; andererseits werden sie selbst von starken negativen Gefühlen wie Zorn, Hass und Aggressivität überwältigt und üben selbst Gewalt aus. Ein Gottesbild mit dunklen und unbegreiflichen Aspekten wird somit ihren Erfahrungen eher gerecht als die einseitige Rede vom liebenden Gott[37]. Die Gewalttexte der Bibel spiegeln die vielfältigen Erfahrungen, die Menschen immer wieder gemacht haben und machen, und die eben nicht nur Liebe und Güte, sondern auch Unrecht, Verfolgung, Zorn und gewaltsamen Tod umfassen[38].

Auch entwicklungspsychologische Bedenken sprechen gegen eine Ausblendung theologisch »schwieriger« Texte. Entwicklungspsychologische Studien zeigen, dass in die Entwicklung der Gottesvorstellung von Kindern und Jugendlichen die vielfältige Erfahrungen, Konflikte und ambivalenten Gefühle seit der frühesten Kindheit mit einfließen, insbesondere bei der Herausbildung des kindlichen Selbst. Die Vorstellung von Gott basiert auf den ambivalenten Erfahrungen mit den Eltern, die für die Kinder zwangsläufig auch für sie negative Aspekte enthalten. Dies legt nahe, dass in die anthropomorphe kindliche Gottesvorstellung ein breites inhaltliches Spektrum positiver wie negativer Aspekte einfließt, um Grenzen und »Versagen« der eigenen Eltern zu verarbeiten. Dem entspricht, dass die biblischen Erzählungen auch »dunkle« und rätselhafte Seiten Gottes zur Sprache bringen[39].

---

37 Wegen der Diskrepanz zu ihren Erfahrungen spielt Gott in ihrem Leben meist kaum eine Rolle; vgl. Schweitzer (2011) 371.373; Bucher (2003) 74; Miggelbrink (2000) 5; s. o. Kap. 1.2.3. u. 2.2.

38 Der Bezug sollte aber nicht nur im Sinne eines reinen Antagonismus sein; vgl. Kellenberger (2006) 6; vgl. Bucher (2006) 103.

39 Im Grundschulalter stellen Kinder sich Gott wie einen übermächtigen Menschen vor; vgl. Schweitzer (2011) 374–376; Bucher (2006) 99–105; Fraas (1987) 178f; Janowski (2014) 323

SBB 79 / p. 398 / 4.1.2021

Da die existenziell bedeutsamen Gotteskonzepte von Kindern vielschichtiger sind als die in Kirche und Religionsunterricht vermittelten »offiziellen« Gottesbilder, ist anzunehmen, dass sie wohl weniger Probleme mit einem »gewalttätigen« Gottesbild haben als christlich sozialisierte Erwachsene[40]. Äußerungen von Jugendlichen zeigen, dass sie Bibeltexte, die Erwachsene, besonders Religionspädagog*innen, als Zumutung empfinden, möglicherweise als eine wichtige Erfahrung sehen, die ihr Leben tangiert, da ihre Welt von vielfältigen Gewalterfahrungen im Raum der Familie, der Schule und der Peers geprägt ist, sie zudem in den Medien täglich mit Gewalt konfrontiert werden und häufig gewalthaltige Actionfilme und Computerspiele konsumieren[41]. Dies legt nahe, dass Bibeltexte mit »action« und sperrigen Gottesbildern für Schüler*innen spannender und näher an ihrer Lebenswelt sind als zu sehr geglättete Texte, die ausschließlich von der umfassenden Liebe und dem Erbarmen Gottes handeln. Um ihren ambivalenten Erfahrungen gerecht zu werden, ist es wichtig, ambivalente Gottesbilder zu thematisieren[42]. Gerade die Begegnung mit einem zunächst fremden und anstößigen Gottesbild kann die Schüler*innen faszinieren, das eigene Fragen herausfordern und zu einer intensiven Beschäftigung motivieren[43].

Kinder und Jugendliche werden mit den »dunklen Seiten Gottes« bzw. der Erfahrung seiner Ferne auch dann konfrontiert, wenn z. B. Gott nicht verhindert, dass das geliebte Haustier oder die Großmutter stirbt oder dass Kriege stattfinden. Ein Gottesbild, das diese dunklen Seiten ausblendet, wird daher ihrem Welterleben nicht gerecht und bedingt die Gefahr, dass der nur liebe Gott unglaubwürdig wird, wenn sie in ihrem Leben belastende Erfahrungen machen[44]. Der Religionsunterricht darf

---

40 Vgl. Bucher (2006) 103; ders. (2003) 68.74.

41 Da es in den Medien oft um den Kampf der Guten gegen die Bösen geht, fördert dies die Einstellung, dass Gewalt ein legitimes Mittel zur Bekämpfung des Bösen darstellt; s. o. Kap. 1.2.3.

42 Das Desinteresse vieler Schüler*innen gegenüber der Bibel könnte durch die selektive Auswahl der im Religionsunterricht behandelten Bibeltexte bedingt sein; vgl. Nagel (2009) 88.

43 Vgl. Schweitzer (2011) 381f; Fricke (2009b 182.

44 Vgl. Bucher (2006) 103. Dieser (2003, 74) fragt kritisch, ob durch die einseitige Rede vom lieben Gott »das Religiöse nicht zu einer heilen Sonderwelt gettoisiert wird.«

SBB 79 / p. 399 / 4.1.2021

daher die vielfältigen Erfahrungen der Kinder, dass Belastendes, Trauriges, Unfassbares geschieht, nicht aussparen, sondern muss sie aufgreifen und ernst nehmen. Auch durch die Konfrontation mit Unrecht und Gewalt in den Medien werden Kinder in ihrer Fähigkeit des Mitleidens und in ihrem Gerechtigkeitssinn herausgefordert, so dass ihre dringenden Fragen um das Thema Gewalt und Leid kreisen. Dies erfordert es, ihre skeptischen Fragen und Anfragen ernst zu nehmen und sich »mit den Kindern der Frage nach Leid und Gerechtigkeit und den darin enthaltenen Fragen nach Gott in aller Schärfe [zu] stellen«[45]. Kinder haben das Interesse und die Bereitschaft, sich mit dem Schwierigen und Dunklen im eigenen Leben oder der Umgebung zu beschäftigen. Dazu gehören Erfahrungen von Schuld, Unrecht, Willkür und Gewalt als Opfer oder als Täter sowie Gefühle von Demütigung, Aggression oder Rachewünschen. Die atl Gewalttexte regen dazu an, sich diese ambivalenten Erfahrungen und Gefühle bewusst zu machen und sie in der Auseinandersetzung mit den biblischen Texten zu vergegenwärtigen[46].

Wenn Religionsunterricht sich als »Lebenshilfe« versteht, muss er ein Ort sein, an dem die Ambivalenzerfahrungen von Kindern und Jugendlichen im Dialog mit ambivalenten biblischen Texten »Raum zur Resonanz, Begleitung und ansatzweisen Bearbeitung erhalten«[47]. Damit die Geschichten den Schüler*innen eine Hilfe für den Umgang mit ihren Angsterlebnissen sein können, sollten nicht nur die »heile Welt« und der »liebe« Gott, sondern auch gewalttätige und erschreckende Aspekte der Bibel, die sich von ihrem Anfang bis zum Ende durchziehen, zur Sprache kommen. Angesichts von Gewalt- und Bedrückungserfahrungen kann die Rede vom gewaltsamen Vorgehen Gottes gegen die »Bösen« eine Hoffnungsperspektive eröffnen[48]. Aus der Sicht von Grundschulkindern hat Gott im Sinne der Gerechtigkeit geradezu die pädagogische Pflicht, einzugreifen, wenn die Menschen zu »böse« werden. Die Rede vom strafenden Gott ist in doppelter Hinsicht tröstlich: »Denn einerseits

45 Oberthür (2006) 11. »Die am dringlichsten gestellten Fragen der Kinder [sind] die *Fragen nach dem Warum des Krieges, nach dem Leid und Unrecht*, das Menschen einander zufügen, und nach dem *schuldlos leidenden Menschen*«: ebd.

46 Vgl. Oberthür (1995) 14f; Fricke (2005) 277.

47 Fricke (2005) 279; vgl. ebd. 556.557.

48 Vgl. Nagel (2009) 88; Bucher (2006) 103; s. u.

SBB 79 / p. 400 / 4.1.2021

ist dadurch gewährleistet, dass böse Menschen in ihrem Tun gestoppt werden, andererseits müssen Menschen dann auch nicht immer verzeihen«[49]. Allerdings sollte dabei der annehmende und beschützende Gott den roten Faden darstellen, um Vertrauen und Vergewisserung grundzulegen[50].

Ein Einwand gegen das Thematisieren der atl Gewaltpassagen ist, dass diese gerade angesichts direkter und medialer Gewalterfahrungen von Kindern und Jugendlichen das Potenzial der Gewalt erhöhen und einen Gott vermitteln, der sich selbst nicht an Regeln hält[51]. Gerade aufgrund dieser Erfahrungen ist es aber wichtig, dass sie sich auch mit biblischen Gewalttexten auseinandersetzen. So kann es für Kinder und Jugendliche hilfreich sein, Gewalterfahrungen im Kontext von Familie, Schule und Medien ins Gespräch über Gewalt in der Bibel einzubringen und zu hören, wie die Mitschüler*innen und die Lehrperson darüber denken. Wenn die Schüler*innen sich in der Situation und den Erfahrungen der biblischen Figuren wiederfinden, können sich daraus Lern- und Entwicklungschancen ergeben. Die Auseinandersetzung mit biblischen Gewalttexten bietet die Möglichkeit, eigene Erfahrungen von Leid und Gewalt (verdeckt) mitzuteilen, was Entlastung und Trost bringt. Dies ist vor allem dann bedeutsam, wenn es für die Kinder und Jugendlichen sonst wenige Räume gibt, in denen sie über diese Dinge sprechen können[52].

Dass Gewaltaspekte nicht ausgeblendent werden sollten, um Kinder zu verschonen, zeigen Studien zur Märchenrezeption von Kindern. Obwohl in Märchen zahlreiche Grausamkeiten geschildert werden, werden sie in den letzten Jahrzehnten als pädagogisch bedeutsame Lebenshilfe für die Kinder gewürdigt. Dabei ist für Kinder entscheidend, dass das Böse am Ende vernichtet wird, damit sich die Gerechtigkeit durchsetzt[53].

---

49 Roose (2009) 293. Dies war die Quintessenz von Schüler*innen einer vierten Klasse zur Parabel vom Schalksknecht (Mt 18,21–35). Zudem wurde geäußert, dass die die Schuldigen durch die Strafe die Chance haben, über ihr Verhalten nachzudenken und sich zu bessern; vgl. ebd.

50 Vgl. Fraas (1987) 179.

51 Vgl. Fricke (2005) 539.

52 Gerade in Kleingruppen können so intensive Gespräche entstehen; vgl. Fricke (2005) 556.

53 Die Gewaltdarstellung in Märchen übt auf Kinder trotz ihrer Grausamkeit sogar

Ein Potential der atl Gewalttexte liegt darin, dass sie die Gewaltneigung und -erfahrungen des Menschen zur Sprache bringen, die notwendig zum Menschsein dazu gehören, da Aggression, Rache und Gewalt anthropologische Grundphänomene sind[54]. Die Gewalttexte der Bibel ermöglichen den Schüler*innen, eigene »dunkle Seiten« wahrzunehmen und diese auf der literarischen Ebene auszuleben, was in der Realität nicht möglich ist. Aus psychoanalytischer Sicht brauchen Kinder konkrete Hilfestellungen für die Probleme, die sich aus den Schattenseiten ihrer Persönlichkeit ergeben. »Kinder können in den Geschichten, in denen Negatives wie Gewalt oder Willkür vorkommt, ihre eigenen ›schlechten‹ Neigungen zumindest in der Phantasie ausleben, gleichzeitig aber die Grenzen des Realen anerkennen und somit einen wichtigen Schritt in ihrer Persönlichkeitsentwicklung tun«[55]. Kinder haben das Bedürfnis, auch einmal »böse« sein zu dürfen, denn die Entwicklung der Persönlichkeit braucht auch die Möglichkeit, sich mit negativen Charakteren zu identifizieren, eigene aggressive Regungen hineinzuprojizieren und dadurch abzureagieren. Die Gewalttexte eröffnen die Möglichkeit, dies probeweise auszuprobieren[56]. Da das Verdrängen der »dunklen Seiten Gottes« häufig mit einem Verdrängen der eigenen »dunklen Seiten« verbunden ist, ist es auch aus seelsorgerlichen Gründen notwendig, diese nicht zu verschweigen. So wird ein alles verzeihender liebender Gott, der als Modell für das eigene Verhalten dienen soll, zu einer enormen Herausforderung und kann andauernde Schuld- und Minderwertigkeitsgefühle auslösen[57]. Die Begegnung mit den dunklen Seiten Gottes kann dazu ermutigen, sich auch die eigenen dunklen Seiten, z. B. Gefühle von Hass und Aggressivität zuzugestehen, was der erste Schritt zu ihrer Überwindung ist[58].

---

eine gewisse Faszination aus; vgl. Bettelheim (2008) 166; Betz (2002) 67; Bucher (2003) 72f; s. u. Kap. 6.2.3.

54 Vgl. Fricke (2007) 56; Bucher (2006) 100–103; s. o. Kap. 1.2.2.

55 Bettelheim (1999) 63f, zur Bedeutsamkeit von Märchen; vgl. Fricke (2005) 278.556f.

56 Dies kann z. B. durch die Identifikation mit dem Pharao in der Exoduserzählung geschehen; vgl. Fricke (2005) 522f.556; vgl. Bucher (2003) 73.

57 Vgl. z. B. die Autobiographie von Moser (1976); vgl. Kellenberger (2006) 6.

58 Vgl. Benedict (2014) 46.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die biblischen Texte den Schüler*innen einen weiteren Horizont eröffnen und mit ihren verschiedenen Charakteren Möglichkeiten der Identifikation bieten. Angesichts der ambivalenten Lebenserfahrungen und Gefühle der Kinder und Jugendlichen ist es notwendig, nicht nur Texte zu betrachten, die eine »heile Welt« spiegeln, sondern gerade auch Figuren mit dunklen Seiten vorzustellen. Die Stärke der atl Gottes- und Menschenbilder liegt gerade in ihrer Ambivalenz und Mehrdeutigkeit, da sie so Identifikationsfiguren und Glaubensmuster für die verschiedensten Situationen und Lebenslagen bieten können und den Schüler*innen ermöglichen, auch die eigenen dunklen Seiten nicht auszublenden, sondern verdeckt zur Sprache zu bringen und sich konstruktiv damit auseinanderzusetzen. Um die Kinder und Jugendlichen im Prozess der Identitätsentwicklung zu unterstützen, ist es gefordert, nicht ein wirklichkeitsfernes Glaubensverständnis zu vermitteln, das frei von dunklen Erfahrungen ist, sondern vielmehr einen Glauben, der angesichts ihrer widersprüchlichen Erfahrung von Wirklichkeit ihre existenziellen Fragen tangiert, und mit ihnen gemeinsam die Frage nach Gott zu artikulieren, unter Einbezug der Vielfalt der biblischen Gottesrede[59].

Die atl Gewalttexte als Hilfe zur Bewältigung von Gewalterfahrungen

Da zerrüttete Familienverhältnisse und Erfahrungen struktureller und real erlebter Gewalt, von denen die Wirklichkeit vieler Kinder und Jugendlicher geprägt ist, die Ausbildung von Vertrauen und damit einer intakten Identität erschweren[60], ist es wichtig, diese Erfahrungen im Religionsunterricht aufzugreifen. Die Beschäftigung mit atl Gewalttexten bietet den Schüler*innen die Möglichkeit, eigene Gewalterfahrungen zur Sprache zu bringen.

Gottesbilder der Gewalt in den atl Texten bieten auch heute für Bibellesende – wie für die damaligen Adressaten – eine Möglichkeit zur Bearbeitung erlebter und erlittener Gewalt. Anhand der Texte können die Schüler*innen eigene Ängste thematisieren und dadurch den ersten

59 Vgl. Weth (2003) 164.

60 Vgl. Karle (2009) 118; s. o. Kap. 1.2.4.

Schritt zu ihrer Bewältigung machen[61]. Die in der Exoduserzählung thematisierte Erfahrung der Unterdrückung durch die Hegemonialmacht, die Formen personaler und strukturaler Gewalt beinhalten, stehen in Korrespondenz zu Erfahrungen struktureller Gewalt der Schüler*innen, etwa durch Ausgrenzung und Stigmatisierung aufgrund sozialer Faktoren. Entsprechungen gibt es auch zwischen der literarischen Bewältigung von Gewalterfahrungen in den atl Texten und der medialen Bewältigung von Gewalterfahrungen durch Kinder und Jugendliche, da es in beiden Fällen darum geht, durch rhetorische bzw. mediale Inszenierung von Gewalt Ohnmachtsgefühle zu kompensieren und dadurch die eigene Identität zu stärken[62]. Während die biblischen Texte kollektive Gewalterfahrungen reflektieren, geht es bei heutigen Kindern und Jugendlichen eher um individuelle Gewalterfahrungen, die aber auch meist durch gesellschaftliche Strukturen bedingt sind bzw. verstärkt werden.

Eine grundsätzliche Schwierigkeit liegt darin, dass es kaum möglich ist, angemessen von schrecklichen Gewalterfahrungen zu reden. Dafür lassen sich oft keine Worte finden, sodass Opfer wie Beobachter von extremer Gewalt oft traumatisiert schweigen[63]. Hier können literarische Schilderungen erlebter oder angekündigter Gewalt eine Möglichkeit sein, sich aus einer gewissen Distanz heraus mit der Gewaltthematik zu befassen und dabei auch die eigenen Gewalterfahrungen einzubeziehen. Die Erfahrungen von Inger Herrmann im Religionsunterricht einer Schule für erziehungsschwierige Schüler*innen zeigen, dass Kinder und Jugendliche mit massiven Gewalterfahrungen ihre Situation gerade in den gewaltbestimmten Geschichten der Bibel wiederfinden. Gerade für Schüler*innen, die aufgrund massiver Gewalterfahrungen seelisch tief erschüttert sind, was sich häufig entweder in Teilnahmslosigkeit oder in Aggressionen äußert, können biblische Texte, die von Krieg, Angst und Tod handeln, eine Anschlussstelle bilden, ihre Erfahrungen und Gefühle in Worte zu fassen; dadurch kann ein Prozess in Gang kommen, der allmählich heilende Kräfte freisetzen kann[64]. Durch die biblischen Ge-

---

61 Vgl. Baumann (2006) 7; ebd. 80–83; vgl. Kropac (2010) 420; vgl. Fraas (1987) 178.

62 S. o. Kap. 1.2.3 u. 1.2.4.

63 Vgl. Zimmermann (2013) 112–125.

64 Vgl. Herrmann (2006) 41f: »Manchmal bin ich wirklich froh, dass die Bibel

SBB 79 / p. 404 / 4.1.2021

schichten wird ein Gespräch angestoßen, das für diese Schüler*innen eine existentielle Hilfe ist, ihre traumatischen Erlebnisse zu verarbeiten. Ein Gespräch darüber kann ihnen ermöglichen, die Türen ihres »Gefängnisses« zu öffnen, um nicht in ihrer Angst zu verharren. Wichtig ist dabei, dass alle Gefühle akzeptiert und ernst genommen werden[65].

Ein Projekt an einer Schule für erziehungsschwierige Schüler*innen mit Gewalterfahrungen zeigte, dass durch den Umgang mit Klage- und Rachepsalmen ein Sprachraum für den konstruktiven Umgang mit Gewalt entstand und die Schüler*innen zu einer Reflexion ihrer Gewalterfahrungen sowie eigener Gewaltphantasien und Aggressionen angeregt wurden.[66]

Zudem können die Kinder in den biblischen Texten den Zuspruch Gottes wahrnehmen. Da die Rede vom gewalttätigen Eingreifen Gottes meist der Beseitigung von unguten, unterdrückenden Verhältnissen und der Herstellung guter, lebensförderlicher Verhältnisse dient, können die Erzählungen in scheinbar aussichtslosen Unterdrückungssituationen die Hoffnung auf eine Veränderung der Situation stärken[67]. Die Exoduserzählung vermittelt die Botschaft, dass Gott sich gerade für die Menschen einsetzt, die missachtet werden und deren Bedürfnisse zu kurz kommen. Kinder und Jugendliche, die von anderen ausgegrenzt oder gemobbt werden, können sich mit ihren Ohnmachtsgefühlen in der ausweglosen Situation der unterdrückten und schikanierten Israeliten wiederfinden und durch das Gewalthandeln Gottes, das diesen zu ihrem Recht verhilft, neues Selbstvertrauen bekommen, was zu ihrer Ich-Stär-

---

nicht nur ›heilige‹ Geschichten enthält: Brudermord, Verrat, Sklaverei, Krieg, Angst und Tod. Diese Geschichten interessieren die Kinder nämlich, in dem ausweglosen Elend finden sie sich. … Wenn es mir gelingt, dass sie die Tür zu ihrem dunklen Verließ ein wenig öffnen, dass sie beginnen über ihre schlimmen Erfahrungen zu sprechen, dann kann ein Prozess in Gang kommen. Ich habe mich oft gefragt, woran es liegt, dass im Sprechen über das Leid heilende Kräfte frei werden. …«.

65 Vgl. Herrmann (2006) 42: »Es gibt keine Geschichte, die sie nur über den in Worten vermittelten Inhalt erreicht. Immer kommt es darauf an, dass wir im gemeinsamen Hören, Nachdenken und Sprechen auch unsere Gefühle teilen. Und jedes Gefühl darf da sein, auch Hass und Wut, Ekel und Schmerz. Wieder geht es darum, das Kind in seinem Schicksal wahrzunehmen …«

66 Vgl. Strutmann (2018) 11.

67 Vgl. Kropac (2010) 420; Fraas (1987) 178; vgl Dietrich/Link (2004) 176.

SBB 79 / p. 405 / 4.1.2021

kung beitragen kann. In einer Situation unabwendbarer Gewalt erscheint die göttliche Gewalttätigkeit als eine Möglichkeit, erlittenes Leid in der Sprache der Religion zu bearbeiten[68]. Dies kann ein Weg sein, erfahrene Gewalt zu bearbeiten; denn wenn dieser ein Ursprung zugeschrieben wird, kann dies helfen, sie ihres unerklärlichen Charakters zu entkleiden, sich mit ihr auseinanderzusetzen und so mit ihr zu leben[69]. Die Zuschreibung der Gewalt an Gott bedeutet aber nicht, selbst passiv zu bleiben und fatalistisch alles über sich ergehen zu lassen, sondern impliziert auch die eigene Aktivität. Ähnlich spiegeln die Landnahmetexte die Erfahrung, dass Gott gegen scheinbar unüberwindliche Hindernisse neue Lebensmöglichkeiten schenken kann, dies aber das Vertrauen auf den Beistand Gottes voraussetzt; in diesen Kontext ist die Rede von der Gewalt Gottes einzuordnen.

Für Kinder und Jugendliche, die mit vielfältigen Gewalterfahrungen konfrontiert sind, bieten die atl Gewalttexte die Möglichkeit, sich aus einer gewissen Distanz heraus mit dem Thema »Gewalt« auseinanderzusetzen und dabei die eigenen Erfahrungen einfließen zu lassen. Aufgrund der Entsprechungen zwischen den atl Gewalttexten und ihrer Lebenssituation können sich im Gespräch über diese für die Schüler*innen Denkanstöße und Anregungen zum Umgang mit eigenen Gewalterfahrungen ergeben. Dabei kann die biblische Grundlinie, dass Gott sich gerade für die Menschen einsetzt, die unter Gewalt und Unterdrückung leiden, um ihnen Gerechtigkeit zu verschaffen und neue Lebensmöglichkeiten zu eröffnen, eine Hoffnungsperspektive geben. Dies kann zur Ich-Stärkung der Kinder und Jugendlichen beitragen und sie davor bewahren, angesichts ihrer Ohnmachtsgefühle zu resignieren, sondern ihnen Mut machen, kreativ nach Möglichkeiten der Veränderung zu suchen.

---

68 Vgl. Baumann (2006) 7.80–83.157; vgl. Zenger (2002); Ebach (1980) 42; s. u. Kap. 6.1.2.

69 Vgl. Baumann (2006) 17. Es besteht aber die Gefahr, dass die Deutung von Gott als Verursacher von Gewalt auch eine resignative und fatalistische Einstellung bewirken bzw. fördern kann.

6.1.2 Zur Bedeutsamkeit der Exoduserzählung für Schüler*innen

Stärkung der Identitätsentwicklung

Die Exoduserzählung ist nicht nur aus bibeltheologischen und kulturgeschichtlichen Gründen, sondern auch aus religionspädagogischer Sicht, von den Schüler*innen und ihrer Lebenswelt her, bedeutsam[70]. Sie ist in den Bildungsplänen der Bundesländer angeführt, u. a. im Bildungsplan von 2016 für Baden-Württemberg[71]. In der Exoduserzählung kommen zentrale, für Kinder bedeutsame Fragen zur Sprache, so die Frage nach der eigenen Identität, nach Gott und der Bedeutung ethischen Handelns. Sie bietet Identifikationsangebote, regt zur eigenen Auseinandersetzung und Stellungnahme an, kann die Wahrnehmungsfähigkeit der Schüler*innen fördern, Orientierungsangebote geben und visionäres Denken fördern[72]. Es hängt aber von den individuellen Schüler*innen, von ihren Verstehensvoraussetzungen und ihren Lebensfragen ab, welche Bedeutsamkeit die Erzählung im Rezeptionsprozess für sie gewinnt.

Grundlegend für eine stabile Identitätsentwicklung und die Voraussetzung dafür, selbst anderen Menschen liebevoll und mit Respekt zu begegnen und dies zu einer Welt- und Lebensdeutung auszuweiten, ist die Erfahrung von Liebe und Anerkennung. Nach Bucher sind die Inhalte des Religionsunterrichts so zu wählen, dass sie den Selbstwert der Kinder stärken, sie mit grundsätzlicher Zuversicht erfüllen, positive Emotionen und die Entwicklung in Richtung religiöser Autonomie unterstützen und zu sozialem Verhalten ermuntern[73]. Eine zentrale Aufgabe religiöser Bildung ist es, die Hoffnung auf das Gelingen des Lebens zu stärken, was eine grundlegende Voraussetzung für eine positive Zuwendung zur Welt ist[74]. Diese Aspekte kommen in der Exodusezählung zum Tragen. Sie führt vor Augen, dass Gott sich grundsätzlich in Liebe den Menschen zuwendet, insbesondere denen, die von anderen missachtet werden und

70 S. o. Kap. 1.4.
71 Vgl. die tabellarische Übersicht im Anhang; s. u. Kap. 8.1.
72 Vgl. Fricke (2005) 155.
73 Vgl. Bucher (2013b) 27–39.
74 Vgl. Dressler (2007) 69. 70f.

SBB 79 / p. 407 / 4.1.2021

den sozial Deklassierten, und sich, notfalls mit Gewalt, für ihre freie Entfaltung einsetzt.

Eine Verbindung zur Lebenswelt der Schüler*innen liegt darin, dass diese auch häufig unter Zwängen, Bedrückungen und Gewalterfahrungen leiden, die ihre Identitätsentwicklung belasten, und sich manchmal eine gewaltsame Befreiung daraus wünschen. Die Erzählung kann ein Anstoß sein, diese Erfahrungen zur Sprache zu bringen, um sie zu verarbeiten. Zugleich kann der gewaltsame Widerstand Gottes gegen Unterdrückung und seine Macht zur Beendigung ungerechter gesellschaftlicher Verhältnisse als Ermutigung dienen, da dies ein Gegenmodell zur geläufigen Wirklichkeitserfahrung der Kinder und Jugendlichen bietet, dass der Stärkere sich durchsetzt. Für Kinder, die sich selbst oft ungerecht behandelt fühlen, kann das entschiedene Eingreifen Gottes zugunsten der entrechteten Israeliten zu ihrer Ich-Stärkung beitragen. Kinder im Alter von 7–11 Jahren haben aufgrund ihrer moralischen Entwicklung ein ausgeprägtes Gerechtigkeitsempfinden und sind sensibel für das Erfassen von Ungerechtigkeit; sie wollen, dass diese beim Namen genannt, ihr widersprochen und ungerechtes Verhalten bestraft wird. Da Gott in der Erzählung genau dies tut, kann dies ihr Vertrauen in Gott steigern. Daher haben Kinder meist keine Probleme mit der von Gott ausgeübten Gewalt[75].

Auch entwicklungspsychologisch ist die Exodusthematik wichtig für Kinder und Jugendliche. Das Hinausgehen in die Fremde unter der Verheißung, dass Gott dabei sein wird, kann die notwendige Ablösung von den Eltern unterstützen und dazu ermutigen, Schritte in die Selbstständigkeit zu tun und dabei auch angesichts von Schwierigkeiten und Rückschlägen nicht den Mut zu verlieren[76]. Für Jugendliche, für die in ihrem Prozess der Identitätsfindung das Streben nach Autonomie in der Abgrenzung von Autoritäten bestimmend ist, ist die Erzählung bedeutsam, da sie mit dem Befreiungswirken Gottes gegen ein autoritätes, die Freiheit der einzelnen stark einschränkendes Regime vor Augen führt, dass Gott nicht die Macht und Autorität der Herrschenden legitimiert, son-

---

75 Vgl. Oser/Gmünder (1992) 42; Bucher (2006) 103; vgl. Kuld (2005) 83f, aufgrund seiner Erfahrungen mit Gen 22 in der Grundschule; s. u. Kap. 6.2.3.

76 Vgl. Fraas (1987) 179. Grundschulkinder haben meist großes Interesse an fremden Ländern und Kulturen; häufig identifizieren sie sich mit Mose.

SBB 79 / p. 408 / 4.1.2021

dern sich für die freie Entfaltung der Menschen einsetzt, deren Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten eingeschränkt werden[77]. Das Potential der Erzählung im Sinne der Ich-Stärkung liegt in der Aussage, dass Gott hilft, sich gegen scheinbar übermächtige äußere Widerstände zu behaupten und die berechtigten eigenen Interessen durchzusetzen.

Aus tiefenpsychologischer Sicht kann die Erzählung als Weg des Menschen aus der völligen Fremdbestimmung zu seiner Lebensbestimmung gesehen werden; dabei ist entscheidend, dass Gott diesen Weg mit allen Widrigkeiten und Rückschlägen von Anfang an unterstützt und begleitet, da es ihm darum geht, das Lebensinteresse des Menschen zu bejahen und zu fördern. Dass Gott sein Volk zu einer neuen Freiheit gegenüber einer »falschen« einengenden Geborgenheit führt, kann dazu beitragen, »Unsicherheitstoleranz gegenüber dem Irritationspotential unübersichtlicher Lebenswirklichkeiten zu entwickeln«[78]. Zugleich vermittelt die Erzählung die Botschaft, dass der Ausbruch aus Vertrautem nicht einfach ist, sondern Mut erfordert. Dabei können die Israeliten in ihren Unsicherheiten, die immer von Resignation und Zweifeln bedroht sind, für die Jugendlichen, die ebenfalls in der Gefahr von Selbstzweifeln und Resignation stehen, als Identifikationsfiguren dienen. Durch die Botschaft, dass die Befreiung trotz allem gelingt, können die Exodustexte für die Schüler*innen als Stärkungs- und Ermutigungstexte wahrgenommen werden.

Dass Gott hier das Klagen der Israeliten hört, auch wenn diese sich nicht explizit an ihn wenden, und dies zum Anlass nimmt, einzugreifen, kann dazu beitragen, Jugendlichen »das Bewusstsein der eigenen unverzichtbaren und hörbaren Stimme zu vermitteln«[79]. Auch Mose ist eine bedeutsame Identifikationsfigur, da Gott ihn beauftragt und ihm zutraut, den Befreiungsprozess in Gang zu setzen, obwohl er bei seinem ersten eigenmächtigen Versuch, die Notlage der Israeliten zu lindern, versagt und durch seine Flucht sein Volk im Stich gelassen hat. Auch der Pharao

---

77 Der Gottesbezug eröffnet hier ein befreiendes Element gegenüber Autorität und Bindung; vgl. Scheunpflug (2012) 114.

78 Dressler (2007) 161; vgl. ebd. 69f.

79 Schlag/Schweitzer (2011) 110; diese sehen dies als wichtige Aufgabe des Religionsunterrichts. Zum Hören Gottes vgl. Ex 2,23f; 3,7–9; s. o. Kap. 3.2.1.

SBB 79 / p. 409 / 4.1.2021

erhält von Gott immer wieder die Chance, seine Haltung zu ändern[80]. Dies illustriert die zentrale theologische Botschaft, dass Gott den Menschen die Chance gibt, neu anzufangen, was sowohl einen konstruktiven Umgang mit eigenen Fehlern und Versagen als auch eine neue Sicht der Mitmenschen ermöglicht[81].

Indem die Schüler*innen sich mit den in der Erzählung handelnden Personen und deren Erfahrungen identifizieren, werden sie zur Selbstreflexion und zu einem »Prozess der Selbstfindung und Selbstwerdung im Horizont der Gotteserfahrung« angeregt[82]. Dabei können sie sich in der Rolle der Israeliten oder in der des Pharao wiederfinden. Um sich in ihrer Persönlichkeit weiterzuentwickeln, brauchen Kinder auch »schwierige« Charaktere bzw. Geschichten, in denen sie ihre Ambivalenzerfahrungen einbringen und ausleben können. Gerade für Kinder, die sich in ihrem Leben fremdbestimmt fühlen und selbst entscheiden wollen, ist es bedeutsam, einmal die Rolle des mächtigen Pharao zu übernehmen. Dies bietet auch eine Möglichkeit, probeweise abgelehnte bzw. abzulehnende Verhaltens- und Persönlichkeitsstrukturen zur Geltung kommen zu lassen[83]. Die Exoduserzählung ermöglicht den Schüler*innen, sich den eigenen »dunklen Seiten« zu stellen und diese im literarischen Kontext zur Sprache zu bringen und sich so mit ihnen auseinanderzusetzen.

Hoffnungsperspektive in aussichtslosen Situationen

Eine zentrale Aufgabe des Religionsunterrichts ist es, den Kindern und Jugendlichen eine Botschaft anzubieten, die Hoffnung vermittelt und auch ihrer widersprüchlichen und bedrängenden Wirklichkeitserfahrung standhält. Hier ist die Exoduserzählung gerade unter Einbezug ihrer dunklen Seiten bedeutsam, da sie mit der Rede von Gott, der gegen die Gewalt der Mächtigen vorgeht und Gerechtigkeit schafft, eine tragfähige

80 Mose: Ex 2,11–15. Erst nachdem der Pharao mehrmals uneinsichtig war, heißt es, dass Gott sein Herz verstockt; s. o. Kap. 3.2.2.

81 Vgl. Theißen (2003) 152.

82 Berg (1991) 166. Die erzählerische Ausgestaltung bietet Möglichkeiten zur Identifikation; vgl. Frank (2004) 51; Kegler (2004) 243–245

83 Der Pharao kann auch für die »bösen« Anteile der eigenen Person stehen; vgl. Fricke (2005) 521–523.536–539; s. u. Kap. 6.3.2.

SBB 79 / p. 410 / 4.1.2021

»kontrapräsentische« Hoffnung weckt, auf den Gott, der sich den Schwachen und Unterdrückten gerade in Situationen der Not zuwendet und sie befreit[84]. Am Anfang der Erzählung wird den Lesenden mit der Unterdrückung Israels in Ägypten eine wahrhaft hoffnungslose Situation zugemutet, woraus aber mit der Geburt und Rettung des Mose und seiner Berufung durch Gott eine neue Hoffnungsgeschichte hervorgeht. Wenig später scheint mit den festgefahrenen Verhandlungen und den Plagen die Lage wieder aussichtslos, was zur Resignation Israels führt. Besonders problematisch ist dabei, dass die Uneinsichtigkeit des Pharao und damit die Fortdauer der Unterdrückungssituation auf seine Verstockung durch Gott zurückgeführt wird, was aber auch die Hoffnungsperspektive impliziert, dass Gott diese wieder aufheben und so eine Veränderung der Situation erreichen kann. Nach dem endlich genehmigten Auszug erreicht die Verzweiflung Israels schließlich am Schilfmeer ihren Höhepunkt, da menschlich gesehen keine Aussicht auf begründete Hoffnung besteht. Aber genau dort ereignet sich mit Israels Rettung am Meer die grundlegende Hoffnungsgeschichte des AT, die ihren Grund allein im Handeln Gottes hat[85].

Auch in der heutigen Lebenswirklichkeit zeigen sich starke Kräfte der Gewalt und der Lebensverneinung, die immer wieder Menschen in ihren Dienst nehmen. Durch die Aussage, dass der rettenden Macht Gottes selbst die ägyptische Supermacht mit all ihren politischen und militärischen Machtmitteln nicht gewachsen ist, relativiert die Erzählung scheinbar übermächtige Herrschaftssysteme und kann das Vertrauen stärken, dass Gott stärker ist als alle Mächte der Zerstörung und des Todes. Die Grunderfahrung der Exoduserzählung, dass Menschen hilflos der Not und der Gewalttätigkeit anderer Menschen ausgeliefert sind, das Äußerste versuchen, um sich aus dieser Situation zu befreien und dabei die helfende und rettende Hand Gottes erfahren, kann Schüler*innen Impulse geben, sich in ihrer Schwäche und Ausgeliefertheit doch der transzendenten Dimension bewusst zu bleiben, die sie in ihrem Ausgeliefertsein und ihrer Vergänglichkeit trägt. Die Erzählung stellt heraus, dass Gott der deprimierenden Realität nicht teilnahmslos oder ohnmächtig gegenübersteht, sondern auf sie eingeht und dass kein Bereich der Wirk-

84 Vgl. Baldermann (2007) 10f; Frank (2004) 122; Weth (2003) 157.

85 Vgl. Ex 14; vgl. Weth (2003) 157; s. o. Kap. 3.3.1.

lichkeit von ihm abgetrennt werden darf[86]. Das hier vermittelte Gottesbild, dass Gott Not, Leid und Unterdrückung wahrnimmt, kann bei den Schüler*innen das Vertrauen grundlegen, dass Gott ihnen auch in Zeiten der Not nahe ist[87].

Gerade bei Jugendlichen, die sich mit ihrer eigenen prekären familiären oder ökonomischen Lage abgefunden haben und für sich keine Möglichkeit sehen, dagegen vorzugehen, hat der Religionsunterricht die zentrale Aufgabe, »ihnen den Blick für Aspekte und Möglichkeiten des eigenen Daseins zu stärken, für die sie […] keine Aufmerksamkeit mehr aufbringen können«[88]. Hier stellt die Exoduserzählung mit der Rede von Gott als Retter und Befreier, der auf der Seite der Unterdrückten und Marginalisierten steht und ihr Recht durchsetzt, den bedrückenden und lähmenden Bedrohungen des Lebens ein Gegenmodell entgegen und kann so das Selbstbewusstsein stärken und zu einer widerständigen Hoffnung in bedrückenden Situationen ermutigen[89].

Der breit ausgestaltete Plagenzyklus mit den zahlreichen Rückschlägen, der illustriert, dass das Rettungsvorhaben Gottes sowohl durch die Uneinsichtigkeit des Despoten als auch durch die Ängste und Zweifel der Israeliten immer wieder vom Scheitern bedroht ist, will zu einem »langen Atem« auffordern und ermutigen, nicht zu resignieren, auch wenn von Gottes Wirken nichts zu spüren ist, sondern gegen den Augenschein auf ihn zu vertrauen. Die Erzählung vermittelt die Botschaft, dass selbst scheinbar unüberwindliche Hindernisse mit Gottes Hilfe überwunden werden können, dass das Vertrauen auf die Zusage des Rettungshandeln Gottes aber erfordert, selbst die Initiative zu ergreifen. Sie kann in scheinbar ausweglosen und belastenden Situationen eine Hoffnungs- und Handlungsdimension eröffnen, um nicht zu resignieren und sich darin einzurichten, sondern nach Wegen zu einer Veränderung zu suchen und sich auf den Weg zu machen, ohne genau zu wissen, was auf einen zukommt.

---

86 Die folgerichtige Konsequenz daraus ist die »dunkle Seite Gottes«; vgl. Dietrich/Link (2004) 14.

87 Vgl. Baudler (1994) 182; Butting (2000) 59.

88 Schlag/Schweitzer (2011) 110; vgl. ebd.

89 Vgl. Berg (2000) 113. Sie bietet somit ein »Modell gelingenden Lebens« an: ders. (2003) 40.

Die Voraussetzung dafür, dass Kinder und Jugendliche die Zusage des rettenden Beistands Gottes ins eigene Leben integrieren, ist, dass sie ihre eigene Lebenswirklichkeit kritisch auf Zwänge, Nöte, Ängste, Bedrohungen, Bedrückungen und Gewalterfahrungen reflektieren und sie ins Gespräch mit der Exoduserzählung bringen. Die kontrapräsentische Gegenerfahrung des Exodus kann sie anregen, diesem Gott zu vertrauen, ihm ihre Gewalt- und Unterdrückungserfahrungen zu klagen und dadurch Mut zur Veränderung zu bekommen. Zugleich zeigt die Erzählung auf, dass angesichts enormer unterdrückender Gewalt die Befreiung daraus nicht immer ohne Gewaltausübung gehen kann. Wichtig ist dabei, sich bewusst zu machen, dass Menschen Gott immer auch als rätselhaft und »dunkel« erfahren und diese Erfahrungen die ganze Bibel durchziehen; dies kann als Ermutigung dienen, Erfahrungen der Rätselhaftigkeit und vermeintlichen Ferne Gott auszuhalten und diese in den eigenen Gottesglauben zu integrieren.

Kritische Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Herrschaftsstrukturen und Unterdrückungsmechanismen

Die Exoduserzählung enthält zudem ein gesellschaftskritisches Potential und entspricht so der für den christlichen Glauben unverzichtbaren Ausrichtung auf Gerechtigkeit und Solidarität. Die Beschäftigung mit ihr entspricht der grundlegenden theologischen und religionspädagogischen Aufgabe, Sensibilität für die Schattenseiten des Zusammenlebens zu entwickeln, sich mit der Frage nach Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit auseinanderzusetzen und die Bildung der ethischen Urteilskraft der Schüler*innen zu fördern[90]. Dies impliziert »die theologisch verantwortliche Wahrnehmung von Ungerechtigkeitsstrukturen und von Verhältnissen, welche die Menschenwürde verletzen«[91].

[90] Eine wichtige Aufgabe der Religionspädagogik ist nach Mette (2009, 23), die Schüler*innen anzuleiten, »sensibel zu werden für die Ungerechtigkeit und das Leiden, das Menschen zugefügt wird, und seine Performanz, sich mit diesen zu solidarisieren und sich, von der Herrschaft Gottes geleitet, für die Ermöglichung eines menschenwürdigen Lebens für alle zu engagieren«.

[91] Schlag/Schweitzer (2011) 184.

SBB 79 / p. 413 / 4.1.2021

Die Exoduserzählung kann gerade für Jugendliche bedeutsam sein, die meist eine kritische Haltung gegenüber Gott, Religion und Bibel haben, wogegen ihre theologischen Interessen häufig aufgrund ihres starken Gerechtigkeitsempfindens eine ethische Gestalt annehmen. Jugendliche haben oft eine kritische Sicht auf die Gesellschaft; sie entwerfen in theologischen Gesprächen prophetische bzw. utopische Visionen zur Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse hin zu einer gerechten Gesellschaft, verbunden mit sozialem Engagement[92]. Indem das Exodusmotiv der biblischen Tradition den Entwurf eines alternativen sozialen Lebens, in deutlicher Trennung von der »alten Welt«, illustriert, kann die Beschäftigung mit ihr dazu anregen, eine Welt zu imaginieren, die im Widerspruch zu der vorherrschenden Gesellschaftsordnung steht[93]. Die Relevanz der Exoduserzählung für Jugendliche liegt besonders in ihrer klaren Aussage, dass der biblische Gott nicht herrschende Machtstrukturen legitimiert und somit despotische Systeme sich keinesfalls auf Gott berufen können, sondern dass Gott auf der Seite der Menschen steht, deren Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten eingeschränkt werden. Dies kann die Schüler*innen dafür sensibilisieren, aktuelle Formen von sozialer Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Verletzung der Menschenwürde in Ländern der Einen Welt und in unserer Gesellschaft wahrzunehmen und Impulse dafür geben, sich kritisch mit gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsstrukturen und deren Legitimierung auseinanderzusetzen[94].

Es geht darum, deutlich zu machen, dass der christliche Glaube an Gott kein Hindernis für gesellschaftliches Engagement und Befreiung darstellt, sondern dass biblische Texte gerade Visionen der Gerechtigkeit und Kraft zum Kampf dafür inspirieren können. Die Rezeption der Exoduserzählung in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, die die Solidarisierung Gottes mit den Marginalisierten und seinen Einsatz gegen strukturelle Gewalt und Unterdrückung betont[95], zeigt paradigma-

---

92 Vgl. Schlag/Schweitzer (2012b) 177; dies. (2011) 29f; Freudenberger-Lötz (2012b) 119.

93 Vgl. Theißen (2003) 152; Kropac (2010) 471f.

94 Vgl. Schlag/Schweitzer (2011) 111.

95 Vgl. z. B. Croatto (1989); Kern (2013); Fricke (1997); ders. (2007) 45; s. o. Kap. 5.2.4.

SBB 79 / p. 414 / 4.1.2021

tisch ihre gesellschaftskritische Relevanz und kann Anstöße geben, die Konsequenzen des Glaubens für das eigene Leben kritisch zu hinterfragen. Die Erfahrung, dass die Orientierung am Gott des Exodus auch heute noch Menschen anspornt, Widerstand gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung zu leisten und sich für die Freiheit und Würde aller Menschen einzusetzen, kann die Schüler*innen dazu anregen, sich im Rahmen ihrer Möglichkeiten für eine gerechtere Gesellschaft einzusetzen. Wie prophetische Traditionen kann die Erzählung Jugendliche einerseits für eine Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen sensibilisieren und sie andererseits ermutigen, nicht einfach die Unveränderlichkeit bestehender sozialer Ungerechtigkeit zu akzeptieren oder sich ihrem Schicksal zu ergeben, indem sie sie darin bestärkt, dass ihre Stimme wichtig ist[96].

Die Exoduserzählung regt weiter dazu an, die Perspektive der eigenen Wahrnehmung zu hinterfragen. So entspricht unsere Lebenswelt, deren Wohlstand auf der unhinterfragten Ausbeutung anderer Menschen beruht, eher der des Unterdrückungsregimes des »Pharao«. Dessen Vernichtung durch Gott kann vor Augen führen, dass eine Lebensweise, die eine globale Missachtung humanitärer Standards und strukturelle soziale Ungerechtigkeit impliziert, ein großes Vernichtungspotential in sich trägt und so dazu anregen, die eigene Lebensweise zu hinterfragen und sich für soziale Gerechtigkeit einzusetzen[97]. Ziel ist, dass die Schüler*innen erkennen, dass die Exoduserfahrung Konsequenzen für das Zusammenleben der Menschen hat, und dazu angespornt werden, die eigene Lebenswelt verantwortlich zu gestalten und sich für Gerechtigkeit einzusetzen. Die Erzählung kann zudem dazu anregen, sich kritisch mit Vorurteilen gegenüber Fremden auseinanderzusetzen und sich deren zerstörerische Kraft bewusst zu machen. So führt sie vor Augen, dass übersteigerter Fremdenhass letztlich todbringende Konsequenzen haben kann, da die Unterdrückung der Israeliten, die aus der Angst vor Überfremdung resultiert, letztendlich zur Vernichtung des Unterdrückungsregimes führt[98]. Bedeutsam ist, dass die Exoduserfahrung in mehreren Gesetzesvorschriften aufgegriffen wird, um ein humanes Verhalten ge-

[96] Vgl. Schlag/Schweitzer (2011) 110.
[97] Vgl. Krieger (2004) 47f.
[98] Vgl. Ex 1,8–14; vgl. Albertz (2012) 47; vgl. Kegler (2004) 245f; s. o. Kap. 3.2.

SBB 79 / p. 415 / 4.1.2021

genüber Fremden und Sklaven zu begründen[99]. Die Beschäftigung mit diesen atl Textpassagen, die die Exoduserfahrungung aktualisieren, kann einen Anstoß geben, den eigenen Umgang mit Fremden und Anderen kritisch zu reflektieren und Ausgrenzungs- und Unterdrückungsmechanismen kritisch zu hinterfragen.

Die aus heutiger Sicht besonders anstößige Episode von der Tötung der ägyptischen Erstgeborenen kann durch die Einordnung in den zeitgenössischen Verstehenskontext eine heute noch aktuelle Botschaft vermitteln. Da Kinder, insbesondere die erstgeborenen Söhne, im Alten Orient symbolisch für Fortbestand und Zukunft stehen[100], ergibt sich daraus die Aussage, dass ein despotisches Unterdrückungsregime letztlich keine Zukunft hat. Eine analoge Botschaft vermittelt die Erzählung von der Vernichtung »Ägyptens« – nicht der »Ägypter« – am Meer[101]. Die Erkenntnis, dass Ägypten hier Chiffre für ein despotisches Regime ist, das untergehen muss, um die Freiheit der Unterdrückten zu gewährleisten, kann die Schüler*innen dazu anregen, nachzufragen, was in der heutigen Gesellschaft die Rolle »Ägyptens« einnimmt, indem es die freie Entfaltung von Lebensmöglichkeiten verhindert. Die Aussage der Erzählung, dass Gott unterdrückenden Macht- und Herrschaftsverhältnissen ein Ende setzt, kann die Einsicht hervorrufen, dass das Engagement gegen Unrecht und Unterdrückung zwar Mut erfordert, dass es schwierig und beängstigend sein kann, gegen die Mächtigen aufzustehen, aber dass sich der Einsatz lohnt, weil etwas erreicht werden kann[102].

---

99 Vgl. Ex 20,2 // Dtn 5,6; vgl. Dtn 5,15; Ex 22,20; 23,9; Lev 19,34; Dtn 10,19; s. o. Kap. 2.2.1.

100 S. o. Kap. 3.2.1.

101 Vgl. Ex 14,30: »So rettete der Herr an jenem Tag Israel aus der Hand *Ägyptens*, und Israel sah *Ägypten* tot am Ufer des Meeres« (Hervorhebung: G. T.); s. o. Kap. 3.2.2.

102 Vgl. Frank (2004) 126f.

Impulse zum Erkennen der Entstehung von Gewalt und zum Umgang damit

Die theologische Problematik der Exoduserzählung, dass Gott teils massive Gewalt gegen den Pharao und die Ägypter einsetzt, um die Befreiung der Israeliten zu erreichen, da diese erst durch die Tötung der unschuldigen ägyptischen Erstgeborenen in Gang gesetzt wird und die endgültige Rettung der Israeliten erst durch die Vernichtung der ägyptischen Streitkräfte im Meer geschieht, erfordert, sich mit der Dynamik der Erzählung auseinanderzusetzen.

Die Exoduserzählung kann als Modell für die Dynamik der Entstehung und Steigerung von Gewalt gesehen werden, indem sie zentrale Motive und Faktoren vor Augen stellt, die diese begünstigen können. Sie zeigt, dass die Wurzeln der Gewalt in der Haltung des Pharao liegen, der prototypisch für alle Despoten steht, die ihre Macht durch Unterdrückung anderer sichern wollen, und schildert den dynamischen Prozess ihrer Steigerung im Verlauf der Geschichte. Die Notiz, dass der neue Pharao Josef und seine Verdienste für Ägypten nicht kannte, stellt heraus, dass die Unkenntnis der eigenen geschichtlichen Traditionen, die oft vereinfachte Weltbilder hervorruft, zur Quelle von Gewalt werden kann. Weiter zeigt die Erzählung als Wurzel der Gewalt den Wunsch nach Überlegenheit und die Betonung der »nationalen Unterschiede«, die einen Konflikt zwischen Einheimischen und »Immigranten« suggerieren und die Furcht schüren, einen Konkurrenzkampf gegen diese zu verlieren oder in einem künftigen Krieg unterlegen zu sein. Ähnliche »Argumente« werden auch heute noch von Populisten angeführt, die aus eigenen Interessen den Kontrast zwischen ethnischen Gruppen innerhalb der Bevölkerung betonen[103]. Die Erzählung illustriert am Beispiel des Pharao die Strategie der Unterwerfung und Unterdrückung der »Eindringlinge«, die als potentielle Gefährder angesehen werden und den Versuch, durch das gewaltsame Niedrighalten der Geburtenrate, das auch die Tötung Neugeborener in Kauf nimmt, deren zahlenmäßige Zunahme zu verringern,. Das Mittel, die »Reproduktionsrate« bestimmter

[103] Vgl. Ex 1,8; vgl. 1,9; 1,10; vgl. Fischer (2013) 102f.

SBB 79 / p. 417 / 4.1.2021

ethnischer Gruppen zur Sicherung der eigenen Macht zu senken, findet sich auch heute noch[104].

Da sich aus der Erzählung Motive und Faktoren für die Entstehung von Gewalt ableiten lassen, die auch heute noch aktuell sind, kann die Auseinandersetzung damit dazu beitragen, analoge Phänomene und Prozesse in der Gesellschaft und davon betroffene Menschen wahrzunehmen und gegen die oben genannten Pauschalurteile anzugehen, um einer Steigerung und Eskalation der Gewalt vorzubeugen. Auch die breit ausgestaltete Auseinandersetzung zwischen Mose und dem Pharao ist auf vielfältige Dialogsituationen übertragbar und ermöglicht so, die Entwicklung der Gewaltspirale nachzuvollziehen und vielfältige Formen des Widerstands dagegen zu entfalten[105]. Sie führt vor Augen, dass die Unnachgiebigkeit und Wankelmütigkeit des Pharao, der auf seiner Position insistiert, für Argumente nicht zugänglich ist und immer wieder Versprechen, die er unter dem Druck äußerer Umstände gegeben hat, nicht einhält, einen echten Dialog und sinnvolle Verhandlungen unmöglich machen, so dass als Vorgehen schließlich nur Gewalt übrig bleibt, die sukzessiv gesteigert wird.

Die Beschäftigung mit der Exoduserzählung kann zu einer Reflexion über die Verhältnismäßigkeit der Anwendung von Gewalt und zur Erarbeitung von Kriterien dafür führen. Es geht darum, dass im Gespräch ein Prozess gemeinsamen Nachdenkens in Gang kommt, wie Gewalt entsteht, wie sie sich auswirkt und welche Möglichkeiten es gibt, mit verschiedenen Formen von Gewalt umzugehen, insbesondere inwieweit der Einsatz von Gewalt zur Beendigung von Unterdrückung gerechtfertigt ist und ob es eine Grenze für das Gewalthandeln gibt[106]. Hier kann für die Schüler*innen aufschlussreich sein, dass diese Frage je nach gesellschaftspolitischem Kontext unterschiedlich beantwortet wird, indem die Basisgemeinden in Lateinamerika, die vielfältigen Formen von Unterdrückung, Willkür und politischer Gewalt ausgesetzt sind, gegenläufig zu unserer Einstellung die Ansicht vertreten, dass ein gewaltsamer Kampf

104 Vgl. Ex 1,11–14: Unterdrückung; Ex 1, 15f; 1,22: Befehl zum Genozid; vgl. Fischer (2013) 103.

105 Vgl. Fischer (2013) 103f; Fischer/Markl (2009) 35.

106 Vgl. Fricke (2005) 539, mit Bezug auf die Erzählung von Kain und Abel.

gegen ein Unterdrückungsregime gerechtfertigt ist, wobei sie sich besonders auf die Exoduserzählung beziehen[107].

Aus der Erzählung lassen sich Impulse für den Umgang mit Gewalt und zu ihrer Eindämmung in unserer Lebenswirklichkeit ableiten. Sie zeigt zunächst, dass Gewalt dazu neigt, sich zu intensivieren, wenn ihr nicht frühzeitig entgegengewirkt wird. Sie vermittelt die Einsicht, dass die Lösung des Konflikts zunächst im Dialog gesucht werden und die Gewaltspirale durch ein Einlenken der Gesprächspartner schon frühzeitig gestoppt werden könnte, bevor es zur Gewalteskalation kommt. Der Plagenzyklus führt aber zugleich vor Augen, dass Reden allein manchmal eine Lösung hinauszögert oder den Gewalthabern dazu dient, Zeit zu gewinnen. Andererseits kann es immer noch eine Chance auf einen friedlichen Ausgang geben, solange die Konfliktparteien im Dialog bleiben[108].

Da nach der Erzählung strukturelle Gewalt, die Unterdrückung bestimmter Gruppen von Menschen, die Entstehung von Gewalt begünstigt, kann sie darauf hinweisen, dass durch die Beseitigung ungerechter diskriminierender Macht- und Herrschaftsverhältnisse dem Ausbruch von Gewalt vorgebeugt werden kann. Aus der Dynamik des Plagenzyklus, in dem die Tötung der ägyptischen Erstgeborenen den Endpunkt in einem langen Prozess sich steigernder Gewalt darstellt, lässt sich ein Modell für das Vorgehen gegen soziale Ungerechtigkeit ableiten: Am Anfang muss ein Appell an die Einsicht stehen, der Versuch, mit Argumenten zu überzeugen. Falls dies nichts nützt, sind zunächst kleinere Sanktionen einzusetzen; erst wenn alle anderen Möglichkeiten der Verständigung fehlschlagen, kann unter Umständen der Einsatz harter Gewalt erforderlich sein[109]. Zugleich führt die spätere prophetische Vision eines gewaltfreien »neuen Exodus« aus der Unterdrückung in Babylon vor Augen, dass von Gott her tragfähige gewaltfreie Möglichkeiten eröffnet werden, die sich für alle Menschen segensreich auswirken[110].

---

107 S. o. Kap. 5.2.4.

108 Vgl. Fischer (2013) 106.

109 So gibt es mehrmals Gesprächsangebote Moses an den Pharao als Chancen, es nicht bis zur Tötung der ägyptischen Erstgeburt kommen zu lassen, die dieser aber verspielt.

110 Jes 43,16–21; s. o. Kap. 5.5.3.

Hinterfragen gängiger Gottesvorstellungen

Die Erzählung kann dazu anstoßen, die Verbindung von Gott und Gewalt kritisch zu hinterfragen. So stellt sich aus heutiger Sicht die Frage, warum Gott überhaupt Gewalt anwenden muss, um die Befreiung zu erreichen, und diese nicht auf andere Weise durchsetzen konnte. Hier ist wichtig, deutlich zu machen, dass die Rede von der Gewalt Gottes damals gängige Vorstellungen spiegelt, in der die Verbindung einer Gottheit mit Gewalt eine gebräuchliche Form war, um deren Macht zum Ausdruck zu bringen. Dies kann dazu anregen, der Frage nachzugehen, inwieweit auch unsere Gottesvorstellungen vom »Zeitgeist«, d. h. von aktuellen Normen, Werten und Interessen beeinflusst sind. So ist an die heute dominierende Rede vom »lieben Gott« kritisch anzumerken, dass der Gottesglaube auch ein herausforderndes Potential besitzt und Konsequenzen für das eigene Verhalten haben muss.

Theologisch brisant ist, dass die Uneinsichtigkeit des Pharao im Plagenzyklus, die die Zunahme der Gewalt bis hin zur Tötung der ägyptischen Erstgeborenen bewirkt, darauf zurückgeführt wird, dass Gott selbst dessen Herz verstockt hat, was impliziert, dass letztlich Gott selbst an der Steigerung der Gewaltdynamik beteiligt ist. Es ist wichtig, dass diese Gottesvorstellung in ihrer theologischen Problematik nicht ausgeblendet und auch nicht vorschnell geglättet wird. Ihre Aktualität liegt darin, dass Menschen immer wieder wider besseres Wissen und gegen alle Vernunft »verstockt« in Verhaltensmustern gefangen bleiben, auch wenn sie damit sich und anderen Menschen schaden. Die Rede von der Verstockung des Pharao reflektiert prototypisch die aus zahlreichen Erfahrungen der Geschichte gewonnene Einsicht, dass Despoten meist nicht kampflos bereit sind, auf ihre Macht zu verzichten, sondern nur unter massivem Druck zu Zugeständnissen bereit sind – und setzt dies in Verbindung zu Gott, um zum Ausdruck zu bringen, dass Gott innerhalb der menschlichen Geschichte wirksam ist, und dadurch gegen den Augenschein eine Hoffnungsdimension zu eröffnen[111].

Indem die Erzählung vor Augen führt, dass menschliches Gewalthandeln immer von Scheitern bedroht ist, gibt sie Impulse dazu, nicht selbst »Rache« und Gewalt auszuüben, sondern die Gewalt Gott zu über-

[111] S. o. Kap. 3.2.

SBB 79 / p. 420 / 4.1.2021

lassen, was einen wichtigen Schritt hin zu ihrer Überwindung bildet. Dabei ist aber zugleich die Unverfügbarkeit Gottes anzuerkennen, denn wenn Gott der Gott aller Menschen ist, bezieht sich sein segensreiches Wirken auf alle Menschen[112]. Der Glaube an die Universalität Gottes erfordert aber auch, ihn nicht nur mit den heilvollen Bereichen der Wirklichkeit in Verbindung zu bringen, sondern auch mit ihren »dunklen« Seiten, insofern kein Bereich der Lebenswelt von Gott losgelöst ist. Dies bedingt, dass Gott von Menschen auch als rätselhaft und dunkel erfahren werden kann.

Die Auseinandersetzung mit der Erzählung kann die Schüler*innen dafür sensibilisieren, die Rätselhaftigkeit und Unbegreiflichkeit Gottes für uns Menschen nicht vorschnell zu glätten, sondern auch dunkle Aspekte ins Gottesbild zu integrieren; sie kann so dazu anregen, eine immer komplexere Gottesvorstellung zu entwickeln, die gegenläufige Aspekte integriert und auch in herausfordernden und belastenden Lebenssituationen tragfähig ist.

6.1.3 Zur Bedeutsamkeit der Landnahmetexte für Schüler*innen

Kritische Auseinandersetzung mit Abgrenzungsmechanismen zur Identitätssicherung

Angesichts des theologischen Problempotentials der Landnahmetexte ist es notwendig, die Schüler*innen zu einer rational verantwortbaren Lektüre anzuleiten.

Die Aktualität der Texte liegt in der bleibenden Herausforderung, die eigene Identität als Einzelne*r wie als Gemeinschaft je neu bestimmen zu müssen, was oft mit Exklusionen verbunden ist. Da die problematischen sozialen Abgrenzungsmechanismen, die in den Landnahmetexten scheinbar unhinterfragt vorausgesetzt werden, nämlich der Aufbau von Feindbildern, die Angst vor »fremdem« Denken und die Abwehr von Fremden, um den Zusammenhalt der eigenen Gruppe zu stabilisieren, auch heute in Gesellschaft und Kirche wirksam sind, ist es wichtig, dass die

[112] Die Universalität Gottes widerspricht der Vorstellung, dass Gott sich für die partikulare Interessen eines bestimmten Volkes vereinnahmen lässt; s. u. Kap. 5.5.4.

SBB 79 / p. 421 / 4.1.2021

Schüler*innen sich damit auseinandersetzen. Dies kann sie dafür sensibilisieren, solche Mechanismen wahrzunehmen und kritisch zu hinterfragen. Dies erfordert, dass sie die Texte kritisch analysieren und begründet Stellung dazu nehmen; dabei sind als Korrektiv auch gegenteilige atl Passagen einzubringen, die die Würde aller Menschen betonen und zur Solidarität mit Fremden aufrufen[113].

Für Jugendlichen zentral ist die Frage nach ihrer eigenen Identität, die häufig mit der Zugehörigkeit zu einer Peergroup und der Abgrenzung von anderen Personen oder Gruppen, die irgendwie anders sind verbunden ist. Dies wird oft verstärkt durch den Aufbau von Feindbildern, die dazu dienen, die eigene Gruppenidentität zu stärken. Die religionspädagogische Bedeutsamkeit der Landnahmetexte liegt darin, dass sie eine Reflexion und Diskussion über die Mechanismen von Abgrenzung und Diffamierung anderer zur Sicherung der eigenen (Gruppen-)Identität initiieren und die Einsicht vermitteln können, dass diese immer ambivalent zu beurteilen sind. So sind Abgrenzungen nach außen manchmal notwendig für den Zusammenhalt einer Gemeinschaft nach innen; andererseits besteht aber immer die Gefahr der polemischen Abwertung des Anderen und der Verabsolutierung der eigenen Überzeugung und Tradition im Dienst der eigenen religiös-politischen Identitätssicherung. Es geht darum, die Schüler*innen für diese Gefahr zu sensibilisieren und ihnen Impulse zu einem kritischen Umgang mit dem Aspekt der Identitätsstiftung durch die Peergroup sowie mit der eigenen religiösen Tradition zu geben.

Die biblischen Texte unterscheiden sich darin von der Lebenssituation heutiger Jugendlicher, da es dort um eine vorgezeichnete, auf Israel als nationale und religiöse Gemeinschaft bezogene, kollektive Identität geht, da sich im kollektiven Denken Alt-Israels die Identität der Menschen durch ihr Eingebundensein in eine Gemeinschaft konstituierte. Dagegen ist im heutigen individualistischen Verständnis jede*r Einzelne vor die Aufgabe der individuellen Identitätskonstruktion gestellt. Andererseits spielt für Jugendliche die Zugehörigkeit zu einer Peergroup oder einem Verein (z. B. Sport-, Musikverein) eine große Rolle, so dass sie häufig zugunsten der dort vorherrschenden Grupppenidentität gegenläufige in-

[113] Z. B. Gen 1,27; Lev 19,34; Jes 42,1–7; Jona; vgl. Fischer (2013) 22 Dietrich/Link (2004) 213.

SBB 79 / p. 422 / 4.1.2021

dividuelle Aspekte ihrer Persönlichkeit unterdrücken oder ausblenden, um Teil der Gemeinschaft zu sein. Die Grundfrage ist, ob die Bewahrung der eigenen Identität durch rigorose Abgrenzung gegen Außenstehende oder durch Öffnung und Integration gelingen kann. Ziel ist, dass die Schüler*innen erkennen, dass Identitätssicherung und Dialogfähigkeit sich wechselseitig bedingen und verstärken[114].

Eine fundierte kritische Auseinandersetzung mit den Landnahmetexten kann die Schüler*innen dazu anregen, Ausgrenzungsmechanismen und die dahinter stehenden Interessen zu durchschauen und nicht ungefragt zu übernehmen, was aktuelle Relevanz für den Umgang mit Migranten und Flüchtlingen hat. Da auch in der Schulwirklichkeit Kinder und Jugendliche mit verschiedenem kulturellem Hintergrund aufeinandertreffen, geht es darum, Klischees und Vorurteile gegen fremde Menschen kritisch zu hinterfragen, Menschen aus einer anderen Kultur ohne Vorbehalte mit Empathie zu begegnen und sich für gelebte Toleranz einzusetzen.

Auseinandersetzung mit dem eigenen Aggressions- und Gewaltpotential

Die Auseinandersetzung mit den atl Gewalttexten kann die eigene Gewaltverflochtenheit vor Augen führen und darauf aufmerksam machen, dass wir selbst in vielfacher Weise von Gewalt betroffen und auch dazu fähig sind – auch wenn wir unsere eigene Verbindung zur Gewalt gerne verdrängen. Die geläufige Redewendung »der/die ist für mich gestorben« kann die Aktualität des Bann-Konzepts und das eigene Gewaltpotential vor Augen führen, da beides analog einen rigorosen Beziehungsabbruch illustriert. Die Wendung kann somit als eine zeitgemäße Übertragung des »Bann«-Konzepts angesehen werden, bei der sich die physisch angewandte Gewalt in Mentalität und Sprache erhalten hat und die ebenfalls eine Form von Gewalt darstellt, da Verweigerung der Kooperation und Ausgrenzung ähnlich wie physische Gewalt erfahren werden[115].

---

114 Vgl. Wiedenhofer (2003) 328.

115 Vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 23; Dietrich/Link (2004) 213; s. o. Kap. 1.2.2 u. 4.2.1.

Eine selbstkritische Auseinandersetzung mit der drastischen Rhetorik der Texte, die ausführlich die Vernichtung aller Bewohner verbalisiert, kann für eigene Rache- und Vernichtungsphantasien sensibilisieren, die sich z. B. in dem Wunsch äußern, bestimmte Menschen oder Gruppen sollten »vom Erdboden verschwinden«. Um Hass und Aggression, die schließlich zu Gewalt führen, überwinden zu können, ist es notwendig, sich ihr Vorhandensein einzugestehen und kritisch zu hinterfragen[116]. Da die Vernichtung anderer Menschen und Völker im Kontext einer rigorosen Abgrenzung gegen diese im Widerspruch zu heute selbstverständlichen ethischen Normen und Werten wie der Achtung anderer Menschen steht, kann sie vor Augen führen, dass Gewalt, auch verbale Gewalt, die Würde des anderen missachtet und Beziehungen schädigt oder zerstört. Sie kann so dazu anregen, sich die destruktiven Wirkungen von Gewalt auf das soziale Zusammenleben bewusst zu machen und gegenläufige Verhaltensmuster zu entwickeln.

Kritisches Hinterfragen der Legitimation von Gewalt

Die Auseinandersetzung mit den Landnahmeerzählungen hat weiter das Ziel, die Schüler*innen zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der Legitimation des Einsatzes von Gewalt durch die Berufung auf Gott anzuregen. Hier ist hervorzuheben, dass in den Kriegserzählungen die deutliche Tendenz sichtbar wird, den Anteil des Handelns Gottes herauszustellen, den des menschlichen militärischen Handelns dagegen klein zu halten. Dies illustriert, dass der göttliche Gewalteinsatz menschliches Gewalthandeln überflüssig macht, wodurch hier einer von Menschen ausgeübten Gewalt ein Riegel vorgeschoben wird.

Wichtig ist, dass die Schüler*innen die Mehrdimensionalität sowie die Spannungen und Widersprüchen in den Texten wahrnehmen, die zeigen, dass diese nicht wörtlich zu verstehen sind und den jeweiligen zeitgeschichtlichen Kontext spiegeln, so dass sie keinesfalls zur Legitimation von Krieg und Gewalt herangezogen werden dürfen. Dazu ist wichtig, innerhalb der durch drastische Vernichtungsrhetorik geprägten Landnahmetexte gegenläufige Passagen in den Blick zu nehmen, die als

116 Vgl. Benedict (2014) 46.

SBB 79 / p. 424 / 4.1.2021

Impulse für die Eindämmung bzw. Überwindung von Gewalt gelesen werden und dadurch zu einem Aufbrechen der Gewaltspirale anregen können. Dass sich bereits in den Vernichtungsforderungen im Buch Dtn verschiedene Konzepte finden, die in Spannung zueinander stehen[117], zeigt, dass schon in der Redaktion der Texte die Rede von der völligen Vernichtung kritisch gesehen und daher mehrfach differenziert wurde, so dass sie nicht als Handlungsanweisung verstanden werden kann.

Bedeutsam ist, dass innerhalb des Josuabuchs die rigide Abgrenzung und die Fixierung auf Feindbilder aufgebrochen werden, indem – als Korrektiv zur pauschalen Vertreibung und Vernichtung der Völker – auch die Rede davon ist, dass fremde Menschen im Land wohnen bleiben und in ein Bundesverhältnis mit Israel eintreten. Die Kanaanäerin Rachab und der Kenite Kaleb werden sogar als Vorbild hinsichtlich ihrer Torakenntnis und Treue zu Israel vor Augen gestellt und in die Volksgemeinschaft aufgenommen. Rachab kann als Modell für eigenes Verhalten dienen, da sie die israelitischen Kunschafter rettet, obwohl es sich um feindliche Ausländer handelt und sie sich dadurch selbst in Gefahr begibt, falls ihre List durchschaut wird; sie praktiziert hier aktive Solidarität über Grenzen hinweg und wird daher später mit ihrer ganzen Familie verschont[118]. Aus diesen Beispielen lassen sich Impulse zum lebensförderlichen Umgang mit Fremden ableiten, insofern nicht die Nationalität oder die kulturelle Herkunft entscheidend ist, sondern die innere Haltung und das Verhalten gegenüber den Mitmenschen, und zwar nicht nur gegen Menschen des eigenen Volkes, sondern auch gegenüber Außenstehenden. Man kann die Rachab-Episode als ein Plädoyer für Öffnung verstehen, die Impulse gibt, Vorurteile gegenüber »Fremden« und Feindbilder zu überdenken und kritisch zu hinterfragen. Sie führt vor Augen, dass die Eingliederung von Fremden in die eigene Gemeinschaft gelingen kann, wenn bei beiden Seiten die Bereitschaft dazu vorhanden ist. Aus dem Bekenntnis Rachabs zum Gott Israels, das ihre Bereitschaft zeigt, zentrale Werte der israelitischen Religion und Kultur zu

---

117 Vgl. Dtn 7,2; 20,16f: Vernichtung aller Bewohner; vgl. Dtn 20,13f; 21,10f: Verschonung der Frauen und Kinder; s. o. Kap. 4.2.1.

118 Rachab: Jos 2,9–13; 6,23–25; Kaleb: Jos 14,6–15; vgl. Gibeoniter: Jos 9; weitere Völker im Land: Jos 13; vgl. Ballhorn (2011) 483f; s. o. Kap. 4.2.2 u. 4.3.2.

SBB 79 / p. 425 / 4.1.2021

übernehmen, lässt sich die Botschaft ableiten, auf der Basis der Anerkennung gemeinsamer ethischer Werte im Dialog miteinander nach Wegen zu suchen, um Krieg zu verhindern.

Für Jugendliche, bei denen in der Phase der Pubertät eine kritische Distanz bzw. Ablehnung gegenüber Autoritäten vorherrscht, kann Rachab als Identifikationsfigur dienen, da sie sich mutig der Autorität des eigenen Königs und der von ihm gesandten Boten widersetzt und nach ihrer eigenen Überzeugung handelt. Da der weitere Verlauf der Erzählung ihr Handeln bestätigt, kann dies dazu ermutigen, sich aus ethischen Gründen auch dem Anspruch äußerer Autoritäten zu widersetzen, um Gewalt zu vermeiden. Auch das Beispiel der Gibeoniter kann dazu anspornen, angesichts eines drohender militärischer Gewalt kreativ und gewaltfrei nach Möglichkeiten zu suchen, um eine Kooperation mit den vermeintlichen Gegnern zu erreichen und einen Gewaltausbruch zu vermeiden. Da ihr Vorgehen bestätigt wird, indem der Vertrag auch nach Offenbarung des »Betrugs« gültig bleibt, führt dies vor Augen, dass zur Gewaltvermeidung manchmal unkonventionelle Wege notwendig sind, dass »ziviler Ungehorsam« geboten sein kann, und dieser auch die Chance hat, anerkannt zu werden. Diese Passagen, die gegenläufig zum Tenor der Landnahmetexte aufzeigen, dass nicht alle Nichtisraeliten innerhalb des Landes gleichermaßen als Außenseiter oder gar Feinde einzustufen sind, können die Schüler*innen dazu anregen, Menschen differenziert wahrzunehmen, angesichts der Vielfalt innerhalb der Bevölkerung Toleranz und Akzeptanz gegen Fremden zu zeigen und kreativ vorzugehen, um Konflikte zu vermeiden.

Auseinandersetzung mit und Weiterentwicklung der eigenen Gottesvorstellung

Die Lebenswelt der Schüler*innen heute ist von einer religiösen und kulturellen Vielfalt gekennzeichnet, die ihnen im Alltag in unterschiedlichster Form begegnet, in der Schule, in der Freizeit und in den Medien. Dies bedingt die Notwendigkeit, die religiösen Unterschiede auch im Blick auf die damit verbundenen Wahrheitsansprüche zu deuten und zu beurteilen. Religionspädagogik muss sich dieser Herausforderung stellen, da ein durch Frieden und Toleranz gekennzeichnetes Zusammenleben wechsel-

SBB 79 / p. 426 / 4.1.2021

seitigen Respekt und Achtung voreinander voraussetzt. Eine kritische Auseinandersetzung mit der in den Landnahmetexten vertretenen Theologie, dem Gottesbild und dem exklusivistischen Wahrheitsverständnis kann das Bewusstsein dafür schärfen, dass biblische Passagen in den Dienst partikularer, religiös-abgrenzender Interessen gestellt werden können und nicht unhinterftragt übernommen werden dürfen[119]. Dies setzt jedoch eine große hermeneutische Kompetenz der Schüler*innen voraus, die erst in den höheren Klassen der Sekundarstufe zu erwarten ist.

Die atl Gottesrede steht in der Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus. Bedeutsam ist, dass JHWH in den Landnahmetexen nicht als der eine, universale Gott, sondern vielmehr als Nationalgott reklamiert wird, der für die partikularen Interessen seines Volkes kämpft und sich mit Gewalt gegen die Götter anderer Völker behauptet, die wiederum für ihr Volk kämpfen. Die religionspädagogische Herausforderung der Texte liegt darin, dass sie ein im Rivalitätsdenken verhaftetes gewalttätiges Gottesbild zugrunde legen, das Gewaltstrukturen verfestigen und so eine Quelle neuer Gewalt sein kann. In der kritischen Auseinandersetzung mit ihnen kann deutlich werden, dass immer die Gefahr besteht, dass Gott für die spezifischen Interessen bestimmter Gruppen instrumentalisiert wird, was die Frage anstoßen kann, welche eigenen Machtinteressen hinter den jeweils von Kirche und Gesellschaft propagierten Gottesbildern stehen. Ziel ist, dass die Schüler*innen erkennen, dass nach dem universalen monotheistischen Gotteskonzept, nach dem der eine Gott der Gott aller Menschen ist, die Legitimation entfällt, ihn für die eigenen partikularen Interessen zu vereinnahmen, und dass folglich auch die Verbindung von Gott mit Gewalt kritisch zu hinterfragen ist[120].

Die Vernichtungsandrohungen gegen Israel können zudem einen Anstoß geben, das eigene Erwählungsbewusstsein als Christen kritisch zu hinterfragen. Wichtig ist, herauszuarbeiten, dass die atl Verfasser ein falsches Erwählungsverständnis korrigieren und deutlich machen wollen, dass die Erwählung Israels nicht im Sinne einer »Statusgarantie« zu verstehen ist, sondern dass nach der theologischen Konzeption des Dtn der

---

119 Vgl. Kegler (2004) 248.

120 Dies widerspricht der These vom Gewaltpotential des Monotheismus; s. o. Kap. 2.1.8 u. 5.5.4.

SBB 79 / p. 427 / 4.1.2021

Bund zwischen Gott und Israel sowohl als Medium des Segens als auch umgekehrt des Fluches wirken kann, abhängig vom Verhalten gegenüber Gottes Geboten[121]. Dies kann vor Augen führen, dass die Erwählung durch Gott auch Konsequenzen für das eigene Verhalten haben muss.

Das Ernstnehmen der Rede vom gewalttätigen Vorgehen Gottes in den Landnahmetexten, die im Kontrast zur gängigen Rede von der Liebe und Barmherzigkeit Gottes steht, führt vor Augen, dass Gott nicht auf eine Vorstellung festgelegt werden kann und immer wieder unsere gängigen Schemata sprengt. Dies kann Impulse dazu geben, das eigene Gottesbild sowie die in Kirche und Gesellschaft verkündeten Gottesbilder kritisch zu hinterfragen und dabei die Spannung zwischen dem Gottesbild des liebenden und barmherzigen Vaters und dem des Gewalt ausübenden Gottes auszuhalten. Diese Ambivalenz der Gottesvorstellung kann Jugendliche, die sich von der gängigen Gottesrede vom »lieben Gott« abgrenzen, dazu motivieren, sich intensiver mit der biblischen Rede von Gott auseinanderzusetzen und sie für die Vielschichtigkeit und Mehrdimensionalität der biblischen Gottesvorstellung sensibilisieren. So können theologische Erkenntnisse persönlich bedeutsam oder befreiend sein, wenn sie Missverständnisse ausräumen oder vermeintliche Glaubenshindernisse aufheben[122]. Ein wichtiger Aspekt dabei ist, dass Gott uns immer wieder auch »dunkel« oder rätselhaft erscheint. Auf diese Weise erhalten die Schüler*innen Impulse und Anregungen, eine immer komplexere Gottesvorstellung zu entwickelnt, die auch dunkle und rätselhafte Seiten Gottes integrieren kann, was ihre theologische Kompetenz fördert.

6.1.4 Fazit: Potential der atl Gewalttexte und religionspädagogische Implikationen

Um die Schüler*innen im Prozess ihrer Identitätsentwicklung zu unterstützen, ist es wichtig, nicht einen wirklichkeitsfernen Glauben zu vertreten, sondern einen Glauben, der ihre existenziellen Fragen tangiert[123].

---

121 Vgl. Dtn 28; vgl. Finsterbusch (2012) 86; s. o. Kap. 4.2.2.
122 Vgl. Schlag/Schweitzer (2011) 143.
123 Vgl. Weth (2003) 164.

SBB 79 / p. 428 / 4.1.2021

Angesichts der ambivalenten und widersprüchlichen Lebenserfahrungen und Gefühle der Kinder und Jugendlichen hat ein Religionsunterricht, der seinem Auftrag, »Lebenshilfe« zu sein, nachkommen will, die Aufgabe, sie an den vielfältigen und ambivalenten Erfahrungen teilhaben zu lassen, die die Menschen des AT mit Gott gemacht haben und die dunklen Aspekte der biblischen Botschaft nicht auszublenden. Die biblischen Texte, insbesondere die »schwierigen« Texte, müssen sich den Fragen der Schülerinnen und Schüler stellen. Das Potential der atl Gewalttexte liegt gerade in der Ambivalenz und Mehrdeutigkeit der Gottes- und Menschenbilder, da sie so für Menschen in den verschiedensten historischen Situationen und Lebenslagen Identifikationsfiguren und Verständigungs- und Glaubensmuster bieten können. In ihnen kommt die ganze Bandbreite menschlicher Erfahrungen zur Sprache; zugleich sind sie miteinander verbunden durch die Hoffnung auf den Gott, der Neuanfänge schafft, wo Menschen selbst keinen Ausweg mehr sehen. Sie können so vor Augen führen, dass das Leben mit dem biblischen Gott ein Prozess, ein Beziehungsgeschehen mit Höhen und Tiefen ist[124].

Zum Leben der Schüler*innen gehören auch Erfahrungen von Schuld, Unrecht, Willkür und Gewalt – als Opfer oder als Täter – sowie Gefühle von Demütigung, Zorn, Hass und Rachewünsche oder Aggressivität. Diesen negativen Erfahrungen und Gefühlen wird ein Gottesbild mit dunklen und unbegreiflichen Aspekten eher gerecht als ein einseitig liebender Gott. Die Begegnung mit der Ambivalenz der atl Gottes- und Menschenbilder kann die Schüler*innen ermutigen, auch die eigenen dunklen Seiten nicht auszublenden, sondern sie zur Sprache zu bringen und sich konstruktiv damit auseinanderzusetzen.

Die Bibel stellt sich dem Phänomen der Gewalt, indem sie die vielfachen Gewalterfahrungen in der Lebenswelt der Menschen offenlegt und zur Sprache bringt. Da das theologische Verschweigen von Gewalt zu ihrer Tabuisierung führt, sind die atl Gewalttexte ernst zu nehmen und zur heutigen Lebenswirklichkeit in Beziehung zu setzen. Sie können dazu anregen, Unrechts- und Gewaltverhältnisse wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen und dabei vor allem die Opfer der Gewalt in den

[124] Es geht darum, im Dialog mit den atl Texten Glaubensformulierungen zu suchen, die heute angemessen sind; vgl. Wischnowsky (2006) 230; Weth (2003) 156; Baumann (2006) 158.

Blick zu nehmen. So bringt die Rede vom Gewalthandeln Gottes den Aspekt zur Sprache, dass Gott die Leiden der Opfer nicht unbeteiligt in Kauf nimmt, sondern die Täter für ihre Taten zur Rechenschaft zieht. Die zentrale Aussage der Exoduserzählung, dass Gott sich für Gerechtigkeit und Freiheit zugunsten der Unterdrückten und Marginalisierten gegen die Machthaber einsetzt, kann in Erfahrungen individueller und struktureller Gewalt Mut machen, nicht zu resignieren. Die Rede von der Gewalt Gottes entfaltet somit in Situationen von Unterdrückung und Ohnmacht eine wichtige tröstende und hoffnungsgebende Wirkung, da eigene Gewalterfahrungen dadurch kompensiert werden können. Wenn die Gewalt Gott zugeschrieben wird, drückt sich darin ein großes Gottvertrauen aus, aber eine andere Art des Vertrauens als das auf den »lieben Gott«, sondern vielmehr ein gebrochenes Vertrauen, das meist schon enttäuscht worden ist, das aber trotzdem an der Beziehung zu Gott festhält[125].

Wenn die Rede vom gewalttätigen Vorgehen Gottes gegen die mächtigen Feinde als Ausdruck einer massiven Notlage deutlich wird, kann dies Impulse geben, die oft vergessenen Opfer gesellschaftlicher Machtstrukturen in den Blick zu nehmen, ihre Situation nachzuvollziehen und sich mit ihnen zu solidarisieren. Eine wichtige Aufgabe der Religionspädagogik ist es, zu verdeutlichen, dass der biblische Gottesglaube Impulse dafür bietet, Unrechts- und Gewaltverhältnisse zu kritisieren und eine Praxis legitimiert, die diesen Unheilsmächten widersteht. Die religionspädagogische Relevanz der atl Gewalttexte liegt sowohl in der Hoffnungsperspektive für Kinder und Jugendliche mit Gewalterfahrungen als auch darin, dass sie die Schüler*innen darauf aufmerksam macht, dass sie für ihr Handeln Verantwortung übernehmen und die Konsequenzen bedenken müssen. Entscheidend ist aber, dass die Rede vom Gewalthandeln Gottes nie auf den zwischenmenschlichen Bereich übertragen und zum Vorbild genommen werden darf[126].

Da die atl Gewalttexte, wie alle literarischen Texte, auch die Funktion haben, einen Orientierungsrahmen für das Verhalten der Menschen festzulegen, können sie Denkanstöße und Anregungen zum Umgang mit eigenen Gewalterfahrungen sowie Impulse, über die Angemessenheit von Gewaltanwendung ins Gespräch zu kommen, geben. Ein Ansatz-

125 Vgl. Baumann (2006) 158; vgl. ebd. 81.
126 Vgl. Michel (2003) 352.

SBB 79 / p. 430 / 4.1.2021

punkt sind die Entsprechungen zwischen der literarischen Bewältigung von Gewalterfahrungen in den atl Texten und der medialen Bewältigung von Gewalterfahrungen durch gewalthaltige Filme oder Computerspiele bei Kindern und Jugendlichen, da es in beiden Fällen darum geht, durch rhetorische bzw. mediale Inszenierung von Gewalt und der Vernichtung starker Gegner eigene Ohnmachtsgefühle zu kompensieren und dadurch die eigene Identität zu stärken[127].

Die atl Gewalttexte können die Schüler*innen zudem für die eigene Affinität zu Gewalt sensibilisieren. Die Konfrontation mit der »Gewalt Gottes« kann einen Anstoß geben, sich mit dem eigenen Gewaltpotential auseinanderzusetzen und sich die eigenen Täteranteile, wirkliche und potentielle, bewusst zu machen. Dies kann vor Augen führen, dass wir selbst in vielfacher Weise von Gewalt betroffen und dazu fähig sind, dies aber gerne verdrängen. Indem die atl Gewalttexte eine Reflexion über eigene Gewaltverstrickungen und –phantasien, zu denen auch der Wunsch nach einem gewalttätigen Gott und einer gewalttätigen Lösung der Probleme gehört, initiieren, können sie dazu beitragen, einem Ausbruch der Gewalt vorzubeugen[128]. Durch die Rede vom Gewalthandeln Gottes, das das Handeln der Menschen erübrigen soll, wird menschlichem Rachedenken und Vergeltungsschlägen eine Grenze gesetzt. Ziel ist, die Bereitschaft zu fördern, auf die Ausübung von »Rache« und Gewalt zu verzichten und dadurch konstruktiv zur Unterbrechung der Gewaltspirale beizutragen[129].

Von Bedeutung ist, danach zu fragen, inwieweit sich aus den atl Gewalttexten Strategien zum konstruktiven Umgang mit Gewalt und zu ihrer Überwindung ableiten lassen. Die Texte geben zunächst einmal Impulse, die vielfältigen Formen von Gewalt in unserer Gesellschaft und das eigene Verhaftetsein darin sensibel wahrzunehmen und nicht zu verdrängen oder schönzureden, was die Voraussetzung für einen konstruktiven Umgang damit darstellt[130]. Die Exoduserzählung führt vor Augen,

---

127 S. o. Kap. 1.2.3.

128 Eine konfrontative Hermeneutik kann einen Bewusstseinsprozess in Gang setzen, der eine Verhaltensänderung bewirkt; vgl. Fuchs (2004) 184; ders. (2011) 134; Baumann (2006) 99.

129 Vgl. Dtn 32,35; vgl. Röm 12,19; vgl. Fuchs (2011) 134f; Kegler (2004) 248.

130 Vgl. Dietrich/Mayordomo (2005)25; ders./Link (2004) 84.

wie Gewalt entsteht und wie sie überwunden werden kann. Sie macht darauf aufmerksam, dass die Unterdrückung und Entrechtung bestimmter Gruppen von Menschen die Entstehung von Gewalt begünstigt und dass somit durch die Beseitigung ungerechter, diskriminierender Macht- und Herrschaftsverhältnisse dem Ausbruch von Gewalt vorgebeugt werden kann. Als weiterer Impuls zum Umgang mit Gewalt lässt sich ableiten, die Lösung eines Konflikts zunächst im Dialog zu suchen und auch angesichts von Rückschlägen an der Dialogbereitschaft festzuhalten, um dadurch die Gewaltspirale schon frühzeitig zu stoppen.

Um die Motivation bzw. Bereitschaft zu fördern, auf eigene Gewalt zu verzichten, ist es wichtig wahrzunehmen, dass zentrale Textpassagen des AT von Gewaltbegrenzung und Gewaltverzicht handeln, die als Korrektiv zu den Gewaltpassagen einzubeziehen sind. Aus den gewaltkritischen Passagen innerhalb der Exodus- und Landnahmetexte sowie aus den eschatologischen Visionen eines umfassenden Friedens, die zeigen, dass Hass und Gewalt mit Gottes Hilfe überwunden werden sollen, lässt sich eine vorrangige Option für Gewaltfreiheit ableiten. Auch in den kriegerischen Landnahmetexten finden sich Anregungen für die Eindämmung von Gewalt. Das Beispiel Rachabs sowie der Gibeoniter kann dazu ermutigen, Abgrenzungsmechanismen im Dienst der Identitätssicherung kritisch zu hinterfragen und Öffnung zu wagen. Die Erzählungen geben Anregungen zum lebensförderlichen Umgang mit Fremden, da nicht die Nationalität, sondern die innere Haltung und das Verhalten entscheidend sind. Dies kann dazu anregen, auf Feindbilder zu verzichten und in Kooperation und im Dialog miteinander nach Wegen zu suchen, um Krieg und Gewalt zu verhindern. Die Orientierung an den biblischen Traditionslinien der Gewaltüberwindung kann dazu anspornen, sich nicht mit der Realität der Gewalt abzufinden, sondern im Vertrauen auf Gott kreativ nach Wegen zu ihrer Begrenzung und Überwindung zu suchen. Dies impliziert aber auch, dass Gewalt als letztes Mittel notwendig sein kann, wenn dadurch weitere und größere Gewalt verhindert wird[131].

Besondere Brisanz bekommen die atl Gewalttexte dadurch, dass sie immer wieder herangezogen werden, um mit Berufung auf Gott den Einsatz von Gewalt zum Erreichen eigener Interessen zu legitimieren[132].

131 Vgl. Kullmann (2005) 516.
132 Vgl. Assmann (2013) 57.

SBB 79 / p. 432 / 4.1.2021

Dies bildet eine wichtige Herausforderung für den Religionsunterricht, der die wichtige Aufgabe der »Fundamentalismusprophylaxe« durch die Förderung von Differenzierungskompetenz in religiösen Frage hat. Es geht darum, ein dialektisches und komplementäres Denken zu fördern, um eine fatale dualistische Logik zu überwinden. Eine mehrperspektivische Auseinandersetzung mit den atl Gewalttexten, z. B. mit der rigorosen Abgrenzungsforderung der Landnahmetexte, kann davor bewahren, sie wörtlich zu verstehen und auf eine vordergründige Botschaft zu reduzieren, sondern vielmehr zu einem differenzierten Denken anregen. Dies steht in Einklang mit dem grundlegenden Ziel religiöser Bildung, der Akzeptanz der anderen Religionen, die auf der Einsicht basiert, dass Treue zum Eigenen und Achtung vor dem Anderen sich nicht ausschließen, sondern einander bedingen[133].

Die atl Gewalttexte können zudem für die Unbegreiflichkeit Gottes sensibilisieren. So zeigt die Gesamtheit der biblischen Texte einen für uns Menschen gerade nicht verstehbaren oder gar berechenbaren Gott[134] und führt vor Augen, dass Gott von Menschen immer wieder auch als »dunkel« und rätselhaft erfahren wird. Die Konfrontation damit, dass Gott anders ist als ihre Vorstellungen von ihm, kann die Schüler*innen dazu veranlassen, ihre bisherigen Gottesvorstellungen kritisch zu hinterfragen, ohne gleich Gott »ad acta« zu legen. Die Erfahrung, dass die eigenen Antworten unzureichend sind, hält die Frage nach Gott offen und kann so die Entwicklung hin zu einem komplexeren und tragfähigeren Gottesbild fördern, das ambivalenten Erfahrungen standhalten kann[135]. Die spannungsreiche Vielfalt der biblischen Gottesbilder bietet zudem eine Chance für den interreligiösen Dialog: Wenn Gott immer größer ist als unsere Vorstellungen von ihm, dann übersteigt er auch die Erkenntnis- und Ausdrucksmöglichkeiten der verschiedenen Weltreligionen. Diese

133 Vgl. Schieder (2014b) 150f; vgl. ebd. 172; vgl. Assmann (2014) 51: »Es geht vielmehr darum, *sowohl* die eigene Religion zu praktizieren, *als auch* die anderen Religionen in ihrem je eigenen Wahrheitsanspruch anzuerkennen und zu respektieren.«

134 Vgl. Gerstenberger (2001) 217–221.

135 Vgl. Fricke (2007) 59: »Glaube lebt mit der Unbegreiflichkeit Gottes, aber nicht von ihr. Unzureichende Antworten haben die wichtige Funktion, Fragen offen zu halten.«

SBB 79 / p. 433 / 4.1.2021

Einsicht kann verhindern, religiöse Wahrheitsansprüche mit Gewalt durchzusetzen.

6.2 Bibeldidaktische Überlegungen zum Umgang mit den Gewalttexten des Alten Testaments im Religionsunterricht

6.2.1 Grundlegende bibeldidaktische Überlegungen zu Gewalttexten

Das Anliegen aktueller Bibeldidaktik ist es, dass die Schüler*innen in ihrem konkreten Lebenskontext in einen Dialog mit den biblischen Zeugnissen eintreten, um daraus kritisch-produktive Impulse für das eigene Selbstverständnis sowie für eine neue Wahrnehmung der Wirklichkeit zu erhalten. Da in unserer weitgehend säkularisierten Kultur häufig im schulischen Religionsunterricht die Erstbegegnung mit biblischen Geschichten stattfindet, hat dieser die Aufgabe, die biblisch-christliche Tradition daraufhin zu befragen, welche Erfahrungen der Schüler*innen sie zur Sprache bringen, und sie in ihrer ganzen Ambivalenz im Dialog mit den Erfahrungen und den Welt- und Lebensdeutungen der Schüler*innen zu erschließen, damit diese sie als relevant für ihr Leben erfahren können[136]. Wichtig ist, Kinder und Jugendliche mit den vielfältigen und spannungsreichen Gottesbildern der Bibel vertraut zu machen. Wenn ihnen bewusst wird, dass in den biblischen Texten vielschichtige, zum Teil widersprüchliche und irritierende Bilder von Gott gezeichnet werden, die unterschiedliche menschliche Erfahrungen mit Gott widerspiegeln, und dass Gott auch innerhalb von Kontingenzerfahrungen erfahren werden kann, kann sie das dazu anregen, ihre eigenen ambivalenten existentiellen Erfahrungen mit Gott zusammenzubringen[137].

Damit dieser Prozess gelingt, sind die entwicklungspsychologischen Voraussetzungen, die Lernchancen und die »elementaren Wahrheiten« der Schüler*innen mit den »elementaren Wahrheiten« der Bibeltexte in Beziehung zu setzen. Hier bieten die atl Gewalttexte die Lernchance, dass

---

136 Vgl. Niehl/Thömmes (1998) 111; Oberthür (2006) 28; Boschki (2008) 142; Schlag/Schweitzer (2011) 187f; Pemsel-Maier (2011) 73f; Fricke (2009a) 69.75; Theis (2009) 319.

137 Vgl. Dressler (2007) 176; Schlag/Schweitzer (2011) 119; Fricke (2007) 50.

SBB 79 / p. 434 / 4.1.2021

eine Fixierung auf die *eine* Wahrheit vermieden, mittels Verständigung und Diskurs existentiell bedeutsame Wahrheiten gewonnen und dabei dem komplementären Denken Geltung verschafft wird[138]. Die biblischen Texte, auch die widerständigen und irritierenden, sind als Basisdokumente menschlicher Erfahrung mit Gott ernst zu nehmen. Es geht darum, die Schüler*innen so mit diesen zu konfrontieren, dass sie in eine eigene Auseinandersetzung mit ihnen eintreten, um in ihnen Sinnmodelle zu entdecken, die für ihr Leben hilfreich sein könnten[139]. Wenn die Schüler*innen als »Theolog*innen« ernst genommen werden, impliziert dies, ihnen auch den Umgang mit schwierigen und widerständigen Bibeltexten zuzutrauen und zuzumuten. Da sie in ihrer Lebenswelt auch mit vielfältigen Gewalterfahrungen konfrontiert werden, kann dies ihre Motivation fördern, sich auf die atl Gewalttexte einzulassen. Zugleich beeinflussen aktuelle Gewalterfahrungen die Wahrnehmung und Interpretation der biblischen Gewalttexte, da in die Feststellung der Bedeutung eines Textes immer eigene Vorstellungen und Lebenserfahrungen mit einfließen. Auch die bisherigen Gottesvorstellungen der Schüler*innen haben großen Einfluss auf ihr Verständnis des Textes, da sie versuchen, beides in Einklang miteinander zu bringen[140].

Zur religiösen Kompetenz der Schüler*innen gehört auch, dass sie dazu befähigt werden, sich mit ihnen fremden Gottesbildern und Wahrheitsvorstellungen auseinanderzusetzen, wie sie in den biblischen Gewalttexten zur Sprache kommen[141]. Da nach der Erkenntnis des Konstruktivismus Lernprozesse durch »Perturbationen« ausgelöst werden und die Fremdheit von Lerninhalten besonders nachhaltige Lernprozesse anstößt[142], können Schüler*innen gerade durch Geschichten, die sich dem raschen Verstehen entziehen, zum Theologisieren motiviert werden, wenn sie auf irritierende Spannungen und provozierende Inhalte biblischer Überlieferung, wie der Rede vom Gewalthandeln Gottes, aufmerksam werden[143]. Daher können auch diese theologisch problemati-

138 Vgl. Schweitzer (2000) 244f; Fricke (2005) 33. 78.
139 Vgl. Kügler (2002) 191, zur Aufgabe einer zeitgemäßen Bibelpastoral.
140 Vgl. Kuld (2005) 84.
141 Vgl. Schlag/Schweitzer (2011) 131; s. u. Kap. 6.2.5.
142 Vgl. Mendl (2012) 107.111.
143 Schlag/Schweitzer (2011) 105.

SBB 79 / p. 435 / 4.1.2021

schen Texte pädagogisch sinnvoll eingesetzt werden, da sie durch ihre Diskrepanz zu den Erwartungen der Schüler*innen kognitive Konflikte auslösen, die dazu führen, dass sie über den Text und über die eigenen Vorannahmen nachdenken, was eine Horizonterweiterung ermöglicht.

Wichtig ist, das didaktische Vorgehen an die unterschiedlichen Verstehensmöglichkeiten der Kinder und Jugendlichen anzupassen und die lebensgeschichtlich bedingten Formen des Verstehens und Verarbeitens von Erfahrungen zu berücksichtigen, um in ihnen Resonanz zu erzeugen[144]. Gerade bei sperrigen Texten ist ein offenes Vorgehen gefordert, das den Schüler*innen Raum für ihre eigenen Imaginationen und Intuitionen und damit für ihren individuellen Bezug zu ihrem eigenen Leben gibt. Die Kinder und Jugendlichen sind in ihren Wegen des Verstehens zu unterstützen, um eine symbolische Auslegung zu fördern; dabei sind hermeneutische Aspekte und exegetische Erkenntnisse einzubeziehen. Um die theologische Kompetenz der Schüler*innen zu fördern, ist der Aufbau einer hermeneutischen Deutungs- und Urteilsfähigkeit in Bezug auf die Bibeltexte unverzichtbar. Der Verzicht auf eine theologische Reflexion der Texte bedingt die Gefahr eines fundamentalistischen Umgangs, indem die Kinder diese als ontologische Aussagen über Gott verstehen, auch die Rede über das Gewalthandeln Gottes. Insbesondere für das Verständnis schwieriger Texte ist es notwendig, von Kindheit an mehrperspektivisches und komplementäres Denken zu fördern und dabei die Gottesfrage facettenreich zu thematisieren[145].

Dies erfordert »eine Bibeldidaktik im Sinne des pädagogischen Konstruktivismus, die sich im selbständigen, entdeckenden, erfahrungs- und handlungsbezogenen Lernen konkretisiert«[146]. Es geht darum, die Schüler*innen zum selbstständigen Nachdenken über die möglichen Bedeutungen der Geschichte anzuregen, indem sie dazu ermutigt werden, weiterzudenken, eigene Meinungen, Überzeugungen und Vermutungen auszudrücken und dabei auch Mehrdeutigkeiten auszuhalten. Gerade bei

144 Vgl. Karle (2006) 123; Dressler (2007) 271.

145 Die Bibeltexte sollen nicht zu unhinterfragbaren »Autoritäten« werden; vgl. Freudenberger-Lötz (2012a) 21; Kalloch/Kruhöffer (2006) 226f; Karle (2006) 122f.

146 Fricke (2005) 117f; vgl. Johannsen (2004) 174; Schweitzer (2007a) 107; Schambeck (2009) 44f.

SBB 79 / p. 436 / 4.1.2021

den atl Gewalttexten ist es wichtig, den Schüler*innen eine eigene Weise der Auseinandersetzung mit dem Text zu ermöglichen, damit sie sich kritisch mit dessen Herausforderung auseinandersetzen und dazu Stellung beziehen können. Dazu bietet sich ein vielfältiges methodisches Vorgehen an, das sowohl kognitive, textanalytische Methoden als auch freie Gespräche und kreative, phantasievolle, erfahrungsbezogene und handlungsorientierte Methoden umfasst, die den Prozess der Aneignung fördern. Eine große Rolle spielen Methoden der indirekten Erschließung und dialogisch-kommunikative Ansätze mit dem Ziel einer »indirekten Korrelation« mit eigenen Erfahrungen. Dabei ist die Rede von Gott immer wieder neu zu formulieren und die Deutungen der Schüler*innen mit einzubeziehen. Zudem ist eine fundierte textanalytische Betrachtung wichtig, z. B. der Erzählstruktur und der Leerstellen des Textes, damit die Schüler*innen sich die Lenkung ihrer Wahrnehmung durch die Textgestaltung bewusst machen, um dann kritisch dazu Stellung zu nehmen[147]. Auf diese Weise kann die Auseinandersetzung mit biblischen Texten zu einer kontinuierlichen Weiterentwicklung ihres Glaubens führen[148]. Dabei kann auch darauf eingegangen werden, dass biblische Texte den gleichen Analysekriterien unterliegen wie andere literarische Texte, ohne dass dies ihre Bedeutung als Glaubenszeugnis in Frage stellt[149].

Im Religionsunterricht geht es darum, einen angemessenen hermeneutischen Umgang mit den atl Gewalttexten einzuüben. Dies erfordert von Seiten der Lehrperson, diese als Bestandteile der biblischen Überlieferung anzunehmen und sich ausdrücklich mit dem Gewalthandeln Gottes auseinanderzusetzen, um die Rätselhaftigkeit und »dunklen Seiten« Gottes explizit annehmen und ins Gottesbild integrieren zu können. Diese hermeneutisch-theologische Integrationsleistung ist die Basis dafür, »schwierige« Bibeltexte auch mit Schüler*innen zu bearbeiten und mit ihnen in eine kritische Auseinandersetzung über diese einzutreten. Wichtig ist das Zusammenspiel von Text, Schüler*innen und Lehrperson, da deren Einstellung Einfluss auf die Schüler*innen hat. Wenn die Lehrpersonen sich die maßgebliche Verantwortung für den Unterrichtspro-

147 Vgl. Steymans (2013) 233; Iser (1976) 10.

148 Vgl. Fricke (2005) 155f. Oberthür (2006, 184–186) plädiert für »antizipierende und assoziierende Verfahren«; vgl. ebd. 24; Harz (1998) 327.339.

149 Vgl. Omerzu (2007) 43.

zess zuschreiben, liegt nahe, dass ihre eigenen Schwierigkeiten mit den Gewaltaspekten eines Textes sich auf die Schüler*innen übertragen, so dass diese mit Widerstand und Unverständnis auf ihn reagieren. Dagegen werden bei einem didaktischer Ansatz, der die Schüler*innen als Subjekte des Unterrichts ernst nimmt und ihnen mehr Raum im Unterrichtsgeschehen einräumt, diese durch die Probleme der Lehrperson mit dem Text angeregt, die eigenen Widerstände und Anfragen zu äußern und im Gespräch miteinander verschiedene Deutungsmöglichkeiten durchzuspielen; dies ermöglicht, dass sie zu einer vertieften Auseinandersetzung kommen und zu Antworten finden, die sie selbst zufrieden stellen[150]. Dabei können eigene Erfahrungen im Licht der biblischen Texte neu gedeutet und Sichtweisen in Frage gestellt werden.

Bereits für Kinder hat es eine zentrale Bedeutung, Gott »in Frage« zu stellen, wobei besonders die Frage nach Gottes Gerechtigkeit eine große Rolle spielt. Indem die Fragen der Kinder zugleich alle dogmatisch-theologischen Antworten in Frage stellen, machen sie Gottes Unverfügbarkeit deutlich[151]. Angesichts der Pluralisierung von Religion ist die Fähigkeit zur Perspektivenübernahme relevant, die durch die Identifikation mit verschiedenen biblischen Figuren sowie durch eine möglichst breite Informationsbasis im Sinn der wissenschaftlichen Theologie gefördert wird. Dies ermöglicht die Verständigung über Religion, ohne sich religiös verstehen zu müssen[152] und ist die Basis dafür, auch auf kritische Anfragen, z. B. nach dem Gewaltpotential von Religion, eingehen zu können. Dabei kann den Schüler*innen bewusst werden, dass die Frage nach Gott immer auch ethische Implikationen und Konsequenzen hat[153]. Gerade bei schwierigen Texten ist wichtig, ihnen zu ermöglichen, sich emotional und existentiell auf die Bibeltexte einzulassen, sie aber nicht religiös zu vereinnahmen, sondern ihnen auch Möglichkeiten zu er-

150 Vgl. Fricke (2005) 32. 506f.

151 Oberthür (2006, 22) fordert, die Fragen der Schüler*innen zum Ausgangspunkt der Lernprozesse zu machen und ihre natürliche Fragebereitschaft zu fördern (»Religionspädagogik der Frage«).

152 Die Fähigkeit, die Binnenperspektive einer Religion und die Außenperspektive des distanzierten Nachdenkens darüber in ein ausgewogenes Verhältnis zu setzen, bewahrt vor Relativismus und Fundamentalismus und ist ein wichtiges Kriterium für religiöse Bildung; vgl. Dressler (2007) 38.

153 Vgl. Schlag/Schweitzer (2011) 102–104.

SBB 79 / p. 438 / 4.1.2021

öffnen, sich vom Bibeltext zu distanzieren bzw. sich kritisch damit auseinanderzusetzen[154].

6.2.2 Bibeldidaktische Herausforderungen in der Primar- und Sekundarstufe

Herausforderungen in der Primarstufe

Da die Bibel ursprünglich für Erwachsene, nicht für Kinder und deren Entwicklungsstand, geschrieben wurde, muss Religionsdidaktik der Frage nachgehen, wann Schüler*innen in der Lage sind, sich mit schwierigen Bibeltexten so auseinanderzusetzen, dass sich echte »Lernchancen« ergeben. Dabei sind neben inhaltlich-theologischen Überlegungen auch ihre Lebenswelt, ihr glaubensbiographischer Kontext und ihre entwicklungspsychologische Verfasstheit ernst zu nehmen[155].

Für die meisten Kinder im Grundschulalter spielen Geschichten eine wichtige Rolle, da der Weltzusammenhang primär narrativ-dramatisch wahrgenommen wird und Bedeutung in Geschichten ausgedrückt wird, weshalb biblische Erzählungen meist auf großes Interesse stoßen und sehr beliebt sind. Durch die Identifizierung mit den Personen der Geschichte können Kinder daraus Modelle für eigenes Verhalten und eine Ermutigung für ihr Leben entnehmen, besonders wenn die Hauptperson Herausforderungen meistert, allerdings wird die Lebensrelevanz der Geschichten ihnen nicht immer deutlich[156].

---

154 Vgl. Kalloch/Kruhöffer (2006) 226f.

155 Bislang gibt es wenige Untersuchungen zur Rezeption biblischer Texte bei Grundschulkindern; diffizil ist auch, bei komplexen Inhalten die Aussagen der Kinder richtig zu verstehen, die sich zumal schnell ändern können; vgl. Fricke (2005) 194; ders. (2009) 179; Schambeck (2009) 46.54.

156 Vgl. Fowler (1991) 153; vgl. Harz (1998) 326. In einer Studie von Bucher (2001, 34–54) gaben von 1454 Grundschüler*innen 47 % an, sehr gerne Geschichten aus der Bibel zu hören: ebd. 45; vgl. ders. (2002) 198. Vgl. eine Studie von Hanisch/Bucher (2002) mit 2402 evangelischen und katholischen Viertklässlern aus Baden-Württemberg und Berlin: ebd. 46.121f; Ort/Rendle (2003) 13; Fricke (2005) 191–193.

Kinder der Primarstufe haben ihren eigenen hermeneutischen Schlüssel zu biblischen Texten, die sie diese häufig als Geschichten ansehen, die irgendwann früher einmal so passiert sind. Religionsunterricht in der Primarstufe steht somit vor dem Dilemma, dass einerseits die historische Kontextualisierung der atl Texte, insbesondere der Gewalttexte, unverzichtbar für ihr Verständnis ist, andererseits aber die Präsentation biblischer Erzählungen als Berichte lange zurückliegender Ereignisse die Gefahr bedingt, dass die Kinder diese dann als etwas Vergangenes ansehen, das sie heute nicht mehr betrifft und ihnen nicht bewusst wird, dass sie auch für ihr Leben noch Relevanz haben.

Schon Kinder im frühen Grundschulalter unterscheiden zwischen realen, wirklich geschehen Ereignissen und solchen, die nicht real sind, und wollen sich durch Nachfragen explizit über den Realitätsgehalt der Geschichte vergewissern, da sie daran deren Plausibilität festmachen. Ihr Urteil wird dabei mehr durch das Bezeugen relevanter Bezugspersonen als durch eigene Erfahrungen beeinflusst[157]. Im Religionsunterricht der Grundschule sollte daher theologische Relevanz nicht an historische Glaubwürdigkeit gekoppelt werden, da sonst die Gefahr besteht, dass die Kinder diese Kopplung internalisieren und mit dem Anzweifeln der historischen Glaubwürdigkeit biblischer Texte diese ganz verwerfen. Daher ist auf den narrativen Charakater der Erzählung als Deutung der Erfahrungen von Menschen zu verweisen. Zugleich ist wichtig, darauf einzugehen, dass die Erzählung deshalb in der Bibel steht, weil sie für Menschen eine große Bedeutung bekommen hat[158].

Bei Grundschüler*innen sind Denkoperationen und Begriffe i. d. R. noch an Konkretes und Anschauliches gebunden; sie sind auch meist noch nicht in der Lage, mit Hilfe von selbst erarbeiteten Informationen zu Folgerungen zu kommen. Daher haben sie häufig große Schwierigkeiten mit Zugängen an Bibeltexte über deren geschichtliche Ursprungssituation und sind durch Arbeitsformen der historisch-kritischen Exegese, die die Unterscheidung zwischen den Texten selbst und dem Autor-

---

157 Nach neueren entwicklungspsychologischen Studien beginnen Kinder schon im Vorschulalter mit dieser Unterscheidung. Daher bestehen Kinder i. d. R. auf der Demonstration oder dem Beweis für Tatsachenbehauptungen; vgl. Fowler (2000) 152; Roose (2013) 147–149.

158 Vgl. Roose (2013) 153–155; Fricke (2005) 96; Müller (2009) 53; s. u. Kap. 6.3.1.

Adressaten-Verhältnis voraussetzen, kognitiv überfordert. So übersteigt das Analysieren von Texten mit dem Erfahrungshintergrund einer ganz anderen Zeit die Anschaulichkeit in den Denkoperationen und erfordert formal-operatorische Fähigkeiten; Deuten und das Erkennen von Deutungen sind komplexe Akte, die ein gewisses Maß an Reflexionsvermögen und Übung voraussetzen[159].

Entwicklungspsychologisch orientierte Studien zeigen, dass Kinder im Grundschulalter häufig Schwierigkeiten im kognitiven Erschließen der Texte haben, insbesondere beim metaphorischen und historischen Verstehen, da sie aufgrund ihres konkreten Denkens und »mythisch-wörtlichen« Glaubens meist noch nicht in der Lage sind, biblische Geschichten als symbolische Geschichten zu erkennen und kritisch darüber nachzudenken, sondern sie wort-wörtlich verstehen. Darauf weisen u. a. Studien zur Gleichnis- und Wunderrezeption von Grundschulkindern[160]. Vor allem jüngere Kinder fassen aufgrund ihres realistischen Denkens Metaphern buchstabengetreu auf; zudem nehmen sie Erzählungen nur aus der eigenen Perspektive wahr[161]. Grundschulkinder haben in der Regel eine anthropomorphe und eindimensionale Gottesvorstellung und gehen entweder von einem unvermittelten Eingreifen Gottes in die Ge-

159 Nach Piaget (1979) sind erst Jugendliche ab 12 Jahren in der formal-operatorischen Phase fähig, Denkoperationen unabhängig von konkreten Anschauungen durchzuführen; vgl. Montada (1998) 518–560; gegen Berg (2003) 156. Erkenntnisse und Methoden der historisch-kritischen Exegese sind aber in der Vorbereitung der Lehrkraft notwendig, vgl. Harz (1998) 324; Kalloch/Kruhöffer (2006) 225.

160 In der Phase des »mythisch-wörtlichen Glaubens« differenzieren Kinder noch nicht zwischen Inhalt und Bedeutung; vgl. Fowler (2000) 151–153.166f; Kuld (2004a) 66f. Bucher (1990) befragte je einen Jungen und ein Mädchen der Jahrgangsstufen 1 bis 6 zu Gleichnissen. Er stellt fest, dass in der Primarstufe die für ein angemessenes Verständnis erforderlichen kognitiven Strukturen noch nicht formiert seien; vgl. ebd. 44–48.66f. Die Studie von Bee-Schroedter zu Neutestamentlichen Wundergeschichten (Stuttgart 1998) belegt deren unterschiedliche Rezeption durch Kinder. Sie fordert, auf die historisch-kritische Ermitlung eines Textsinns zu verzichten; vgl. Fricke (2012) 215; ders. (2005) 181f.189f; Karle (2006) 123. Die Studien sind aber kritisch zu sehen; s. u.

161 Nach Piaget (1979) sind Kinder bis 7–8 Jahren von »Egozentrizität« mit den Formen Realismus, Animismus, Artifizialismus bestimmt; vgl. ebd. 48f; Montada (1998) 524f; Fricke (2005) 175f.

SBB 79 / p. 441 / 4.1.2021

schichte oder von seiner aktiven Beeinflussung durch das Handeln der Menschen aus[162]. Eine Herausforderung liegt weiter darin, dass Kinder dazu neigen, Geschichten – in Entsprechung zu gesellschaftlichen Normen – moralisierend zu verstehen, was die Gefahr bedingt, dass die gesellschaftskritische Tendenz der biblischen Erzählung verloren geht[163]. Christina Kalloch fordert daher eine »didaktisch begründete Reduktion« von Bibelinhalten in der Primarstufe, d. h. den Ausschluss von Texten, die von Kindern missverstanden werden können, wie z. B. Gewaltpassagen und Wundergeschichten, und vereinfachte Textvorgaben sowie den Verzicht auf Auslegungsmethoden, die ein formal-operatorisches Denken erfordern würden, wie die ursprungsgeschichtliche Auslegung[164]. In der Primarstufe geht es daher vor allem um eine emotional-existentielle Aneignung; dennoch ist bereits hier darauf zu achten, den Kindern zu vermitteln, dass es sich bei den Bibeltexten um Glaubensdeutungen von Erfahrungen handelt[165].

Allerdings sind die Stufentheorien der kognitiven, moralischen und religiösen Entwicklung aufgrund ihrer Verkürzung auf das religiöse Urteil, des alltagsfernen Beispiels und der engen Fragestellung, die die eigene Aneignung der Kinder nicht in den Blick nimmt, kritisch zu hinterfragen; denn religiöse Entwicklung umfasst neben kognitiven auch emotionale und motivationale Dimensionen[166]. Auch bei den o. g. Studi-

---

162 Nach der Stufentheorie von Oser/Gmünder (1992) befinden sich Grundschulkinder etwa zur Hälfte auf Stufe eins (unvermitteltes Eingreifen Gottes) und auf Stufe zwei (Beeinflussbarkeit Gottes durch das Handeln der Menschen); vgl. Kuld (2004a) 63f; Fricke (2012) 215. Kinder differenzieren aber schon in der frühen Grundschulzeit zwischen menschlichen Akteuren und Gott und schreiben diesem übermenschliche Fähigkeiten zu; vgl. Bucher (2009) 30–35.

163 So tragen Kinder als Maßstab das ein, was in der Gesellschaft als gut und anständig gilt; vgl. Fraas (1987) 180, bezogen auf die Jesus-Gestalt.

164 Vgl. Kalloch (2001) 306–309; vgl. Bucher (1990); Fricke (2005) 114; s. u. Kap. 6.2.3.

165 Die existentielle Aneignung ist zentral für Baldermann; vgl. Fricke (2005) 95.118.

166 Das Paul-Dilemma von Oser vermittelt ein verzerrtes moralisierendes Bild von Religion und legt Antworten auf der zweiten Entwicklungsstufe nahe. Aus der Äußerung des Kindes können sein gedanklicher Kontext und seine Denkbewegung nicht erhoben werden. Zudem wird der Einfluss der Interaktion bei der Befragung nicht reflektiert; vgl. Grom (2000) 47–49; Fricke (2005) 185f.

en ist kritisch zu sehen, dass sie nur die kognitive Entwicklung erfassen und die Frage nach dem emotionalen Gehalt der Aussage und für das Lernen wesentliche Faktoren wie Vertrautheit, Motiviertheit, soziales Umfeld und die Frage nach den »Relevanzsystemen« der Kinder ausblenden[167]. Die Unterscheidung zwischen »wörtlich« und »symbolisch« als Leitkriterium für die »richtige« Auswahl biblischer Texte ist zudem problematisch, da die biblischen Erzählungen als Erzählung struktur- und normgebend wirken, unabhängig vom symbolischen bzw. wörtlichen oder einem fiktiven bzw. historischen Verständnis[168]. Der intuitiv-emotionale Bezug von Grundschulkindern zu biblischen Texten und ihr Umgang mit ihnen ist als eigene Weise des Textverständnisses ernst zu nehmen. Dies impliziert, wahrzunehmen, auf welche Art Kinder den Text für sich erschließen und wie sich mit ihm auseinandersetzen. Zudem ist nach der Kultur- und Kontextgebundenheit des Denkvermögens von Kindern zu fragen. Auch die Interaktion in der Gruppe, in der die Begegnung mit biblischen Texten im Unterricht immer stattfindet, ist ein wichtiger Faktor bei der Aneignung[169]. Im Religionunterricht ist zudem auch die affektive, pragmatische, ästhetische und soziale Dimension wichtig.

Neuere bibeldidaktische Untersuchungen legen nahe, dass die Art der Behandlung von Bibeltexten im Religionsunterricht einen großen Einfluss auf das Textverständnis der Schüler*innen hat. Schon in der Primarstufe ist sowohl wörtliches als auch symbolisches Verstehen parallel ohne kognitive Probleme möglich, wenn dies im Unterricht angeregt und eingeübt wird[170]. In einer Unterrichtsreihe zur Exoduserzählung in einer konfessionell gemischten dritten Klasse verbanden die Kinder zen-

---

167 »Relevanzsystem« meint »das Geflecht von Einstellungen, Werten und Überzeugungen, das für die Betroffenen selbst von Bedeutung ist«: Fricke (2005) 179.

168 Bucher (1990) geht selbst von einem überholten engen allegorisierenden Gleichnisverständnis aus und stellt daher enge, zum Teil lenkende Fragen, ohne die Relevanzsysteme der Kinder einzubeziehen. Auch Bee-Schroedter (1998) verwendet überwiegend geschlossene Fragen; vgl. Karle (2006) 123; Fricke (2005) 181–183.189f.

169 Relevant ist, welche Aspekte des Textes die Kinder thematisieren, welche Fragen sie stellen und wie sie diese in der Gruppe beantworten; vgl. Fricke (2005) 195f; Hanisch/Bucher (2002) 37.

170 Vgl. Oberthür (1995) 89. 9; vgl. Fricke (2005) 517–519; ders. (2007) 18; ders. (2012b) 215f.

SBB 79 / p. 443 / 4.1.2021

trale Inhalte der Erzählung mit Gegebenheiten aus ihrer Lebenswelt und vollzogen so einen ersten Schritt zu ihrer Aktualisierung[171]. Oberthür beobachtete, dass Grundschulkinder einen Bezug zwischen Bibeltext und eigenem Leben herstellen und wörtliche und symbolische Ebenen unterscheiden können und so über religiös-hermeneutische Kompetenzen verfügen, die nach der Stufentheorie Piagets noch nicht möglich wären[172].

Die Frage nach den entwicklungsbedingten Zugangsmöglichkeiten der Kinder ist wichtig, um von ihnen nicht Denkoperationen zu verlangen, die sie aufgrund ihres Entwicklungsstandes noch nicht leisten können; entwicklungspsychologische Theorien dürfen jedoch nicht den Blick für die tatsächlichen Fähigkeiten und Deutungen der Kinder verstellen[173]. Einige Kinder besitzen schon die Fähigkeit zum abstrakt-logischen Denken und zu symbolischen Deutungen; sie hinterfragen die biblisch-anthropomorphe Redeweise von Gott und können Ambivalenzen im Hinblick auf das Handeln und die Vorstellung von Gott ausdrücken. Bei großem Interesse und durch eine intensive Beschäftigung mit dem Thema sind Kinder am Ende der Grundschulzeit in der Lage, zu differenzierten Einsichten über Gott zu kommen, indem sie eigene Gedanken über Gott formulieren und dabei scheinbar einander widersprechende Aussagen auf Gott beziehen. Dies zeigt, dass gerade bei der hermeneutisch-religiösen Kompetenz die Faktoren Sozialisation, Übung und Interesse eine große Rolle spielen, so dass man Kinder nicht generell einer bestimmten kognitiven Entwicklungsstufe zuordnen kann; vielmehr ist der Verlauf der Entwicklung des kindlichen Denkens weit differenzierter, da sie »bereichsspezifische« Fähigkeiten haben oder entwickeln kön-

171 Fricke (2005, 516–535) behandelte in fünf Sitzungen in einer Jungen- und einer Mädchengruppe (jeweils 7 Schüler*innen) die Textstellen Ex 1–2*, 5–7*, 7–12* und 14–15* in einer vereinfachten Übersetzung. Zur Unterdrückung in Ägypten malten einige Jungen Pyramiden, die sie als Symbol für ihnen wichtige Werte deuteten. Bei der Tötung der ägyptischen Erstgeborenen diskutierte die Jungengruppe über einen vorher geschehenen Amoklauf; vgl. ebd. 517–519. 528–530.

172 Vgl. Oberthür (2006) 71f.194f. Dies deutet auf bereichsspezifisches Wissen. Hier wird den Kindern – wie beim Theologisieren mit Kindern, im Widerspruch zur Stufentheorie – eigenständige theologische Reflexion zugetraut; vgl. Fricke (2005) 199; s. o. Kap. 6.2.1.

173 Vgl. Fricke (2005) 119; ders. (2007) 18; ders. (2012b) 216; Oberthür (1995) 89.

nen[174]. Religionsunterricht hat die Aufgabe, die Kinder auf diesem Weg zu fördern und auch zu fordern.

Auch wenn die Bibel nicht für Kinder geschrieben wurde, sind die biblischen Erzählungen in hohem Maße elementar und lebensbegleitend[175]. Wichtig ist, den Entwicklungsstand der Kinder zu berücksichtigen, ihre Äußerungen sorgfältig wahrzunehmen und ihr konkretes Verständnis zu respektieren, zugleich aber auch ein symbolisches Verstehen anzuregen und einzuüben und Angebote zu einer veränderten Sicht einfließen zu lassen, damit ein späterer Übergang zu einem tieferen Verständnis nicht behindert, sondern angebahnt wird[176]. Im Hinblick auf die Rede von Gott ist bewusst zu machen, dass das menschliche Sprechen über Gott »ebenso vielfältig sein darf wie das Erste Testament selber«[177], was gerade im Hinblick auf die Gewalttexte wichtig ist.

Herausforderungen in der Sekundarstufe

Bei Jugendlichen stellt sich die Herausforderung, dass sie sich deutlich zurückhaltender und widerständiger als Kinder auf religiöse Themen einlassen. Die vielfältigen Umbrüche in der geistigen Entwicklung und der Wahrnehmung der Welt sowie der Aufbau eines eigenen Wertesystems im Jugendalter bedingen eine kritische und skeptische Grundhaltung gegenüber vorgegebenen Glaubenswahrheiten und damit auch gegenüber der Bibel. Kritisch nach Sinn und Orientierung suchende Jugendliche finden sich nur selten in der Sprache und Vorstellungswelt der biblischen und theologischen Tradition wieder, die oft dem eigenen Weltbild bzw. den eigenen Erfahrungen widersprechen[178]. Damit verbun-

174 Wandlungen des Welt- und Gottesbilds können in verschiedenen Wissensbereichen zu unterschiedlichen Zeiten stattfinden; vgl. Oberthür (2006) 115; Fricke (2007) 49; ders. (2009a) 76.

175 Vgl. Fraas (1987) 176f.

176 Vgl. Fricke (2005) 119; ders. (2012b) 216; Oberthür (1995) 89; Frank (2004) 101.

177 Bucher (1996) 76.

178 Im Jugendalter geht die Naivität des Kinderglaubens verloren. Berg (2003, 19f) spricht vom »Erfahrungs-, Relevanz- und Effektivitätsverlust der Bibel«; vgl. Fricke (2009a) 69.80; Müller (2009) 53; Schlag/Schweitzer (2011) 68–72.140; s. o. Kap. 2.1.2.

den ist der »Abschied vom Gott des Kinderglaubens«. Da Jugendliche traditionelle theologische Rede meist als sperrig und wenig bedeutsam für das eigene Leben wahrnehmen, wird die Orientierung an biblischer Überlieferung und systematisch-theologischer Interpretation zunehmend von Vorstellungen abgelöst, die ihnen leichter zugänglich und unmittelbar erfahrbar erscheinen[179]. Oft sinkt die Bereitschaft und Fähigkeit, sich mit theologischen Inhalten intensiv auseinanderzusetzen. Abhängig von der lebensweltlichen Herausforderung sowie von der Peergroup können unterschiedliche, auch nicht miteinander kompatible religiöse Deutungsmuster für eine bestimmte Zeit als überzeugend anerkannt werden[180].

Auch die meist starke Prägung durch ein naturwissenschaftliches Weltbild bedingt, dass Jugendliche oft eine kritische und skeptische Grundhaltung gegenüber der christlichen Tradition haben und der Bibel eher gleichgültig oder ablehnend gegenüber stehen. Heranwachsende im Übergang vom »konkret-operationalen« zum »formal-operationalen Denken« denken eher abstrakt und orientieren sich am Faktischen und Wahren im naturwissenschaftlichen Sinn. Daher nehmen sie biblische Geschichten als unglaubwürdig und somit irrelevant wahr, wenn die in der Bibel niedergeschriebenen Ereignisse nicht historisch so vorgefallen sind; insbesondere Wunder werden leicht als Märchen angesehen[181].

Im Prozess des Suchens nach der eigenen Identität zeigen sich bei Jugendlichen auch in religiösen Fragen große Unsicherheiten; dies führt zu Hemmungen, mit Erwachsenen über Persönliches und somit auch über die eigene Religion zu reden. Da Religion als Privatsache gilt, scheuen sie sich auch oft, diese in Anwesenheit der Peers zu thematisieren. Da die weit verbreitete »Unkenntnis« der Bibel eine mangelnde Übung im

---

179 Jugendliche verfügen kaum über Sprachbilder für die Rede von Gott. Viele konstruieren sich ihre eigene Vorstellung von Gott und greifen dabei auch auf Elemente aus anderen Religionen zurück; vgl. Schlag/Schweitzer (2011) 16.91–93; Ziebertz u. a. (2003) 325–380; Mette (2009) 16.

180 Aufgrund ihrer zunehmenden Selbstbeobachtungs- und Reflexionsfähigkeit tragen Jugendliche wesentliche Fragen mit sich selbst aus, ohne diese explizit zu artikulieren. Auch in der Peergroup haben sie Hemmungen, ihr Innerstes und damit auch ihre persönliche Religion preiszugeben; vgl. Schlag/Schweitzer (2011) 27–33.44f; Freudenberger-Lötz (2012b) 119; Fricke (2009a) 80.

181 Vgl. Grom (2000) 251; Fricke (2007) 18.

Umgang mit den biblischen Texten bedingt, wird die Aufgabe des Verstehens und der Auslegung der Textinhalte immer komplexer und schwieriger, was durch die unterschiedlichen Lebenskontexte und Weltbilder der biblischen Verfasser und der heutigen Leser*innen noch verstärkt wird. Aufgrund der starken Prägung durch naturwissenschaftliches und technisches Denken fällt es vielen Jugendlichen schwer, in Metaphern zu denken und zu sprechen, was das Verständnis der biblischen Texte erschwert[182]. Damit verbunden ist die bibeldidaktische Herausforderung, dass die Kommunikation unter Jugendlichen über biblische oder theologische Aspekte oft mühsam ist und die sprachliche und reflexive Auseinandersetzung mit eigenen Fragen und Antwortversuchen sowie mit theologischen Deutungsangeboten eine erhebliche Kompetenz erfordert, die nicht bei allen Schüler*innen der Klasse vorausgesetzt werden kann. Daher sind neben dem kognitiven Zugang weitere Formen der inhaltlichen Auseinandersetzung einzubeziehen, um Schüler*innen mit geringerer Lese- und Verstehenskompetenz nicht auszuschließen[183].

Bibeldidaktik ist daher vor die Aufgabe gestellt, Wege zu finden, die es Jugendlichen ermöglicht, die Bedeutung der biblischen Botschaft für ihr Leben neu zu entdecken. Gerade bei sperrigen Texten wie den atl Gewalttexten ist es notwendig, vielfältige Zugangsweisen und Wege der Begegnung anzubieten. Inwieweit die Jugendlichen ihre Skepsis gegenüber der Bibel überwinden, in einen Dialog mit ihr eintreten und einen Bezug zu ihrer eigenen Lebenswelt herstellen können, hängt jeweils vom konkreten Unterricht und der Art, wie die Bibel dort ins Spiel kommt, ab[184]. Gerd Theißen plädiert für eine »offene Bibeldidaktik« für alle Schüler*innen, da die Bibel eine Fülle von Lernchancen eröffnet, indem sie

182 Fowler (1991, 167f) spricht von der »synthetisch-konventionellen« Phase; vgl. Fricke (2009a) 69.

183 Die Voraussetzung für »religious capability« ist »religious literacy«, das Textverständnis. Wichtig ist, Abstraktheit aufgrund theologischer Fachbegriffe zu vermeiden, um Schüler*innen nicht »abzuhängen«, sondern sie zu unterstützen, eigene theologische Sprachfähigkeit zu entwickeln; vgl. Schlag/Schweitzer (2012b) 175–179; dies. (2011) 100–103.

184 Nach Berg (2003, 18) zeigen »viele Schüler mit zunehmendem Alter Interesse an einem lebensbezogenen, erfahrungsorientierten Verständnis der Bibel«; vgl. Fricke (2009a) 70.

menschliche Erfahrungen und Einsichten verbalisiert, die durch die eigene Auslegung zur Lebensorientierung dienen können, was einen Gewinn für das Selbst-, Welt- oder Gottesverständnis der Schüler*innen bedeutet. Auch nichtreligiösen Schüler*innen helfe die Bibel, sich in Abgrenzung von ihr säkular zu verstehen[185].

Theologische Themen oder biblische Traditionen erhalten für die Jugendlichen erst dann Relevanz in ihren eigenen Konstruktionen, wenn ihre Lebensbedeutsamkeit für sie erkennbar wird, indem sie darin ihre eigenen Fragen nach Identität und Orientierung, nach Geborgenheit und Transzendenz wiedererkennen. Daher ist wichtig, dass sie sich den Texten eigenständig und kritisch annähern können. Dies ist eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass sie erkennen, dass biblische Texte und Personen ein breites Identifikationsangebot enthalten, das von der Rebellion gegen Gott bis hin zu tiefem Gottvertrauen reicht[186]. Anschlussstellen ergeben sich aus den zentralen Fragen der Jugendlichen im Sinn der impliziten Theologie, die sich u. a. auf Gerechtigkeit, Exodus, Gemeinschaft und ethisches Handeln beziehen[187]. Aufgrund ihres meist starken Gerechtigkeitsempfindens gilt es deutlich zu machen, dass gerade die Inspiration durch biblische Texte Visionen der Gerechtigkeit und Kraft zum Kampf dafür freisetzen kann[188].

Da in der Wahrnehmung der Jugendlichen ihre eigenen individuellen Gottesvorstellungen kaum Berührungspunkte zu denen der christlichen Tradition haben, hat Religionsunterricht die Aufgabe, eine intensive wechselseitige Auseinandersetzung zu initiieren. Dies erfordert, die Jugendlichen einerseits mit den vielfältigen biblischen Gottesbildern vertraut zu machen, andererseits ihre persönlichen Gottesvorstellungen wahr- und ernst zu nehmen und zu respektieren, was auch für ihre Kritik

185 Einer offenen Bibeldidaktik geht es darum, die Bibel als Sprache religiöser Erfahrungen allen verständlich zu machen, um persönliche Aneignung zu ermöglichen; vgl. Theißen (2003) 51f.112.

186 Vgl. Schlag/Schweitzer (2011) 120.

187 Zentrale Fragen der Jugendlichen sind u. a. »Gericht und die Frage der Gerechtigkeit«, »Exodus, Umkehr, Wunder, Auferstehung, Reich Gottes und die Frage der Hoffnung«: Schröder (2012) 599f; vgl. Gennerich (2010). Wichtig ist, sich an ihren Interessen zu orientieren und ihre theologische Reflexions- und Ausdrucksfähigkeit zu fördern; vgl. Schlag/Schweitzer (2012a) 18–20

188 Vgl. Fricke (2007) 45.

SBB 79 / p. 448 / 4.1.2021

an traditionellen Gottesbildern gelten muss. Um die religiöse Mündigkeit der Schüler*innen zu fördern, ist es wichtig, sich an ihren Fragen und Ausdrucksformen zu orientieren, aber auch »die Vielfalt des biblischen Überlieferungs- und theologischen Deutungspotentials qualifiziert einzuspielen«[189], um ihnen einen eigenen Zugang zur biblischen und theologischen Tradition zu erschließen und einen eigenständigen und kritischen Umgang mit dieser zu eröffnen. Hier liegen bibeldidaktische Chancen der atl Gewalttexte. Dies impliziert auch eine korrigierende oder irritierende Funktion, indem die Jugendlichen angeregt werden, sowohl die Bibeltexte als auch ihre eigenen Wahrnehmungen zu hinterfragen, um so ein kritisches Bewusstsein zu entwickeln. Dies erfordert, ihre Vorstellungen und ihre Antwortversuche auf die Gottesfrage möglichst offen einzubeziehen sowie sie selbst an den Auslegungen der Überlieferung kritisch teilhaben zu lassen, um sie in ihrer theologischen Reflexions- und Ausdrucksfähigkeit zu fördern[190]. Jugendliche brauchen sowohl die Freiheit zur Reflexion in einer gewissen Distanz, um ihren eigenen Standpunkt zu finden, als auch die Klarheit und Eindeutigkeit von Aussagen, an denen sie sich orientieren können. Zur theologischen Deutungsverantwortung der Lehrenden gehört es somit auch, Widerspruch gegen bestimmte unzutreffende, v. a. einengende und belastende, Vorstellungen einzubringen[191].

Hinsichtlich der atl Gewalttexte liegt eine bibeldidaktische Chance darin, dass mit Jugendlichen aufgrund ihrer weiter entwickelten kognitiven Fähigkeiten eher eine reflektierte kritische Auseinandersetzung mit theologisch problematischen Texten möglich ist als mit Kindern, da sich mit dem zunehmenden Sinn für geschichtliches und formales Denken auch die Fähigkeit zum historisch-kritischen Umgang mit Texten und der Sinn für den Symbolcharakter der Geschichten entwickelt. Dies er-

189 Schlag/Schweitzer (2011) 122; vgl. ebd. 87.92–95.99 u. 119.

190 Wichtig ist, dass die Rezeption der theologischen Inhalte wirklich mit dem eigenen Fragen und Denken verbunden wird; vgl. Schlag/Schweitzer (2012a) 21; dies. (2011) 14–20. 100–103.

191 Religiöse Bildung hat die Aufgabe, Einspruch gegen nicht »viable« Konstruktionen zu erheben, z. B. wenn diese Angst hervorrufen oder erlebte Konflikte noch verstärken; vgl. Dieterich (2006) 127; Fraas (1987) 182; Schlag/Schweiter (2011) 127.134.

SBB 79 / p. 449 / 4.1.2021

möglicht, Bibeltexte kritisch zu analysieren und zu dekonstruieren[192]. Zudem ist in der Sekundarstufe eine ursprungsgeschichtliche Auslegung der atl Gewalttexte unverzichtbar, damit den Schüler*innen bewusst wird, dass es sich hier um die Deutung und Reflexion der zeitgeschichtlich bedingten Erfahrungen von Menschen aus ihrem Verstehenskontext und ihrer Gottesbeziehung heraus handelt[193].

*Prägung der Schüler*innen durch mediale Darstellungen*

Die Beschäftigung mit den atl Texten wird auch dadurch erschwert, dass die Schüler*innen diesen vorher schon in anderen Medien, vor allem in Bildern oder Filmen, begegnet und dadurch in ihrer Vorstellung beeinflusst sind. Zu den am meisten verfilmten atl Inhalten gehört die Exoduserzählung. Zu nennen ist hier insbesondere der aufwändig inszenierte Monumentalfilm »Exodus. Götter und Könige« aus dem Jahr 2014, der zugunsten von Action und Dramatik sehr frei mit der biblischen Grundlage umgeht und zahlreiche erfundene Szenen enthält. Während das in der atl Erzählung zentrale Motiv der Gotteserkenntnis ausgeblendet wird, werden die Plagen mit dem Tod zahlreicher Ägypter, die Tötung der ägyptischen Erstgeborenen und die Vernichtung des ägyptischen Heeres am Schilfmeer sehr dramatisch und plakativ ausgestaltet, so dass die Verbindung Gottes mit Gewalt eindrücklich vor Augen geführt wird[194]. Auch einige Musicals für Kinder stellen anschaulich die Lebensgeschichte Moses dar und gestalten die biblische Erzählung frei aus. Etlichen Kindern bekannt ist wahrscheinlich das Musical »Mose der Ägypter« mit eingängigen Liedern, das das Aufwachsen Moses als Bruder des späteren Pharao Ramses, von dem die Bibel schweigt, anschaulich

192 Die damit verbundene Flexibilität gegenüber Bibeltexten kann frühkindlichen Fixierungen entgegenwirken; vgl. Freudenberger-Lötz (2012b) 119.121; Kropac (2005) 385–401; Fraas (1987) 182; Schlag/Schweitzer (2011) 29.31f.

193 Vgl. Fricke (2005) 118.

194 »Exodus: Gods and Kings« (USA 2014); gedreht von R. Scott. Der Film ist im Kern ein »Action-Spektakel«; vgl. Tiemann (2012) 2f (WiBiLex: 17.10.17). Der Film legt den Fokus auf Moses Beziehung zu Pharao Ramses und verkörpert Gott in einem kleinen Jungen.

und breit ausgestaltet[195]. Das Musical »Die 10 Gebote«, ein Pop-Oratorium mit vielen Pop- und Gospel-Elementen, erzählt mit Texten, Liedern und Tänzen die Ereignisse des Exodus von Moses Aufenthalt in Midian über die Zehn Plagen und den Auszug aus Ägypten bis zur Gabe der Zehn Gebote[196]. Die eingängigen Lieder tragen dazu bei, dass diese Inszenierungen den Kindern und Jugendlichen im Gedächtnis bleiben.

Problematisch an diesen Inszenierungen ist, dass es ihnen weniger um die theologische Relevanz, sondern vor allem um Unterhaltung und Kommerzialisierung geht, so dass der Fokus mehr auf melodramatische Aspekte, Dramatik, Spannung und Action als auf den theologischen Gehalt gelegt wird; daher werden die biblischen Erzählungen zu spannenden und dramatischen Abenteuer- und Actionfilmen ausgestaltet und ihre theologische Botschaft wird verzerrt. Zudem suggerieren sie die Historizität der dargestellten Ereignisse; sie fördern so ein biblizistisch-fundamentalistisches Verständnis der Bibeltexte und erschweren ein symbolisches Verständnis[197]. Es ist davon auszugehen, dass mehrere Schüler*innen Verfilmungen biblischer Erzählungen gesehen haben. Da anschauliche, spannende und dramatische Inszenierungen einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen, prägt dies ihr Vorverständnis gegenüber den betreffenden biblischen Erzählungen.

Daneben können auch anschauliche Darstellungen biblischer Erzählungen in anderen Medien mit einprägsamen Formulierungen und eindrucksvollen Bildern, z. B. in Kinderbibeln, bei Kindern großen Eindruck hinterlassen und ihr Vorverständnis prägen. Dies bedingt, dass in die Auseinandersetzung mit biblischen Erzählungen im Religionsunterricht Bilder aus Verfilmungen oder aus anderen medialen Darstellungen mit einfließen und den Zugang zu den biblischen Texten erschweren, da die Schüler*innen in ihre Rezeption besonders einprägsame Szenen und Bilder eintragen. Daher ist es besonders wichtig, die Schüler*innen dazu anzuleiten, den Text genau zu betrachten und von ihm her ihr Vorverständnis kritisch zu hinterfragen. Um der Gefahr der Prägung durch die

---

195 Konzept und Texte: Monika Graf. Musik und Arrangements: Wolfgang Zerbin.

196 Komponist: Dieter Falk; Librettist: Michael Kunze. Das Musical wurde 2010 im Rahmen der RUHR.2010–Kulturhauptstadt Europas uraufgeführt, danach noch in weiteren Städten.

197 Vgl. Tiemann (2012) 3f (WiBiLex: 17.10.17).

Erstbegegnung mit einer bestimmten Darstellung der biblischen Geschichte entgegenzuwirken, ist ein vertiefendes deutendes Gespräch über diese notwendig[198].

6.2.3 Gewalttexte im Religionsunterricht der Grundschule?

Unter Berufung auf den Entwicklungsstand und die Verstehensvoraussetzungen der Kinder finden sich in der religionsdidaktischen Diskussion verschiedene Weisen des Umgangs mit »schwierigen« Texten, von ihrem Aussparen für den Unterricht über Versuche, sie zu glätten bzw. zu relativieren und in ihrer theologischen Problematik zu entschärfen, bis hin zur Auseinandersetzung mit ihnen. In Bildungsplänen, Unterrichtswerken und Kinderbibeln findet sich oft nur eine Auswahl an biblischen Texten, die für Kinder geeignet erscheinen, so dass zentrale, aber theologisch schwierige Texte entweder umgangen oder stark geglättet werden und nur noch ganz vereinzelt gewalttätige Aspekte begegnen[199].

Die Eliminierung von Gewalttexten hängt mit der Forderung des Ausblendens des Bösen aus der Bibeldidaktik in der neueren Religionspädagogik zusammen. Aufgrund der Sicht des Kindes als unschuldig und verletzlich wird vor den negativen Folgen der Vermittlung eines strafenden oder richtenden Gottes im Kindesalter gewarnt, da dies die Entwicklung von Schuldgefühlen und Angst bedinge[200]. Da die ersten Eindrücke besonders prägend sind, ist es nach Kalloch religionspädagogisch nicht zu verantworten, bei der Erstbegegnung mit dem Gott des AT inkongruente Botschaften zu vermitteln. Vielmehr sei im Religionsunterricht der Grundschule zunächst das Bild des liebenden, zugewandten und verzeihenden Gottes zu vermitteln, da andere Zugänge destruktiv wirken könnten. Die atl Gewalttexte seien daher im Religionsunterricht der Pri-

198 Vgl. Fraas (1987) 180f.

199 Vgl. Bucher (2006) 99.102. Meist werden als anstößig empfundene Passagen unkommentiert ausgespart oder verborgen; vgl. Fricke (2005) 110–117; ebd. 259–279; vgl. Kalloch (2001) 14f.

200 Im Gegensatz zum Bild des Kindes in der »schwarzen Pädagogik« als sündiges Wesen herrscht heute in der Religionspädagogik ein von der Romantik geprägtes Bild vor, das die Verletzlichkeit der Kinder und ihre authentische Spiritualität betont; vgl. Bucher (2006) 100; s. o. Kap. 2.1.3.

SBB 79 / p. 452 / 4.1.2021

marstufe nicht vertretbar, da sie bei Grundschüler*innen ein problematisches Gottesbild suggerierten. So sei auf die in der atl Rede von Gott grundlegende »Erfahrung des von Unterdrückung befreienden Gottes« einzugehen, jedoch sollten Texte, die von einem gewalttätigen, kriegerischen Gott handeln, vermieden werden, um der Rede vom »Gott des Lebens« nicht zu widersprechen[201]. Die Exodusthematik ist nach Kalloch in der Grundschule didaktisch nur zu rechtfertigen, wenn sie anhand der Gestalt des Mose als Führungs- und Befreiungsgeschichte vermittelt werde, die das Bild eines schützenden, rettenden Gottes grundlegt, der Leid und Unterdrückung wahrnimmt und für sein Volk da ist. Der Plagenzyklus und die Vernichtung der Ägypter am Schilfmeer seien dagegen wegen des negativen Gottesbilds und der Unzugänglichkeit der Wundergeschichten wegzulassen[202].

Das Ausschließen des Bösen und Gewalttätigen aus einem »Grundschulkanon« ist aber kritisch zu hinterfragen; vielmehr ist zur Diskussion zu stellen, wie viel »Böses«, auch von Gott ausgehend, Grundschulkindern zumutbar ist. Die Behandlung von Gewalttexten schon in der Primarstufe lässt sich sowohl von den psychischen Strukturen der Kinder als auch von ihrer Lebenswirklichkeit her begründen. So kennen Kinder Gewalt und Aggression aus ihrem eigenen Erleben, in ihrer unmittelbaren Umwelt oder über die Medien vermittelt und häufig auch aus ihrem eigenen Verhalten und müssen in ihrem Alltag damit zurechtkommen, bevor sie mit biblischen Gewalttexten konfrontiert werden[203].

Zudem werden ab der frühen Kindheit das Weltbild und die Erlebniswirklichkeit von Kindern durch die Polarität von »gut« und »böse« charakterisiert. Jüngere Kinder leben in einem moralischen Universum, in dem genau feststeht, was »gut« und was »böse« ist, und sind der festen Überzeugung, dass es dort gerecht zugeht, indem das Gute belohnt und das Schlechte bestraft wird[204]. Dies ist auch in Märchen eminent wichtig für Kinder, da dadurch »die richtige Weltordnung wieder hergestellt«

201 Kalloch (2001) 228; vgl. ebd. 242f.255; Bucher (2006) 100; ders. (2003) 65.

202 Kalloch (2001) 262f.266f.

203 Um ein Gespräch zwischen Kindern und Bibeltexten zu ermöglichen, müssen diese einen Bezug zu ihren elementaren Erfahrungen haben. Dies heißt nicht, zu einer Bibeldidaktik zurückzukehren, die mit Angst und Drohungen operiert; vgl. Bucher (2013b) 695; ders. (2006) 99f.

204 Nach Piaget (1979) ist für Kinder das »böse«, was Schmerzen zufügt oder physi-

SBB 79 / p. 453 / 4.1.2021

wird; die Verschonung des Schuldigen löst bei ihnen Irritationen und Verunsicherung aus. Denn nur wenn das Böse aus der Welt des Helden entfernt wird, können Kinder, die sich oft ungerecht behandelt fühlen, hoffen, dass auch ihnen Gerechtigkeit widerfahren werde[205]. Daher sind Märchen sowie Fantasy-Bücher und –Filme, die zum Teil massive Gewalt und Grausamkeit beinhalten, schon in der Grundschule populär. Kinder erleben Leid, Unrecht und Gewalt, sie erkennen, wenn sie »böse« handeln, und verbinden diese Fragen mit der Frage nach Gott. Daher interessiert es sie, wie Gott handelt und wie er mit dem Bösen umgeht. Auch liberal erzogene Kinder haben die Vorstellung eines Gottes, der Gewalt ausübt bzw. straft, und erklären Leiderfahrungen als Strafe Gottes für ein vorheriges »böses« Verhalten. Selbst Kinder, die von der Liebe und Barmherzigkeit Gottes überzeugt sind, fordern die Bestrafung eines negativen Verhaltens durch Gott ein, was ihr Verlangen nach Gerechtigkeit zeigt[206].

Eine Bibeldidaktik, die das Böse ausblendet und nur einseitig vom liebenden Gott spricht, schafft eine heile Sonderwelt, die mit der faktischen Lebenswelt der Kinder höchstens partiell übereinstimmt. Daher ist fraglich, ob Texte, die von Erwachsenen als »problematisch« empfunden werden, für Kinder wirklich so problematisch sind. Kindern sind auch Bibeltexte zumutbar, die davon erzählen, dass Menschen Gewalt angewendet oder erfahren haben oder dass Gott sanktioniert und straft, da ihnen diese Realität bereits aus eigener Erfahrung vertraut ist. Bezeichnend ist, dass Kinder auch »schwierige« Texte einfordern. Dies legt nahe, dass sie gerade diese als wichtige Erfahrung sehen, die mit ihrem Leben zu tun hat[207].

Es ist wichtig, Grundschulkinder in ihren Möglichkeiten und Fähigkeiten nicht zu unterschätzen. Die Fokussierung auf ein positives Gottesbild in der Primarstufe im Dienst einer (falsch verstandenen) Protektion enthält den Kindern die Möglichkeit einer echten, auch kontroversen

---

schen Schaden bewirkt oder was den Anordnungen von Autoritäten widerspricht; vgl. Bucher (2006) 99.103.

205 Bettelheim (2008) 166. Dies zeigt die heftige Ablehnung eines gewaltlos abgewandelten Endes des Märchens Rotkäppchen ohne eine Bestrafung des Wolfes durch die Kinder; vgl. Bucher (2003) 73.

206 Vgl. Oser/Günder (1992) 42; Bucher (2006) 101–103; ders. (2013b) 696; Fricke (2009b) 180.

207 Vgl. Weth (2003) 155; vgl. Bucher (2006) 103; Fricke (2005) 271f.

SBB 79 / p. 454 / 4.1.2021

Auseinandersetzung mit den biblischen Texten und Gottesbildern vor, bei der sie »sich *auch* gegen Interpretationen und Texte stellen und *eigene* ausdrücken oder entwickeln«[208]. Gerade sperrige Texte ermöglichen eine intensive Auseinandersetzung mit dem AT aus einer neuen Perspektive. Eine Unterrichtseinheit zum Thema »Bindung Isaaks« in einer dritten Klasse zeigt, dass die Kinder auch »dunkle Seiten« Gottes verkraften und diesen Aspekt in ihr überwiegend positiv gefärbtes Gottesbild integrieren konnten[209]. Schüleräußerungen in einer dritten Klasse zur Exoduserzählung legen nahe, dass die Gewaltaspekte der Erzählung ambivalent empfunden und zum Teil verdrängt wurden, dass die Schüler*innen aber Bilder und Worte symbolisch verstehen konnten[210]. Bezeichnend ist, dass die Exoduserzählung mit ihren Gewaltaspekten diese durchaus anspricht[211]. Aufgrund des Gerechtigkeitsempfindens von Kindern legt sich nahe, dass sie mit der Vernichtung der »bösen« ägyptischen Streitkräfte im Meer weniger Probleme haben als mit der Tötung der unschuldigen ägyptischen Erstgeborenen, so dass diese im Religionsunterricht der Primarstufe eine besondere Herausforderung darstellt[212].

Eine Reduktion der vielfältigen atl Gottesvorstellungen auf den »lieben« Gott und die Verlagerung der »schwierigen« Texte in die Sekun-

---

208 Fricke (2005) 106. Eine selektive Auswahl bereinigter Texte birgt die Gefahr, den komplexen mehrperspektivischen Gegenstand seiner Faszination zu berauben; vgl. ebd. 555–557; Bucher (2013a) 694. Die Bibel enthält zahlreiche Texte, die uns fremd bleiben und lebenslang zur Auseinandersetzung herausfordern; vgl. Bechmann (2003) 51.

209 Vgl. Kuld (2005) 83f.

210 Zu Ex 1–2 zeichneten die Kinder nicht den Mord an den neugeborenen hebräischen Jungen, sondern Pyramiden, was daran liegen könnte, dass der Kindermord ihnen zu weit geht, oder dass bekannte Bilder von Ägypten aufgegriffen wurden. In der Jungengruppe wurden die Pyramiden symbolisch gedeutet; s. o. Die Rettung am Schilfmeer zeigt das gleichzeitige Vorhandensein von kindlichem Realismus und Glaubenshaltung; vgl. Fricke (2005) 518–521 u. 530–534.

211 Dies zeigen die von Fricke (2005, 528, Anm. 76) dokumentierten Schüleräußerungen von Jungen einer dritten Jahrgangsstufe: »geil, krass, ultra, mega krass«; »schön, weil Gott gesagt hat, dass sie in das Land kommen, wo Milch und Honig fließt«; »eigentlich sehr schön und spannend«. Die Jungen sind aber nicht sicher, was sie aus der Geschichte lernen können; vgl. ebd.

212 Hier ist es wichtig, dass es sich um keinen historischen Tatsachenbericht handelt; s. u. Kap. 6.3.2.

darstufe mit dem Ziel des »Behüten-Wollens« bedingt eine unsachgemäßen Reduktion der biblischen Vielstimmigkeit und mindert die Kraft und Lebendigkeit der biblischen Texte. Es führt zu einer so starken Verharmlosung der Texte, dass die Schüler*innen später Mühe haben, ihr kritisches Potential zu entdecken, und kann somit gerade die Ursache für eine spätere Entfremdung und Abwendung von Bibel und Glauben sein[213]. Wenn die religiöse Sozialisation von Kindern ausschließlich durch die Rede vom »lieben Gott« geprägt ist, können sie zudem in enorme kognitive Konflikte geraten, wenn sie unvermittelt mit der Rede von seinem Gewalthandeln konfrontiert werden, z. B. mit der Tötung der ägyptischen Erstgeborenen[214].

Die biblischen Geschichten lassen sich aber keinen bestimmten Altersstufen zuordnen; es gibt keine konkrete Altersgrenze, ab wann Kinder fähig sind, die verschiedenen, zum Teil einander widersprechenden Facetten im Gottesbild wahrzunehmen, so dass sie eine Differenzierung ihrer Vorstellung von Gott erreichen und mit Gewaltaspekten im Gottesbild umgehen können[215]. Studien zeigen, dass Kinder schon ab dem Vorschulalter eine komplexere Gottesvorstellung entwickeln und verschiedenen Perspektiven differenzieren könen[216]. Welche Geschichte in welcherr Altersgruppe erschlossen werden kann, hängt von der kognitiven und emotionalen Verarbeitungsfähigkeit der einzelnen Schüler*innen sowie vom pädagogischen Geschick der Lehrperson ab. Gefordert ist, dass diese ehrlich in die Vielstimmigkeit des biblischen Zeugnisses einführt[217]. Es

---

213 Dies kann dazu führen, dass den Jugendlichen in der Sekundarstufe Religion überhaupt als »Kinderkram« erscheint; vgl. Oberthür (1995) 11; Berg (2003) 142; Fricke (2005) 272.

214 Vgl. Bucher (2003) 65.

215 Vgl. Simon (1981, 780) hält die Behandlung auch der Gewaltpassagen der Exoduserzählung in der 3. Jahrgangsstufe für sinnvoll. Fraas (1987, 177) weist spezifische Themen bestimmten Lebensphasen zu und hält bestimmte Texte erst für Erwachsene für geeignet, aber »nicht im Sinne eines Kanons eindeutig zuzuordnender Geschichten«: ebd.; Fricke (2005) 113.

216 Vgl. Bucher (2009) 34f; Fricke (2005) 113.

217 Gerade bei den atl Gewalttexten haben Religionslehrer*innen große Verantwortung im Blick auf die Inhalte der Geschichte. Voraussetzung ist ihr hermeneutisch-theologische Integrationsleistung, auch »schwierige« Texte als Bestandteile der biblischen Überlieferung wahrzunehmen; vgl. Fricke (2005) 272f; vgl. Oberthür (2006) 11f.

SBB 79 / p. 456 / 4.1.2021

geht darum, dass Kinder »die ambivalenten, kritischen Seiten der biblischen Überlieferung und Religion deshalb schon früh kennen lernen, weil sie dann *im* Religionsunterricht lernen können, sich mit ihnen auseinanderzusetzen«[218]. Dies impliziert auch, dass die Lehrperson selbst Anfragen an die Bibeltexte äußert. Um die Schüler*innen zu befähigen, sich mit der christlichen Tradition auseinanderzusetzen, muss von Anfang an differenziertes Denken und Urteilsvermögen gefördert werden; dazu brauchen Kinder auch komplexe, mehrdimensionale und irritierende Texte, die zum eigenen Nachdenken und zu einer kritischen Stellungnahme herausfordern. Dies leistet einen Beitrag zum Ziel des Unterrichts, zur Selbstständigkeit zu erziehen[219].

Es geht darum, die »dunklen Seiten« Gottes, die uns in der Bibel immer wieder begegnen, nicht zu verdrängen, sondern sich der didaktischen Herausforderung zu stellen, wie auch in der Primarstufe diese vielseitigen und ambivalenten Glaubenszeugnisse und Gottesbilder zur Sprache kommen können. Dies kann durch ein vielfältiges, erfahrungsorientiertes Vorgehen gelingen, das den Kindern Raum gibt, ihre eigenen – zustimmenden oder ablehnenden – Deutungen zu entwickeln[220]. Dies erfordert, skeptische Fragen und Anfragen der Kinder ernst zu nehmen und auch nicht vorschnell zu korrigieren, wenn Kinder der Überzeugung sind, dass Gott in Wut oder Zorn geraten könne. Dabei ist der Aspekt hervorzuheben, dass Gott nach biblischem Verständnis Gewalt anwendet, um Gerechtigkeit für Menschen in Not und Unterdrückung herzustellen.

6.2.4 Impulse aus Rezeptionsästhetik und Narratologie

Bedeutsam ist die vor allem von der Rezeptionsästhetik vertretene Einsicht, dass es nicht den einen zutreffenden, objektiv zu ermittelnden Textsinn gibt, sondern vielmehr ein breites im Text angelegtes Sinnpotential. Der Sinn bzw. die »Wahrheit« eines Textes wird erst im Rezeptionsprozess, in der Interaktion zwischen den drei Polen Text, Autor*in

218 Fricke (2005) 273.
219 Vgl. Fricke (2005) 273f; ebd. 555f; Oberthür (2006); Berg (2003) 143.
220 Vgl. Bucher (2003) 65.74.

und Leser*in, dynamisch konstituiert[221]. Jedes Verstehen eines Bibeltextes ist eine Neukonstruktion des verstehenden Subjekts. Die Rezeptionsästhetik ist so gewissermaßen die Applikation des konstruktivistischen Ansatzes auf das Verstehen von Texten[222].

Die Offenheit und Vieldeutigkeit des Textes ist im Erzählstil der Bibel selbst begründet, da der Text zum einen durch seine Strukturen und Textsignale den Leseprozess steuert, zum anderen an entscheidenden Punkten »Leerstellen« oder Unbestimmtheitsstellen enthält, die eine Interpretation herausfordern und von den jeweils Lesenden ergänzt werden und so einen Auslegungsspielraum eröffnen[223]. Aufgrund der Polyvalenz des Textes aktualisiert sein Sinnpotential sich in jedem Lesevorgang. Die Rezipient*innen treten mit je eigenen Perspektiven und Normen in den Leseprozess hinein, wobei die jeweilige Lebenswirklichkeit neue im Text angelegte Sinn- und Deutungsmöglichkeiten aufscheinen lässt. Somit kann aus einem Text eine Vielfalt von Interpretationen hervorgehen, abhängig vom gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Vorverständnis und den darin herrschenden Wertmaßstäben[224]. Dabei können die Lesenden sich entweder mit den dem Text zugrundeliegenden Erfahrungen identifizieren oder sich von diesen distanzieren[225].

Aufgrund des Subjektbezugs aller Verstehensprozesse spielen die Schüler*innen mit ihrer individuellen Auslegung und Sinnkonstruktion

---

221 Das Wort »Ästhetik« ist abgeleitet von griech. *aisthanomai*: »mit den Sinnen wahrnehmen«. Der Ansatz, der Semiotik und Hermeneutik verbindet, greift den »linguistic turn« in der Bibeldidaktik auf; vgl. Iser (1994) 229; Thöne (2013) 134f; Pohl-Patalong (2013a) 40; Schambeck (2009) 41f.

222 Erkenntnisse der neueren Hirnforschung bestätigen, dass alle Erkenntnis- und Verstehensprozesse durch selbstreferentielle Prozesse ablaufen. Die Rezeptionshermeneutik ist somit das Gegenüber zur historisch-kritischen Exegese mit der Frage nach »dem« historischen Textsinn; vgl. Fricke (2005) 229.233; Schweitzer (2007b) 199.203; Dohmen (2004) 174–191.

223 Vgl. Iser (1994) 234f.284–288; Schweitzer (2007b) 203; Fricke (2005) 207f.

224 Jede*r Lesende trägt im Prozess des Lesens einen neuen Aspekt hinein, wobei jede Lesart ein legitimer Teil der Rezeption ist. Mit dem Rezeptionskontext ändert sich auch die Bedeutung eines Textes; vgl. Iser (1976) 65; Eco (1998) 63f; Bucher (2002) 197; Wischnowsky (2006) 230.

225 Vgl. Iser (1976). Offen bleibt aber, ob und inwiefern sich durch das Lesen des Bibeltextes die eigene Perspektive verändert; vgl. Bechmann (2003) 53; Boschki (2008) 142.

SBB 79 / p. 458 / 4.1.2021

eine zentrale Rolle. Diese können gar nicht anders, als die Texte mit ihrem Wissen und ihren Erfahrungen, ihren Wünschen, Hoffnungen, Ängsten und Vorurteilen zum Leben zu bringen. Daher ist das Verstehen der Bibeltexte immer geprägt von ihrer Lebensgeschichte und ihren entwicklungspsychologisch bedingten Verstehensvoraussetzungen und Zugängen, ihren Denkstrukturen, Deutungsmustern und Orientierungsbedürfnissen. In der gleichen biblischen Geschichte können daher im Verlauf der Entwicklung und in verschiedenen Lebenssituationen unterschiedliche Aspekte entdeckt und für die Deutung der eigenen Lebenssituation und Gottesvorstellung bedeutsam werden, wobei die Schüler*innen Bibeltexte häufig anders verstehen als die Bibelwissenschaft[226]. Dies erfordert, ihre Relevanzsysteme und Verstehensmuster zu erkunden und sich bei der Begegnung mit dem Bibeltext an ihren Fragen zu orientieren[227]. Solange die entsprechenden kognitiven Strukturen noch nicht ausgebildet sind, produziert eine Belehrung eher Missverständnisse als echtes Verstehen. Die Verkürzung eines Textes auf eine Botschaft bedingt die Gefahr, dass die Interpretations- und Identifikationswege der Schüler*innen keinen Raum erhalten, da sie mit dem geplanten einlinigen Unterrichtsweg kollidieren. Gerade dadurch können biblische Texte aber an Autorität verlieren[228].

Im Aufgreifen der Erkenntnisse des Konstruktivismus in der Religionspädagogik und der Rezeptionshermeneutik in der Exegese betont aktuelle Bibeldidaktik die aktive Aneignung der biblischen Tradition durch die Schüler*innen, die durch geeignete Lernarrangements gefördert wird[229]. Ein wichtiger Grundsatz der erfahrungsbezogenen Auslegung ist es, mit dem Bibeltext wie mit einem Dialogpartner ins Gespräch zu kommen und dabei den eigenen Gefühlen nachzuspüren[230]. Wenn es nicht *eine* richtige Bedeutung des Textes gibt, sondern verschiedene individuelle Lesarten, bedeutet das für den Unterricht, die Auslegungen der Schüler*innen, die sie aufgrund ihrer Verstehensvoraussetzungen äu-

226 Vgl. Kuld (2004b) 178; Fraas (1987) 176; Theis (2009) 326; Fricke (2012) 212.

227 Vgl. Fricke (2005) 116f. 547f; ders. (2012b) 216; Schweitzer (2007b) 199–208; s. u. Kap. 6.3.1.

228 Vgl. Hanisch/Bucher (2002); Bucher (2003) 64–74; Theis (2009) 329f.

229 Vgl. Fricke (2009a) 69.74f; Oberthür (2006) 20.

230 Berg (2009, 36) schlägt vor, sich den Text als Person vorzustellen, die ich ansprechen kann.

ßern, ernst zu nehmen, als angemessene Zugänge wertzuschätzen, soweit möglich nachzuvollziehen und erst danach weitere Denkanstöße ins Gespräch einzubringen. Es geht darum, die Schüler*innen dauerhaft zu einem eigenen auslegenden Umgang mit biblischen Texten zu ermutigen und ihre Kompetenz im Umgang mit Bibeltexten zu stärken, indem sie von Anfang an den Wert des eigenen Entdeckens und Deutens erfahren können und im selbstständigen Auslegen unterstützt werden. Dies erfordert, ihnen Raum zu geben, sich aktiv zu beteiligen und eigene Überzeugungen zu artikulieren, und ihnen »zu vermitteln, dass sie in ihren Fragen und Ideen, Gefühlen und Erfahrungen vorkommen und ernstgenommen werden«[231]. Das Vorgehen sollte ermöglichen, dass die Bibeltexte ihre eigene Komplexität und Autonomie entfalten, und zugleich den Schüler*innen Offenheit für ihre eigenen Imaginationen und Intuitionen und damit für ihren individuellen Bezug zu ihrem eigenen Leben lassen. Ein pädagogisch offener und sensibler Umgang mit biblischen Geschichten, der Raum für Identifikation bzw. Ablehnung lässt, ermöglicht es, sich offen mit den vorgestellten Verhaltensmustern auseinanderzusetzen. Dabei ist darauf zu achten, dass genügend Distanz gewahrt bleibt, um einer echten individuellen Betroffenheit und selbstständigen Urteilsbildung Raum zu geben. Welches Vorgehen im Unterricht angemessen ist, muss sich immer nach der Klassensituation und dem jeweiligen Bibeltext richten[232]. So ist z. B. gerade bei den Landnahmetexten eine historische und literarische Kontextualisierung unverzichtbar.

Die Aufgabe der Lehrperson besteht darin, den Rahmen für die Kommunikation der Schüler*innen mit der biblisch-christlichen Tradition bereitzustellen, d. h. in die biblischen Geschichten und Bilder einzuführen, Lernimpulse, Fragen und Anregungen zu geben und mit ihnen gemeinsam die vielfältigen Bedeutungsgehalte der Geschichten aufzuspüren. Dies erfordert die Bereitschaft, sich mit Wissensantworten zurückzuhalten, nur behutsam explizite Deutungsangebote zu machen, den

---

231 Fricke (2012) 220; vgl. ebd. 216f. Schweitzer (2007a, 107) fordert einen Bibelunterricht, der sich als »Theologie mit und von Kindern« versteht; Theis (2009) 330. vgl. Büttner/Kumpf (2009) 48f.

232 Dies impliziert die Bereitschaft, Unterricht »als Inszenierung eines offenen Lernarrangements« zu verstehen: Oberthür (2006) 175. Ziel ist, »einen gelingenden Kommunikationsprozess mit dem Text einzugehen«: Theis (2009) 329; vgl. Karle (2006) 121.124; Fricke (2012) 217.

Fragen und kritischen Kommentaren der Schüler*innen Raum zu geben und sie zu ermutigen, eigenständig und im Gespräch untereinander nach möglichen Antworten zu suchen[233]. Dazu gehört bei »schwierigen Texten« auch, keine fertige »Lösung« parat zu haben. Dies setzt voraus, sich das eigene Verhältnis zum Bibeltext und der darin ausgedrückten Gottesvorstellung bewusst zu machen, was auch implizieren kann, auf einen Gewalttext zu verzichten, wenn die eigenen Widerstände dagegen zu groß sind. Weiter ist zu berücksichtigen, dass die Rezeption des Textes durch die Schüler*innen nicht genau planbar ist und unerwartete Rezeptionen entstehen können[234].

Problematisch an diesem Vorgehen ist, dass die Pluri-Interpretabilität der Texte und die Offenheit des Rezeptionsprozesses die Gefahr der Beliebigkeit und eines vordergründigen einseitigen Verständnisses impliziert. Unterrichtsbeobachtungen zeigen, dass bei einer freien Begegnung mit dem Bibeltext die Schüler*innen meist nur das herausfiltern, was ihnen intuitiv richtig erscheint, und dieses auf ihre eigene Art erschließen[235]. Hier stellt sich die didaktische Herausforderung, wie mit Spannungen oder Widersprüchen zwischen der Auslegung eines biblischen Textes durch die Schüler*innen einerseits und der wissenschaftlichen Exegese andererseits umzugehen ist und wie beide Deutungen miteinander zu verbinden sind und didaktisch fruchtbar gemacht werden können[236].

Um der Gefahr der Fehlinterpretation und des Absolutsetzens der eigenen Auslegung vorzubeugen, müssen sich die einzelnen Rezeptionen an die Verständigungs- und Traditionsgemeinschaft rückbinden, die durch die Lehrperson und die Klassengemeinschaft verkörpert wird, und der Diskussion damit stellen; daher sind als Regulativ Anstöße und Rückfragen durch die Lehrkraft und durch andere Schüler*innen notwendig. Die Pluralität der Textsinne bietet die bibeldidaktische Chance, dass hier unterschiedliche Auslegungen einander gegenüberstehen und

233 Aufgabe der Lehrperson ist es, Anschauungsräume zu eröffnen, was fachwissenschaftliche und fachdidaktische Kompetenzen voraussetzt; vgl. Fricke (2005) 550.560; Büttner/Kumpf (2009) 50.

234 Vgl. Fricke (2005) 551.

235 Vgl. Meurer (2002b) 7.

236 Vgl. Schweitzer (2007a) 109. Dies erfordert eine intensive fachwissenschaftliche Vorbereitung der Lehrperson; vgl. Fricke (2012) 218.

in ihrem Eigenwert gewürdigt werden können[237]. Die Rückmeldungen der anderen Schüler*innen ermöglichen das Betrachten des Textes aus verschiedenen Perspektiven, wobei sich die Blickwinkel der Beteiligten gegenseitig ergänzen und anregen können. Durch die Diskussion verschiedener Auslegungen wird deutlich, dass Bibeltexte nicht auf die eine definitiv richtige und feststehende Deutung zu reduzieren sind, sondern mehrere Deutungen enthalten können; zugleich können die Schüler*innen dabei lernen, mit anderen, möglicherweise gegensätzlichen Perspektiven umzugehen. Die Irritation durch sich widersprechende Deutungen kann ihnen deutlich machen, dass theologische »Wahrheiten« sich allenfalls im Plural zeigen[238]. Indem Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung sowie Perspektivenwechsel zwischen Innen- und Außenperspektive eigeübt werden, kann eine Differenzkompetenz angebahnt werden[239].

Um einem vorschnellen vermeintlichen Verstehen eines Textes entgegenzuwirken, müssen die Rezeptionen der einzelnen Schüler*innen sich immer an den Text zurückbinden und an ihm überprüfen lassen[240]. Da die literarische Gestaltung des Textes für dessen Sinnangebot ein Deutungsspektrum vorgibt und den Prozess des Verstehens prägt, sind als Korrektiv textanalytische Methoden einzubeziehen, um den verschiedenen Aspekten, die im Text verwoben sind, auf die Spur zu kommen. Narratologische bzw. erzähltheoretische Zugänge, insbesondere syntaktische, semantische und pragmatische Analysen, ermöglichen einen eigenständigen und vertieften Zugang zum Bibeltext, da sie erfordern, diesen genau zu betrachten, und sind bereichernd für seine Interpretation[241].

---

237 Damit Bibelwissen bedeutsam und sinnstiftend für die Adressaten werden kann, muss es kommunizierbar sein; vgl. Fricke (2005) 549f.226; Pohl-Patalong (2013a) 43; Theis (2009) 330.

238 Biblische Ermöglichungsdidaktik zielt »auf eine herzustellende Mehrperspektivität«: Theis (2009) 331. Dies erfordert von der Lehrperson, die Pluralität der Aktualisierungen zuzulassen und die Bereitschaft, von den Schülern zu lernen: Fricke (2005) 231f; Büttner/Kumpf (2009) 49.

239 Vgl. Grümme (2012b) 131.

240 Dies kann durch die Lehrperson odet durch andere Schüler*innen der Klasse geschehen; vgl. Fricke (2017) 217; ders. (2009a) 82; ders. (2012b) 213.

241 Linguistische Verfahren sind z. B. die Frage nach dem Satzbau, der Wortbedeutung und der Wirkabsicht von Texten. Die narratologische Analyse kann über-

SBB 79 / p. 462 / 4.1.2021

Dadurch werden mögliche Fragen, Sorgen, Ängste und Hoffnungen der Menschen sichtbar, die in der jeweiligen Geschichte erzählt werden, so dass sich »damals« und »heute« miteinander verbinden und wechselseitig anregen und deuten können[242]. Auch die Einsicht in die intertextuelle Verflechtung biblischer Texte bildet einerseits eine bibeldidaktische Herausforderung, andererseits die Chance zu einem vertieften Verstehen des Textes[243].

Aufschlussreich ist auch das Einbeziehen der Rezeptionsgeschichte, da diese die »Vorgeschichte unseres Vorverständnisses« des betreffenden biblischen Textes ist[244]. Indem sie unterschiedliche Lesemöglichkeiten des Textes aufzeigt, macht sie auf verschiedene darin angelegte Sinnlinien und damit auf dessen polysemantischen Charakter aufmerksam und kann auf Chancen und Gefahren gegenwärtiger Rezeption hinweisen, neue Perspektiven auf den Text eröffnen und ggfs. auch Korrektive liefern[245]. Da die Rezeption von Bibeltexten nicht nur die Aussage der Texte, sondern auch die Interessen und den kulturellen Kontext der jeweiligen Rezipient*innen sowie die herrschenden Verhältnisse spiegelt und zugleich wieder Einfluss auf das Denken und Verhalten von Menschen nimmt, ist es wichtig, die Bedingungen und den Einfluss des Kontextes auf die Wirkungsgeschichte biblischer Texte bewusst zu machen. Da Bibeltexte immer wieder in der Gefahr standen und stehen, von Mächtigen in Gesellschaft und Kirche für ihre Zwecke instrumentalisiert zu werden, ist den Interessen bestimmter Trägergruppen, die hinter bestimmten Rezeptionen stehen, nachzugehen und diese kritisch zu hinterfragen[246].

---

raschende Beobachtungen hervorrufen; vgl. Meurer (2002b) 14; Pohl-Patalong (2013a) 41; Omerzu (2007) 40.43.

242 Vgl. Kohler-Spiegel (2007) 23.

243 Intertextuelle Bezüge können entweder auf der Textoberfläche vorliegen, z. B. durch Zitate, aber auf der Tiefenebene bestehen, z. B. in Form von Anspielungen, Paraphrasen oder Motivanklängen; vgl. Omerzu (2007) 44f; s. o. Kap. 2.1.1.

244 Siquans (2013) 173.

245 Vgl. Siquans (2013) 175f; Ballhorn (2011) 34f.

246 Die herrschenden Verhältnisse haben großen Einfluss darauf, wer welche Texte wie rezipiert und welche Interpretationen tradiert bzw. nicht tradiert werden. Durch Rezeption wird somit Macht ausgeübt; vgl. Siquans (2013) 171; Ballhorn (2011) 34f. Die Frage nach der Instrumentalisierung der Texte ist v. a. relevant bei den kriegsbestimmten Landnahmetexten; s. o. Kap. 5.1.2.

Um einen Bibeltext angemessen zu verstehen, sind zudem seine religionsgeschichtlichen Entstehungskontexte zu berücksichtigen und seinem historischen Sinn nachzugehen. Zugleich ist die Polyvalenz des Textes zu berücksichtigen. Daher ist eine wechselseitige Ergänzung zwischen rezeptionsästhetischem Ansatz, Narratologie und historisch-kritischer Exegese notwendig, die in einer spannungsvollen Dynamik zueinander stehen müssen[247]. Es geht darum, die verschiedenen Zugänge gezielt zu nutzen, um daraus hilfreiche oder notwendige Impulse für die Diskussion der Schüler*innen zu generieren und ihnen dadurch ein vertieftes Textverständnis zu ermöglichen, was besonders bei den Gewalttexten der Bibel wichtig ist.

6.2.5 Impulse aus der Alteritätsdidaktik

Als Gegenpol zur Maxime der Erfahrungsorientierung und der Wertschätzung der Zugänge und Verstehensweisen der Schüler*innen ist auch die Fremdheit der Bibeltexte ernst zu nehmen. Da biblische Erzählungen in einer uns fremden Welt, in einer anderen Zeit und anderen Kultur mit oft fremden Verhaltensregeln spielen, sind die Erfahrungen der biblischen Personen nicht unmittelbar auf die Lebenswirklichkeit und die Erfahrungen der Schüler*innen übertragbar[248]. Da das Ausgehen vom Vorverständnis der Schüler*innen die Gefahr bedingt, dass die Fremdheit der biblischen Texte abgeschwächt wird, hat Bibeldidaktik die Aufgabe, die Begegnung zwischen den beiden Polen Schüler*innen mit ihren Erfahrungen einerseits und biblische Tradition andererseits, die einander fremd gegenüberstehen, so zu gestalten, dass beide zu ihrem Recht kommen, damit die Bibel nicht ihre Kraft zur Irritation verliert[249].

Ernst zu nehmen ist die Forderung des systematischen Theologen Thomas Ruster, dass es eine grundlegende Aufgabe des Religionsunter-

---

247 Vgl. Fricke (2005) 228–232; ders. (2009a) 82; Bechmann (2003) 52; Ballhorn (2011) 36

248 Vgl. Kohler-Spiegel (2007) 23.

249 Wichtig ist, »diese interkulturelle Begegnung mit der Bibel so zu gestalten, dass die Bibel als Subjekt ein eigenständiges Gegenüber bleiben kann und nicht vorschnell den eigenen Wünschen und Projektionen zum Opfer fällt«: Bechmann (2003) 52; vgl. Grümme (2012b) 108.111.

SBB 79 / p. 464 / 4.1.2021

richts sei, die Schüler*innen in das der Bibel zugrunde liegende Welt- und Wirklichkeitsverständnis einzuführen, um ihnen eine Teilhabe an der fremden Wirklichkeitserfahrung zu eröffnen, damit ihre Aneignung gelingen könne; dabei solle die Fremdheit der Bibel gerade in ihrer Fremdheit als Grundlage des christlichen Glaubens präsentiert werden[250]. Dies könne über die Aneignung der Bibel als einer »Fremdsprache« geschehen, indem die Schüler*innen immer tiefer in das Zeichenuniversum der Bibel mit bisher unbekannten Zeichen und Verknüpfungsregeln eindringen, um es zu entziffern. Die biblische Rede von Gott sei auf ihren bibelinternen Zeichenzusammenhang hin zu befragen; dies erfordere einen intertextuellen Zugang, der über Stichwortbezüge das Aussagegeflecht der ganzen Bibel in den Blick nimmt[251]. Die Auseinandersetzung mit dem biblischen Zeichensystem könne dazu führen, dass das bisherige Selbst- und Weltbild im Sinne von Emergenz »umcodiert« werde[252].

Rusters Plädoyer für die fremde Welt und den »fremden« Gott der Bibel ist bedeutsam. Entgegen seiner Sicht ist es aber erforderlich, dass die Schüler*innen die biblische Tradition trotz ihrer Fremdheit in ein Gespräch mit ihrer eigenen Lebenswelt und ihren Erfahrungen bringen können, denn damit Anderes Bedeutung für das eigene Leben bekommen kann, ist es notwendig, es zumindest in Ansätzen wahrzunehmen und zu verstehen. Da Fremdes nur *als Fremdes* wahrnehmbar ist, setzen Fremdheitserfahrungen immer Vertrautheiten voraus[253]. Trotz der Kluft zwischen der Lebenssituation der Kinder und dem fremden Text muss

250 Ruster hält das Korrelationsprinzip und einen erfahrungsorientierten Ansatz für gescheitert, da der biblische Gott nicht mit den Alltagserfahrungen der heranwachsenden Generation kompatibel zu machen sei; vgl. Ruster (2000) 192; ders. (2006) 195–197.200f; vgl. Meurer (2002a) 19.

251 So könne nur innerhalb des biblischen Zeichenuniversums erkundet werden, wie die Bibel von diesem Gott spricht, da von außerbiblischen Voraussetzungen aus nichts über den Gott der Bibel erschlossen werden könne; vgl. Ruster (2006) 198f; ders. (2000) 194; vgl. Kropac (2006) 154.

252 Ruster überträgt das Grundprinzip des Lernens, bei der durch die Einordnung neuer Informationen in vorhandenes Wissen eine Veränderung der bisherigen Erkenntnisstrukturen und neues Wissen entsteht, auf Glauben; vgl. ders. (2000) 200–202 / ders. (2006) 203f; vgl. Kropac (2006) 154.

253 Wichtig ist, dass die Schüler*innen sich in der Tradition trotz ihrer Fremdheit wiederfinden können; vgl. Grümme (2012b) 113.125; Dressler (2007) 146.

eine Begegnung nicht an den mangelnden Verstehensvoraussetzungen der Kinder scheitern. Die große Beliebtheit von Geschichten, die in einer den Kindern fremden Welt spielen, zeigt, dass diese durchaus in der Lage sind, »in der Fantasie zwischen verschiedenen Welten und Zeiten zu wechseln und dennoch Gleichzeitigkeit zwischen einem Text und der eigenen Erfahrung herzustellen«[254]. Dies legt nahe, dass die Schüler*innen sich trotz der Fremdheit auf die Bilder und Geschichten der Bibel einlassen können. Da viele mit den biblischen Erzählungen nicht mehr vertraut sind, bietet dies auch die religionsdidaktische Chance, dass sie sich von der fremden Bildwelt der Erzählungen faszinieren lassen. Gerade aufgrund ihrer Fremdheit eröffnen die biblischen Geschichten einen neuen Horizont und zeigen bisher unbekannte Möglichkeiten der Lebensgestaltung auf. Die Andersartigkeit biblischer Helden wie Metaphern kann die Phantasie von Kindern und Jugendlichen anregen, Neugierde und Faszination wecken, das eigene Fragen herausfordern und dazu motivieren, diesen Fragen weiter nachzugehen. Dies kann im Religionsunterricht produktiv sein, da gerade aus der Spannung zwischen dem Vertrauten und nicht Vertrauten Neugierde und Lernmotivation resultieren[255].

Damit eine Interaktion zwischen Schüler*innen und Bibeltext zustande kommt, ist einerseits notwendig, dass es um ein Thema aus ihrer Lebenswelt geht, andererseits sind aber auch die fremden Elemente, die der Text im Blick auf das Thema mit sich bringt, wichtig. Das Desinteresse vieler Jugendicher gegenüber der Bibel ist auch durch die selektive Auswahl der im Religionsunterricht behandelten Bibeltexte bedingt, da diese durch das Ausklammern anstößiger Passagen und irritierender Gottesbilder für sie keine neuen Aspekte enthalten. Die Fremdheit der Bibeltexte bietet somit die Chance, dass der Wunsch nach Unkonventionalität nicht mehr zur Ablehnung der Bibel führen muss[256].

Da Lernen immer durch Irritation von Vertrautem geschieht, eröffnen gerade die Fremdheit und das provozierende Potential biblischer

---

254 Wischnowsky (2006) 229f; gegen Kalloch/Kruhöffer (2006) 225. Zu nennen ist u. a. die große Popularität der Fantasy-Literatur.

255 Vgl. Wischnowsky (2006) 230; Karle (2006) 122; Dressler (2007) 138; s. o. Kap. 6.1.1.

256 Nach Meurer (2007) 218; vgl. Nagel (2009) 88.

SBB 79 / p. 466 / 4.1.2021

Texte, z. B. die Rede vom Gewalthandeln Gottes, Lernchancen, da sie nachhaltige Lernprozesse anstoßen, die einen Erkenntniszuwachs und eine Veränderung der Denkstrukturen ermöglichen[257]. Kinder und Jugendliche brauchen daher auch Geschichten, die sich dem raschen Verstehen entziehen. Indem fremde Lebenswelten und Erfahrungen sowie kontroverse und sperrige Gottesvorstellungen in den Blick kommen, lösen die biblischen Texte zunächst einmal Irritationen aus, die bei den Schüler*innen zu Reflexionsprozessen führen und die Offenheit für neue Erfahrungen fördern können, wenn sie ernst genommen und nicht vorschnell geglättet oder den eigenen Wünschen und Projektionen untergeordnet werden[258]. Dass in der Bibel alte Texte aus fremden Welten stehen, kann so einerseits eine große Chance sein, da es die Möglichkeit neuer Entdeckungen und Erfahrungen birgt, andererseits bedarf das Lesen aber auch geeigneter Anleitung und Hilfestellungen sowie den Einbezug von Informationen über die Texte und ihre Welt[259].

Da die fremde Sprache und Welt der Bibel heutigen Lesenden ein Stück Distanz zu sich selbst und zu ihrer Praxis gibt, kann sie als »Buch der Subversion« einen Anstoß zum kritischen Hinterfragen herkömmlicher gesellschaftlicher Gegebenheiten sein und einen Austausch über das eigene Wirklichkeitsverständnis auslösen. Das Potential widerständiger biblischer Texte liegt auch darin, »als provokante Unterbrechung zeitgeistigen Denkens und Handelns«[260] zu dienen. In den gesellschaftlichen und religiösen Pluralisierungsprozessen ist es wichtig, die Unterschiedlichkeit von Erfahrungen zu thematisieren[261]. Biblische Texte, die durch ihren Fremdheitscharakter Distanz wahren, Respekt vor den Fremd-

257 Nach dem Ansatz des Konstruktivismus werden Lernprozesse durch Perturbationen ausgelöst. Die Fremdheit von Lerninhalten entfaltet ihren Reiz *nach* der Überwindung einer Lernanstrengung; vgl. Dressler (2007) 146; ebd. 268; Meurer (2007) 218; Dt. Bischofskonferenz (2005) 21–23.

258 Bechmann (2003, 52) sieht die historisch-kritische Exegese als Schutz dafür, dass die Bibel ein eigenständiges Gegenüber bleibt; vgl. Mendl (2011) 81; Alkier (2000) 49–55; Fricke (2005) 231.

259 Kügler (2002) 191f.

260 Schröder (2012) 612; vgl. Thiele (1987) 113.

261 Im Ansatz der Korrelationsdidaktik werden die Fremdheit in den Traditionen und das Irritierende in den Erfahrungen eher vernachlässigt; vgl. Grümme (2012b) 107f.

heiten in der Geschichte bewirken und eine spontane Identifikation mit den Figuren verweigern, fördern die Bereitschaft, Fremdes auch dann zu achten, wenn es sich dem schnellen Verstehen entzieht. Die Anerkennung der Fremdheit des anderen Standpunkts ist eine notwendige Voraussetzung für eine mögliche Verständigung und gerade für den interkulturellen und interreligiösen Dialog bedeutsam[262].

Eine alteritätstheoretische Didaktik betont zudem die Notwendigkeit, der Fremdheit Gottes gerecht zu werden, da in den in der Bibel bezeugten Gotteserfahrungen immer wieder die Unbegreiflichkeit Gottes zum Ausdruck kommt, der in seiner geschichtlichen Nähe immer auch der »ganz Andere« und »ein letztlich undurchdringliches Geheimnis« bleibt[263]. Es geht darum, »im Gespräch mit einer Überlieferung zu bleiben, die sich […] der ›Darstellung und Mitteilung‹ unverfügbarer Erfahrungen mit Gott« »verdankt«[264]. Dies gilt besonders für Bibeltexte mit einem widerständigen Gottesbild wie Gott als Gewalttäter, da hier immer ein Überschuss bleibt, der nicht dialogisch bewältigt werden kann[265]. Es geht darum, die manchmal irritierende und provozierende Fremdheit Gottes, wie sie sich in den Gewalttexten zeigt, spannungsvoll mit den individuellen Konstruktionen der Schüler*innen mit ihren unterschiedlichen Verstehensmöglichkeiten und Lernwege zusammenzuhalten und diese Spannung nicht vorschnell zu einer Seite hin aufzulösen. Ziel ist, dass das kritische Potential der biblischen Gottesrede zum Tragen kommen kann, um die unhinterfragten Vorstellungsmuster der Schüler*innen aufzusprengen, gesellschaftliche und lebensweltliche Plausibilitäten zu durchbrechen und ein eigenes Weiterdenken anzustoßen. Dies erfordert, »schwierige« Gottesvorstellungen nicht auszublenden, da gerade diese die Schüler*innen dazu anregen können, sich näher mit der biblischen Gottesrede zu beschäftigen und sich mit ihren eigenen Gottesvorstellungen auseinanderzusetzen, was ihnen ein kritisches religiöses Urteil ermöglicht[266].

---

262 Vgl. Dressler (2007) 174; Kohler-Spiegel (2007) 24; ebd. 279; Alkier (2000) 49–55.

263 Vgl. Dt. Bischofskonferenz (2005) 22; vgl. Grümme (2012a) 119; ders. (2012b) 112f.

264 Dressler (2007) 174.

265 Vgl. Grümme (2012a) 125; vgl. ders. (2012b) 113; s. o. Kap. 5.3.

266 Grümme (2012a) 128; vgl. ebd. 130f; vgl. ders. (2012b) 116.120–122.

SBB 79 / p. 468 / 4.1.2021

Damit die Fremdheit der biblischen Texte produktiv genutzt werden kann, ist das Vorgehen im Unterricht entsprechend zu gestalten. Da erst eine wirkliche Begegnung zwischen den Lesenden und dem Text eine Teilhabe an der fremden Wirklichkeitserfahrung ermöglicht, ist dem Interaktionsgeschehen zwischen Schüler*innen und Bibeltext und den dabei entstehenden Gefühlen und Identifikationsprozessen Beachtung zu schenken. Die Voraussetzung dafür, dass die Bibel den Schüler*innen zum lebensrelevanten Buch werden kann, ist, dass sie sich der zunächst fremden Sprach- und Erfahrungswelt der Bibel öffnen. Dies impliziert, die biblischen Geschichten nicht nur »sachlich«, objektiv zu behandeln, sondern in die Begegnung mit ihnen eigene Hoffnungen, Wünsche und Erwartungen einfließen zu lassen, was neben einer sachorientierten Bibelarbeit ein erfahrungsbezogenes Vorgehen erfordert[267]. Da das Potential der biblischen Erzählungen darin liegt, einen emotionalen Prozess zwischen Text und Lesenden in Gang zu setzen und in diesen eine Wirkung auszulösen, geht es im Unterricht darum, eine Begegnung zwischen Lesenden und Bibeltext wie mit »einem fremden Gast« zu ermöglichen und diese als vielschichtige, mehrdimensionale literarische Texte wahrzunehmen[268].

Da die Bibel sich wegen ihrer Fremdheit für die Schüler*innen nicht unmittelbar erschließt, entwirft Meurer das Konzept einer »Bibeldidaktik als ästhetische Rekonstruktion«, da ästhetisches Lernen verschiedene Kanäle der Wahrnehmung und Aneignung eröffne und so die Wahrnehmungsfähigkeit der Schüler*innen für die Mehrdimensionalität der Wirklichkeit und eine kritische Fragehaltung fördere. Zentral ist der »Prozess der Begegnung zwischen den Schüler*innen als Subjekt und dem Bibeltext als ästhetischem Objekt«[269]. Dieser zielt auf eine gefühlsintensive Auseinandersetzung mit dem biblischen Text, bleibt aber bis zu

---

267 Vgl. Thiele (1987) 97f.

268 Wichtig ist die Frage: »Was fängt dieser Text mit mir an?«; vgl. Meurer (2002a) 21.24.

269 Meurer (2007) 218. »Ästhetisches Lernen« ist wie erfahrungsorientiertes Lernen eine ganzheitlich angelegte Unterrichtskonzeption, die eine rationalistische Engführung religiösen Lernens als distanziert-objektivierende Wissensaneignung vermeiden will. Die Lehrperson stellt nur die Lern- und Arbeitsbedingungen bereit. Daher sind auch Missverstehen und unzutreffende Bezüge zur Lebenswelt ernst zu nehmende Elemente; vgl. ebd. 214.220f; ders. (2004) 79–89.

SBB 79 / p. 469 / 4.1.2021

einem gewissen Grad unverfügbar, da die Lehrperson ihn nicht arrangieren, sondern nur fördern und begleiten kann. Es geht darum, den Schüler*innen die Möglichkeit zu geben, sich einen eigenen Zugang zum biblischen Text zu erarbeiten, damit sie den im Text intendierten Sinndimensionen, die ihnen vielleicht fremd sind und gerade dadurch Interesse wecken können, nachspüren und sie zu ihrer Lebenswirklichkeit in Beziehung setzen können. Da die Wahrnehmung prinzipiell unabgeschlossen und revisionsfähig bleibt, ist auch der Austausch untereinander notwendig, da andere anders wahrnehmen und dadurch die eigene Wahrnehmung verändern. Da ästhetische Erfahrung ein Ineinander von Wahrnehmung und Reflexion darstellt, ist sie zudem durch das Einbringen von Fachwissen, z. B. mithilfe des Methoden- und Kriterienreservoirs der Exegese, zu ergänzen[270].

Das Anliegen, die Fremdheit des Bibeltextes anzuerkennen und zu bewahren, vertritt auch der von Ulrich Kropaç entwickelte Ansatz der »Dekonstruktiven Bibeldidaktik«, da diese eine Dynamik in Gang bringen will, die zum weiteren Fragen und Suchen auffordert und sich gegen vorschnelle Versuche wehrt, den Text auf vorgegebene Bedeutungen festzulegen. Hier werden Schüler*innen und Bibeltext als gleichwertige Größen gesehen, zwischen denen in »einer wechselseitigen Dekonstruktion von Text und Subjekt« eine komplexe »kritisch-produktive Wechselwirkung« in Gang gebracht wird[271]. Zunächst gehen die Schüler*innen »destruktiv«, d. h. fragend und analysierend, an den Bibeltext heran, um seine Ambivalenzen, Spannungen und Zwischentöne wahrzunehmen; anschließend werden die gefundenen Sinnpotenziale des Textes »konstruktiv« zu neuen Sinngebilden zusammengesetzt oder mit anderen Texten probeweise in Beziehung gebracht, sodass sich neue, ungewöhnliche Anordnungen ergeben, die zum Nachdenken anregen. Ziel ist, »dass der Text sich in seinen provozierenden und Hoffnung spendenden Potenzialen selbst zur Geltung bringt«[272]. Dies geschieht dadurch, dass er einerseits »destruktiv« im Sinne von »provokativ« auf das Subjekt wirkt, indem er sein Selbst-, Welt- und Gottesbild in Frage stellt und erschüttert; andererseits übt er eine »konstruktive« Kraft aus, indem er

270 Vgl. Meurer (2002b) 15; vgl. ebd. 14f; ders. (2007) 220.
271 Kropac (2006) 155; vgl. ebd. 157.
272 Kropac (2006) 156; vgl. ebd. 155.

SBB 79 / p. 470 / 4.1.2021

eingefahrene Denk- und Handlungsmuster aufbricht und auf neue Möglichkeiten hin öffnet. Der biblische Unterricht lebt somit von einer spannungsvollen Bewegung zwischen Text und Subjekt, die immer wieder Fragen und Irritationen auslöst, wobei die Schüler*innen eigene Standpunkte entwickeln, diese aber immer wieder überdenken und ggfs. revidieren sollen[273]. Die Relevanz für die biblische Gottesrede liegt darin, dass durch eine dekonstruktive Bibelarbeit die Bedeutung eines Bibeltextes in jedem Lesevorgang immer neu konstituiert wird und damit nie abgeschlossen ist und dadurch die radikale Andersheit, die Alterität und Unverzweckbarkeit Gottes zur Geltung gebracht werden kann.

Die Offenheit für die Fremdheit der Bibeltexte in der Begegnung mit dem biblischen Text gilt besonders für Texte, die durch die Thematisierung von Gewalt, Krieg und insbesondere von Gott, der Verderben zulässt oder gar schafft, Irritationen, Widerstände oder Ablehnung auslösen. Wichtig ist, diese Bibeltexte nicht auszublenden, sondern ernst zu nehmen und eine wirkliche und tiefe Auseinandersetzung mit ihnen zu ermöglichen, indem die Schüler*innen dazu ermutigt werden, sich mit Fragen, Kommentaren und kritischen Anfragen zum Text zu äußern, sich gegenseitig mit ihren Beiträgen anzuregen und zumindest ansatzweise selbstständige Auslegungen und Erklärungen für ihre Fragen zu entwickeln. Dies erfordert Offenheit, da gerade bei »schwierigen« Texten der Gesprächsprozess nicht planbar ist und die Äußerungen der Schüler*innen eine andere Richtung einschlagen können als vorhergesehen[274]. Entlastend kann sein, dass die Lehrperson bei »schwierigen« Texten nicht den Anspruch an sich stellen muss, fertige Antworten zu geben; es geht vielmehr darum, ihnen »die Einübung in die ›Nachdenklichkeit‹ (H. Arendt) zu ermöglichen und ihnen zu zeigen, dass es in den Dingen des Glaubens u. a. darum geht, Rätselhaftes zu benennen und *›im Fragen zu lernen, die Erfahrung zu machen, Fragen auszuhalten‹*«[275].

Gefordert ist eine kritische Subjektorientierung, die sowohl die indi-

---

273 Dies impliziert, dass der Text »dem Rezipienten Lösungshorizonte für seine Krisen und Probleme erahnen lässt«: Kropac (2006) 156.

274 Produktiv sind Fragen an den Text und der Dialog miteinander. Bei schwierigen Texten sind die Gesprächsprozesse oft intensiv, langsam und umkreisen das Thema; vgl. Fricke (2005) 101f; Meurer (2002a) 20–22; ders. (2007) 218.

275 Fricke (2005) 551f; mit Bezug auf Oberthür (1995).

viduellen Lernwege der Schüler*innen würdigt als auch die unauslotbare Transzendenz des biblischen Gottes, der sich dem Begreifen entzieht und in seiner Nähe zu den Menschen zugleich der Ferne ist. Die irritierende und provozierende Fremdheit Gottes, die sich z. B. in den Gewalttexten zeigt, kann als kritisches Korrektiv unhinterfragte Selbstverständlichkeiten in Frage stellen und eigenes Weiterdenken anzustoßen. Dazu sind hermeneutische Aspekte und exegetische Erkenntnisse mit einzubeziehen und den Schüler*innen Möglichkeiten zu eröffnen, sich kritisch mit dem Bibeltext auseinanderzusetzen oder sich von ihm zu distanzieren.

6.2.6 Implikationen für die Exodus- und Landnahmetexte

Anagesichts der Ablehnung der atl Gewalttexte durch viele Lehrpersonen und ihres Ausblendens der Gewaltpassagen in den Exodus- und Landnahmetexten aufgrund der theologischen und religionspädagogischen Problematik ist auf die religionspädagogischen Chancen dieser Texte zu verweisen. Die Rätselhaftigkeit und Anstößigkeit der Passagen, die keine Antworten, sondern nur weitere Fragen hervorrufen, können den Weg zu einer vertieften Auseinandersetzung öffnen und stehen in Bezug zum Rätselhaften des eigenen Lebens und zur Rätselhaftigkeit und Unbegreifbarkeit Gottes[276].

Das religionspädagogische Potential der Passagen mit einem Gewalthandeln Gottes in den Exodus- und Landnahmetexten, die konträr zur geläufigen Rede von Gott stehen und eine Anfrage an die eigene Gottesvorstellung darstellen, liegt darin, dass sie als widerständige und provokative Texte Denkprozesse auslösen und das Hinterfragen und Weiterentwickeln des eigene Gottesbilds anregen können. Dies trägt zum Leitziel des Religionsunterrichts bei, die Schüler*innen zu befähigen, ihren Glauben selbstreflexiv und selbstkritisch zu verantworten und die eigene Gottesvorstellung immer wieder neu herausfordern zu lassen[277]. Die Auseinandersetzung mit den Texten kann so die Förderung der religiösen Kompetenz im Sinn der »religious capability«, der Fähigkeit zur

[276] Dies entspricht der »Perplexität« im sokratischen Gespräch beim Philosophieren mit Kindern; vgl. Fricke (2005) 156. 252–255.

[277] Vgl. Mette (2009) 23; Fricke (2007) 50.

SBB 79 / p. 472 / 4.1.2021

persönlichen emotionalen oder kritischen Auseinandersetzung, anregen und zur Entwicklung von Ambiguitätstoleranz beitragen[278].

Die spannungsreiche biblische Rede von Gott kann dazu herausfordern, die eigenen ambivalenten existentiellen Erfahrungen angesichts einer widersprüchlichen Wirklichkeit »irritierend und dennoch verheißungsvoll« mit Gott zusammenzubringen[279]. Darin liegt das Potential der Exoduserzählung, die einerseits mit einem anstößigen Gottesbild konfrontiert, aber andererseits die Hoffnungsperspektive der Rettung aus Not und Unterdrückung durch Gott eröffnet. Die Glaubwürdigkeit biblischer Hoffnung gründet gerade darin, dass sie durch die Dialektik von Verzweiflung und Hoffnung die ganze Wirklichkeit in all ihrer Widersprüchlichkeit aufgreift[280]. Die Exoduserzählung erweist sich somit als »Entwurf der Hoffnung«, die aus dem entschiedenen Einsatz Gottes zugunsten der Unterdrückten entsteht und sich im Gottesnamen verdichtet. Die Brücke zur Lebenswelt der Kinder ist der Einsatz Gottes für Gerechtigkeit, denn die Bestrafung der »Bösen« durch Gott entspricht dem Gerechtigkeitsempfinden und der religiösen Entwicklung von Kindern im Grundschulalter, die durch das Schema Belohnung bzw. Bestrafung und die Vorstellung der Beeinflussbarkeit Gottes geprägt ist. Diese Vorstellungen, auch Kritik bzw. Unverständnis am Handeln Gottes, sind als »Theologie der Kinder« zunächst zuzulassen, um dann gemeinsam nach möglichen Erklärungen zu suchen, wobei die Lehrkraft Impulse zum kritischen Weiterdenken und Hinterfragen geben sollte. Entscheidend ist, dass sich in der Erzählung kein eindimensionales Gottesbild findet, da das Gewalthandeln Gottes gegen die Ägypter im Kontext seines Rettungshandelns für Israel steht, so dass die Erzählung dazu beitragen kann, das eindimensionale Gut-Böse-Schema der Kinder aufzusprengen. Es ist wichtig, schon in der Grundschule auch problematische Aspekte der Erzählung nicht auszublenden, um vielfältige religiöse Vorerfahrungen zu ermöglichen[281].

Grundlegend ist die Sensibilität der Lehrkraft für die Wirkung der im Unterricht vermittelten Gottesbilder auf die Schüler*innen. Da gerade

278 Vgl. Schlag/Schweitzer (2012b) 177; Theißen (2003) 283.
279 Werbick (1992) 65; vgl. ebd. 73; vgl. ders. (1982) 73.
280 Vgl. Baldermann (2007) 22.
281 Vgl. Schlag/Schweitzer (2012b) 178.

theologisch problematische Texte mit einer irritierenden Rede von Gott, die in Spannung zur geläufigen Gottesrede steht, wie die Tötung der ägyptischen Erstgeborenen oder die Vernichtung der Ägypter bzw. Kanaanäer, Fragen hervorrufen, ist es notwendig, die Schüler*innen zu ermutigen, selbst Fragen und kritische Anfragen an den Text zu stellen. Dies ermöglicht ihnen einen eigenen Zugang zum Bibeltext und kann ihr Interesse daran fördern und macht zugleich ihren spezifischen Zugang zum Text und ihre Relevanzsysteme deutlich. Die Lehrperson sollte sich selbst mit einbringen, sich aber mit Antworten und Kommentaren zurückhalten und die Auslegungen der Schüler*innen nicht vorschnell mit »falsch« oder »richtig« bewerten[282]. Dabei kann entlastend sein, dass es keine fertige »Lösung« gibt, sondern der Unterrichtsprozess offen bleiben darf. Wenn ihnen Raum für eigene Auslegungen gegeben wird und ihre Äußerungen ernst genommen werden, wird für die Schüler*innen deutlich, dass es im Unterricht um ihr Anliegen geht und ihre Eigenständigkeit im Prozess der Auslegung gefördert. Wichtig ist, dass sie ihre Auslegungen an den Bibeltext rückbinden und konkrete Impulse und Informationen zu einer tieferen Auseinandersetzung erhalten.

Angesichts der Fremdheit der atl Erzählungen kommt es »darauf an, in die Geschichten, in die in ihnen erzählte Welt hineinzugeraten«[283], was vor allem bei den Landnahmetexten eine Einführung in den zeitgeschichtlichen Kontext voraussetzt. Ziel ist, die Gewalterfahrungen der Bibel mit eigenen Gewalterfahrungen in Beziehung zu setzen; dazu ist sinnvoll, von aktuellen Erfahrungen auszugehen und nach der Betrachtung des biblischen Texts wieder einen Aktualitätsbezug einzubringen[284]. Neben narrativen und symbolorientierten Zugänge fördern ganzheitliche, erfahrungsbezogene und kreative Formen der Auseinandersetzung, die Identifikation ermöglichen, einen produktiven Dialog zwischen den Schüler*innen mit ihren Gottesvorstellungen und den atl Texten. Die große Bedeutung emotionalen Lernens erfordert eine Didaktik des emo-

---

282 Bereits Berg (2003, 33) betonte, dass biblische Gestalten Modelle sind, mit denen sich die Schüler*innen auch kritisch auseinandersetzen sollen. Die Lehrperson kann auch eigene Schwierigkeiten mit bestimmten Texten oder Gottesbildern äußern; vgl. Schlag/Schweitzer (2011) 120; Fricke (2005) 504–506. 555; Roose (2013) 158.

283 Dressler (2007) 271.

284 Vgl. Fricke (2005) 546; Niehl (2007) 139–145.

SBB 79 / p. 474 / 4.1.2021

tionalen Zugangs, die den Text als Gegenüber ernst nimmt, wobei die Lehrperson den Prozess aber nicht arrangieren, sondern nur fördern und begleiten kann. Daher ist damit zu rechnen, dass das Gewalthandeln Gottes gegen die Ägypter in der Exoduserzählung bei den Schüler*innen ganz unterschiedliche Gefühle bzw. Reaktionen hervorrufen kann, wie Irritationen, Abwehr, Ablehnung oder aber Faszination. Kinder fühlen sich bei der Begegnung mit Gewalttexten oft selbst unmittelbar betroffen, was besonders bei der Tötung der Erstgeborenen der Fall sein kann. Ihre emotionale Betroffenheit ist zu berücksichtigen. Wichtig ist, dass sie nachspüren, welche Wirkung die Erzählung bei ihnen auslöst, und dass sie mit ihren Erlebnisse mit dieser ins Gespräch kommen. Gerade biblische Texte, die aufgrund ihres Gewaltpotentials und dunklen Gottesbilds ihrer Erwartungshaltung gegenüber der Bibel widersprechen, können einen emotionalen Prozess in Gang setzen, der die Schüler*innen zur Stellungnahme und zum Umdenken bewegen kann[285].

Da theologisch problematische Texte mehr zu einer eigenständigen Auseinandersetzung mit ihnen auffordern als affirmative Texte, eignen gerade sie sich, um die Deutungs- und Urteilskompetenz der Schüler*innen zu fördern. Die von Kalloch vorgeschlagene Reduktion der Exoduserzählung auf die Gestalt des Mose in der Grundschule mit dem Ausblenden des Plagenzyklus und der Rettung am Schilfmeer, um das negative Gottesbild der Erzählung und das unzulängliche Verständnis der Wundergeschichte bei Kindern zu umgehen, ist weder notwendig noch sinnvoll. Ihre Begründung, dass Kinder der Primarstufe Bibeltexte aufgrund ihrer entwicklungspsychologischen Zugänge falsch verstehen, blendet die Polyvalenz von Bibeltexten aus[286]. Allerdings ist es wichtig, durch gezielte Impulse und Denkanstöße dazu beizutragen, ein wörtliches Verständnis aufzubrechen.

Bereits in der Grundschule ist eine kognitive Erschließung der Texte anzuregen, um im Unterricht der Sekundarstufe darauf aufzubauen, wobei die entwicklungspsychologischen Voraussetzungen der Schüler*innen zu berücksichtigen sind. Eine Herausforderung liegt darin, dass der Bezug auf den historischen Entstehungskontext wichtig für das Verständnis der atl Gewalttexte ist, andererseits eine historisch-kritische Erschlie-

[285] Vgl. Meurer (2002a) 24; ders. (2007) 220f.
[286] Vgl. Fricke (2005) 106. 538; s. o. Kap. 6.2.3.

ßung für viele Grundschüler*innen kognitiv zu anspruchsvoll ist[287]. Dies erfordert, bereits in der Grundschule Impulse zur Überwindung eines konkret-wörtlichen Textverständnisses zu geben. Um vor Augen zu führen, dass die Wahrheit einer Geschichte nicht von der Frage abhängt, ob es tatsächlich so gewesen ist, ist es hilfreich, auf die Bedeutsamkeit der Erzählung für ihre Verfasser und die damaligen Adressaten zu verweisen.

Gerade bei der Rede vom Gewalthandeln Gottes ist die grundlegende religionspädagogische Aufgabe ernst zu nehmen, die »erste Naivität« im Glauben auf eine »zweite Naivität« hin offen zu halten und weiterzuentwickeln, was den Abschied vom »lieben Gott« der Kindheit erfordert und ein emotionales und intellektuelles Ringen um Gott voraussetzt[288]. Dazu sind hermeneutische Aspekte und exegetische Erkenntnisse einzubeziehen und den Kindern Möglichkeiten zu eröffnen, sich kritisch mit dem Text auseinanderzusetzen. Die Lernchancen liegen vor allem in der Wahrnehmung von Spannungen und Widersprüchen, im Hinterfragen gängiger Annahmen, im Position-Beziehen und im Entwickeln von Gegenmodellen zum Text[289]. Zentral ist, dass den Schüler*innen bewusst wird, dass es sich um nachträgliche Deutungen von Erfahrungen zur Bewältigung belastender Situationen handelt, und dass die literarische Darstellung der Gewalt oft gerade die Intention hat, Menschen zu einem Handeln im gegenläufigen Sinn zu bewegen, z. B. indem in den Exodus- und Landnahmetexten die Gewalt Gottes menschliche Gewalt erübrigt[290].

Insbesondere bei den Landnahmetexten ist es notwendig, den rezeptionsästhetischen Ansatz durch textanalytische und historisch-kritische Methoden zu ergänzen und den literarischen sowie den historischen und religionsgeschichtlichen Kontext zu berücksichtigen, um der Gefahr einer fundamentalistischen Auslegung und der Instrumentalisierung der Texte entgegenzuwirken[291]. Die wichtige Einsicht der Alteritäts-

---

287 Vgl. Harz (1998) 324; Fricke (2005) 107–109.150f; s. o. Kap. 6.2.3.

288 Vgl. Mette (2009) 23; Bucher (1999) 198; Pemsel-Maier (2011) 75.

289 Vgl. Fricke (2005) 558. Zur Elementarisierung vgl. Schweitzer (2000) 240–252; ders. (2003b).

290 Vgl. Meurer (2002a) 22–22; ders. (2007) 218.

291 Die Wirkungsgeschichte biblischer Texte mit einem ambivalenten Gottesbild zeigt, dass der Verzicht auf eine historisch-kritische Erschließung die Gefahr einer fundamentalistischen Auslegung fördert; vgl. Kalloch/Kruhöffer (2006) 225; ebd. 227.

SBB 79 / p. 476 / 4.1.2021

didaktik, dass sich in den atl Texten eine kulturell und religiös grundlegend anders geprägte Welt spiegelt und daher auf diese Kontexte reflektierend eingegangen werden muss, ist gerade bei der Rede von der Gewalt Gottes in den Exodus- und Landnahmetexten relevant, da im damaligen historischen Kontext Gewalt als legitimes Mittel angesehen wurde. Wichtig für das Verständnis ist, dass im religiösen Denken des Alten Orients – im Unterschied zu heute – die Verbindung einer Gottheit mit Gewalt gebräuchlich war und dazu diente, deren Macht und Wirksamkeit zum Ausdruck zu bringen[292]. Die Einbettung in den altorientalischen Verstehenskontext ist auch wichtig für das Verständnis der besonders anstößigen Erzählungen von der Tötung der ägyptischen Erstgeborenen und der Vernichtung »Ägyptens« im Meer, damit den Schüler*innen bewusst wird, dass beide Größen als Chiffre zu verstehen sind und den Untergang des despotischen Regimes illustrieren[293]. Dies erfordert, bei ihnen ein metaphorisches Verständnis der Erzählung zu fördern.

Da vielen Jugendlichen der Zugang zum Verständnis der biblischen Texte dadurch erschwert ist, dass ihre Vorstellung von der Welt vorrangig vom naturwissenschaftlichen und technischen Denken geprägt ist und es ihnen schwer fällt, in Metaphern zu denken und zu sprechen[294], ist es wichtig für ihr Textverständnis, dass sie mit der Mehrdimensionalität religiöser Sprache, auch im Hinblick auf die Rede von Gott, vertraut werden und ihnen die Pluralität und Ambivalenz der biblischen Gottesbilder bewust wird. Gerade für Jugendliche haben die Exodus- und Landnahmetexte religionspädagogisches Potential. Da Theologie von diesen meist eher negativ wahrgenommen wird und klassische theologische Themen für sie erst dann Relevanz erhalten, wenn sie darin ihre eigenen Fragen nach Identität, Geborgenheit, verlässlicher Orientierung und Transzendenz erkennen[295], liegt die Chance der Exodus- und Landnahmetexte darin, dass es in ihnen um Themen geht, die in ihrem Leben eine wichtige Rolle spielen, wie die Sicherung der eigenen Identität, Gerechtigkeit und Umgang mit Gewalterfahrungen. Eine Anschlussmög-

---

292 S. o. Kap. 5.3.1.

293 In der Meerwundererzählung ist nicht von der Vernichtung der »Ägypter«, sondern »Ägyptens« die Rede; s. o. Kap. 3.2.1; 5.4.2.

294 Vgl. Ziebertz u. a. (2003) 325–380; vgl. Mette (2009) 16; s. o. Kap. 6.2.2.

295 Vgl. Schlag/Schweitzer (2012b) 170f.

lichkeit für die Exoduserzählung ist auch das Streben der Jugendlichen nach Autonomie, da Gott sich hier für die Autonomie der Israeliten gegen die Fremdbestimmung durch die ägyptischen Autoritäten einsetzt. Die Erzählung illustriert die zentrale biblische Gotteserfahrung, dass Gott aus Fremdbestimmung und Unterdrückung befreit und neue Lebensmöglichkeiten schenkt; diese Botschaft, die auch für Jugendliche heute bedeutsam ist, kann sie dazu ermutigen, Freiheit zu wagen, Verantwortung zu übernehmen und schwierige Lebenssituationen zu bestehen[296].

Eine Chance der Landnahmetexte liegt darin, dass die Gottesrede dort sich deutlich von der aus Kirche und bisherigem Religionsunterricht vertrauten Gottesrede unterscheidet. Bei Jugendlichen, die ihre Antworten auf religiöse Fragen oft in bewusster Distanz zur Kirche suchen und deren Desinteresse gegenüber der Bibel auch durch die einseitige Auswahl im Religionsunterricht bedingt ist, kann die anstößige Rede vom Gewalthandeln Gottes auch Faszination und Interesse auslösen[297]. Einen Zugang zu dieser Gottesvorstellung kann ihr oft stark gewaltdominierter Medienkonsum bilden[298]. Auch die Gegenüberstellung zu konträren biblischen Texten, z. B. der Aufforderung zum Gewaltverzicht, kann durch die dadurch ausgelöste Provokation die intrinsische Motivation fördern. So sind nach Theißen »dosierte Diskrepanzerfahrungen« und »kognitive Konflikte« »Anstoß zu einer in der Sache begründeten Zuwendung zu ihr«[299].

Zur religiösen Kompetenz gehört auch die Motivation und Fähigkeit der Schüler*innen, sich mit Vorstellungen und Gottesbildern auseinanderzusetzen, die ihnen fremd und vielleicht sogar abschreckend erscheinen[300]. Daher sind im Religionsunterricht, zumindest in der Sekundarstufe, auch solche sperrigen Texte wie die Landnahmetexte einzubeziehen. Wichtig ist, die persönlichen Reaktionen der Schüler*innen auf die hier gezeigte Gottesvorstellung ernst zu nehmen und zugleich durch ver-

296 Vgl. Frank (2004) 153.

297 Vgl. Schlag/Schweitzer (2011) 27–30.44f; Meurer (2007) 218; Nagel (2009) 88; s. o. Kap. 6.2.2.

298 So spielt Gewalt in Filmen, Computerspielen und Literatur eine große Rolle; s. o. Kap. 1.2.3.

299 Theißen (2003) 303; vgl. ebd. 320–322.

300 Vgl. Kohler-Spiegel (2009) 194–205; Schlag/Schweitzer (2011) 131.

SBB 79 / p. 478 / 4.1.2021

tiefende Informationen Impulse zu einem tieferen Verständnis und zur Einordnung in die eigenen Gottesvorstellungen zu geben. Gerade die schwierigen Texte, die von einem gewalttätigen Gott sprechen, können bewusst machen, dass Gott in seiner Nähe zu den Menschen von diesen immer auch als fern und rätselhaft erfahren wird[301]. Wenn die Irritationen, die kontroverse Gottesvorstellungen zunächst auslösen, ernst genommen und nicht vorschnell geglättet werden, können sie ein kritisches Korrektiv für bisherige Selbstverständlichkeiten bilden. Die Rede von der Gewalt Gottes kann bei den Schüler*innen durch eine kontrastive Gegenüberstellung zu ihrem eigenen biblischen Vorverständnis eine problemorientierte Lernspannung erzeugen, die sie dazu motiviert, sich näher mit dem biblischen Gott und mit ihrem eigenen Zugang zu ihm auseinandersetzen und dadurch Reflexionsprozesse in Gang setzen[302]. Dies kann zur Dekonstruktion bisher gängiger Gottesvorstellungen und zu einer vertieften Reflexion und Weiterentwicklung eines persönlichen Gotteskonzepts auf dem Hintergrund der eigenen Lebenserfahrungen beitragen und so die Entwicklung tragfähiger Gottesbilder anregen.

Eine wichtige religionspädagogische Aufgabe ist es, die Probleme von Immunisierung und Absolutsetzung vor Augen zu führen und die Schüler*innen für die möglichen gefährlichen Konsequenzen radikaler Glaubenssichten zu sensibilisieren[303]. Um dieses Ziel zu erreichen, eignen sich die Landnahmetexte, da die dort enthaltene radikale Vernichtungsforderung im Vergleich mit unseren gängigen Grundwerten und der Rede von der Liebe und Barmherzigkeit Gottes äußerst provokativ wirkt und so die Frage aufwirft, wie diese Texte damals verstanden werden wollten und wie man sie heute als »heilige Schrift« verstehen und mit ihnen umgehen kann. Die Ambivalenzen und Widersprüche der biblischen Gottesrede ermöglichen die Erkenntnis, dass die verschiedenen Gottesvorstellungen der Bibel eine Deutung der eigenen Erfahrungen von Menschen im Kontext verschiedener historischer und religions-

301 Vgl. Grümme (2012b) 113; ders. (2012a) 124.

302 Vgl. Grümme (2012a) 125; ders. (2012b) 113. Möglich ist aber, dass das Gewalthandeln Gottes bei einigen Schüler*innen gar kein Befremden auslöst, da gewalthaltige Computerspiele und Filme in ihrer Lebenswelt eine große Rolle spielen; s. o. Kap. 1.2.3.

303 Vgl. Schlag/Schweitzer (2012a) 22.

geschichtlicher Bezugspunkte sind, oft zur Bewältigung von belastenden Situationen, und es sich um keine absolute Offenbarungs-Wahrheit handelt[304]. Dies kann dazu anregen, durch eine eigene Auseinandersetzung zu der je eigenen »Wahrheit für mich« zu gelangen, und diese wiederum im Dialog mit den Wahrheitskonstruktionen der anderen zu überprüfen und kritisch zu hinterfragen, was einen zentralen Aspekt religöser Kompetenz bildet[305].

Es geht darum, dass die Schüler*innen die atl Gewalttexte nicht als Legitimation für eigene Gewaltanwendung heranziehen und Gewalt legtitimierende Deutungen nicht ungefragt übernehmen. Daher ist die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Texte einzubeziehen, um der Frage nachzugehen, inwieweit im Laufe der Auslegungsgeschichte der Texte deren theologische Problematik wahrgenommen und wie damit umgegangen wurde. Dies kann neue Perspektiven auf den Text eröffnen und ggfs. auch Korrektive liefern, oder andererseits auf die Gefahr des ideologischen Missbrauchs aufmerksam machen und so Anstöße für eine eigene begründete kritische Deutung dieser Texte geben[306]. Wenn die Schüler*innen anhand der Landnahmetexte den Interessen der jeweiligen Trägergruppen, die hinter bestimmten Rezeptionen stehen, nachgehen und diese kritisch hinterfragen, werden sie darauf aufmerksam, dass gerade Bibeltexte immer wieder in der Gefahr standen und stehen, von Mächtigen in Gesellschaft und Kirche für eigene Machtzwecke instrumentalisiert zu werden[307]. Dies kann sie sensibilisieren, Instrumentalisierungen Gottes in der heutigen Gesellschaft wahrzunehmen und eine kritische Haltung gegenüber der Gefahr des Missbrauchs der atl Gewalttexte fördern.

---

304 Vgl. Fricke (2005) 512.

305 Vgl. Mendl (2012) 115f.

306 Vgl. Siquans (2013) 175f. Schlag/Schweitzer (2012a, 21) fordern, die Jugendlichen selbst an den Auslegungen der Überlieferung kritisch teilhaben zu lassen.

307 Vgl. Siquans (2013) 171.

SBB 79 / p. 480 / 4.1.2021

6.3 Exemplarische Konkretionen zur Behandlung der Texte im Religionsunterricht

6.3.1 Zum Umgang mit der Exoduserzählung im Religionsunterricht

Identifikation und mehrdimensionales Verständnis ermöglichen

Aufgrund der zentralen Bedeutung der Exoduserzählung ist diese sowohl in der Primarstufe als auch in der Sekundarstufe relevant, wobei die Akzente anders gesetzt werden können und das Vorgehen im Religionsunterricht sich an den altersgemäßen Zugängen der Schüler*innen orientieren sollte[308].

Erzählen: In der Grundschule bietet es sich an, die Exodusgeschichte zu erzählen, da dies die persönliche Auseinandersetzung mit einer Texteinheit als Ganzer ermöglicht und die narrative Dimension Kindern in ihrem Lernverhalten entgegenkommt. Die Erzählung aus der Perpsektive einer Erzählperson, z. B. des Mose oder eines/einer fiktiven Israeliten/Israelitin erleichtert die Identifikation. Die Chance beim Erzählen liegt darin, dass Kinder bei spannenden Geschichten i. d. R. ganz dabei und gespannt sind, wie es weitergeht. Vertiefungs- und Aktualisierungsversuche werden jedoch leicht als unnötig oder störend empfunden, weil sie die Kinder erst einmal aus der Geschichte herausreißen[309]. Kontraproduktiv für das Verständnis der Exoduserzählung ist ein Einstieg in den

---

308 Dies sei exemplarisch am Bildungsplan 2016 für Baden-Württemberg gezeigt. In der Grundschule geht es in Kl. 3/4 v. a. darum, sich mit verschiedenen Gottesvorstellungen auseinanderzusetzen und anhand von Gefühlen und zentralen Motiven die Bedeutung biblischer Geschichten zu erschließen (3.2.4 Gott). In Kl. 6 gefordert ist der Vergleich eigener Situationen mit Erfahrungen in biblischen Geschichten und ihre kreative Gestaltung (3.1.3 Bibel) sowie die Auseinandersetzung mit Gottesvorstellungen (3.1.4 Gott). Thema in Kl. 7/8/9 sind ethische Herausforderungen (3.2.2 Welt und Verantwortung), das Erkennen der Bibel als Zeugnis von Erfahrungen mit Gott (3.2.3) und die Auseinandersetzung mit Gottesbildern (3.2.4), auch der Aspekt der Gewaltanwendung (4). In Kl. 10 geht es um ethische Aspekte (3.2.2), die analytische Erschließung biblischer Texte und ihren Bezug auf aktuelle Fragestellungen (3.2.2 Bibel) sowie um die Unverfügbarkeit Gottes (3.3.4) s. u. Kap. 8.1.

309 Vgl. Kalloch (2001) 310.

Mose-Zyklus über die Faszination an der ägyptischen Pharaonenwelt, um die schwierigen Stellen zu kompensieren[310].

Erfahrungsbezogene Zugänge: Damit die Schüler*innen die Bedeutung der Erzählung und ihre Hoffnungsdimension für ihr eigenes Leben erfahren können, eignet sich ab der Primarstufe eine thematisch-problemorientierte Erschließung mit Hilfe erfahrungsbezogener Zugänge, die Erkenntnisse der Exegese einbezieht. Ganzheitliche kreative Formen der Auseinandersetzung, die Identifikation ermöglichen, können einen produktiven Dialog zwischen den Schüler*innen mit ihren Gottesvorstellungen und den biblischen Texten in Gang setzen[311]. Dies ermöglicht den Schüler*innen, zu erkennen, dass die Erzählung durch die Rede vom Einsatz Gottes für Unterdrückte, auch mit Gewalt, das Vertrauen in die Macht und den Beistand Gottes in Notsituationen stärken will[312]. Sinnvoll ist, im Unterricht bei ihren Erfahrungen von Not, Bedrückung, Fremdbestimmung und Gewalt anzusetzen und diese in einen Dialog mit der biblischen Erzählung einzubringen.

Identifikation durch Nachspielen: Große Bedeutung hat die Identifikation mit den biblischen Figuren, wobei die Möglichkeit der Mehrfachidentifikation aufzugreifen ist. Dies ist ab der Primarstufe möglich. Das Nachspielen der Geschichten ermöglicht den Schüler*innen, die Rolle einer biblischen Person phantasievoll und imaginativ auszuprobieren und deren Erfahrungen auf ihr eigenes Leben zu übertragen sowie ihre eigenen Erfahrungen oder Lebensgeschichte in den biblischen Text einzutragen. Dabei sollten sie sich »ihre« Akteure selbst aussuchen, so dass sie sich entweder mit Mose und den Israeliten oder auch mit dem mächtigen und hartherzigen Pharao identifizieren können. Dieser besitzt gerade für Kinder, die sich in ihrem Leben fremdbestimmt fühlen, eine gewisse Attraktivität, da er für Macht und Selbstbestimmung steht; zudem kann er die »bösen« Anteile der eigenen Person, abgelehnte bzw. abzulehnende Verhaltens- und Persönlichkeitsstrukturen repräsentieren. Da der Pharao aber auch abgelehnt wird, weil er grausam und willkürlich ist, wird deutlich, dass er ambivalent gesehen werden kann. Die Kinder

310 Vgl. Fricke (2005) 538.

311 Dabei können die exegetischen Befunde mit den Sichtweisen und Deutungen der Kinder in Beziehung gesetzt werden; vgl. Fricke (2007) 45f.

312 Vgl. Fricke (2005) 268.

SBB 79 / p. 482 / 4.1.2021

können aus der Exoduserzählung den Schluss ziehen, »nicht so zu handeln wie der mächtige Pharao, auch wenn man es möchte«[313] Gerade in dieser Offenheit für Vergegenwärtigung liegt das Potential der atl Erzählungen, das es den Kindern ermöglicht, am Beispiel der biblischen Figuren etwas für ihr Leben oder ihren Glauben Bedeutsames zu entdecken[314].

Bibliolog: Um das Gewalthandeln Gottes differenziert beurteilen zu können, ist es wichtig, dass die Schüler*innen dieses sowohl aus der Perspektive der Unterdrückten als auch aus der der Unterdrücker wahrnehmen und darüber ins Gespräch kommen. Die Fähigkeit zur Perspektivenübernahme, die bereits in der Grunschule gefördert werden kann, stellt eine wichtige Grundlage für Empathie dar[315]. Ein interaktiver Zugang in Anlehnung an einen Bibliolog regt die Schüler*innen dazu an, in einen Dialog mit der biblischen Erzählung einzutreten, diese aus ihrer eigenen Deutungsperspektive heraus zu erleben und sich in die biblischen Personen hineinzuversetzen, indem sie nach jeder Szene aus der Perspektive der verschiedenen Personen deren Gedanken und Gefühle formulieren, z. B. der des Mose, der Israeliten, des Pharao oder der Ägypter. Dies ermöglicht, dass jede und jeder sich mit den eigenen Erfahrungen und Gedanken in ein Verhältnis zur Erzählung setzen kann, so dass ein Wechselverhältnis zwischen ihr und der eigenen Lebensgeschichte entstehen kann[316]. Das Vorgehen regt zum mehrfachen Perspektivenwechsel an und macht zugleich deutlich, dass die gleiche biblische Person von verschiedenen Menschen unterschiedlich empfunden wird. Die hohe Eigenaktivität und Anschaulichkeit sind motivierend und können nachhaltige Wirkungen hervorbringen; zudem müssen weder intensive Bibel-

313 Fricke (2005) 536. In einer Unterrichtsreihe in einer dritten Klasse identifizierten sich einige Kinder mit dem Pharao, weil er tut, was man eigentlich nicht tun sollte, aber manchmal doch gerne tun möchte; vgl. ebd. 521–530.

314 Vgl. Fricke (2005) 151.

315 Dies meint, die Anderen als Andere wahrzunehmen, sich in sie hineinversetzen, ihre Intentionen nachvollziehen und dazu Stellung nehmen zu können; vgl. Dressler (2007) 39; Karle (2006) 121f.

316 Der Bibliolog orientiert sich am Modell der rabbinischen Schriftauslegung im Midrasch, die zwischen dem »schwarzen Feuer«, den Buchstaben des Bibeltextes, und dem »weißem Feuer«, dem Zwischenraum, den die Rezipient*innen füllen, unterscheidet. vgl. Pohl-Patalong (2013b) 35f.

kenntnisse noch eine dezidiert religiöse Sozialisation vorausgesetzt werden. Unabdingbar ist, dass die Lehrperson signalisiert, dass jede Äußerung gleich wertvoll und wichtig ist und dadurch die Schüler*innen zu freien Äußerungen ermutigt[317].

Perspektivisches Wahrnehmen: Das Wahrnehmen der Erzählung aus der Perspektive der verschiedenen Akteure, z. B. die Konfrontation Moses mit dem Pharao (Ex 5), und der folgende Austausch der verschiedenen Perspektiven fördert eine differenzierte Sicht auf das Geschehen[318]. Eigene Denkprozesse werden angeregt, wenn die Schüler*innen selbst Stellung beziehen und der Frage nachgehen, wie sie sich verhalten würden, wenn sie der Pharao, Mose oder Gott wären. Dadurch werden die verschiedenen Perspektiven verbalisiert und treten miteinander in einen Dialog. Vor allem in der Sekundarstufe kann das Einfühlen in die Perspektive der biblischen Personen weiter dadurch angeregt werden, dass die Schüler*innen selbst in die Geschichte hineingehen, indem sie den handelnden Figuren begegnen und diesen Sprache verleihen, z. B. durch Interviews oder Interventionen in die Handlung. Zudem kann dieselbe Szene aus der Sicht verschiedener Personen erzählt werden, wobei auch im Bibeltext nicht vorkommende Perspektiven eingebracht werden können.

Szenisches Lesen: Das Sich-Hineinfinden in die Erzählung wird auch durch szenisches Lesen unterstützt, indem einzelne Schüler*innen die verschiedenen Rollen lesen und zugleich die Gesten und Bewegungen im Raum ausführen; dadurch kann die in der Erzählung enthaltende Dynamik und Raumbewegung vor Augen gestellt werden. Beobachtungsaufträge an die Zuschauenden fördern das genaue Wahrnehmen. Die Identifikation mit den verschiedenen Rollen kann noch dadurch gesteigert werden, dass die agierenden Personen im Verlauf der Handlung immer wieder ihre Gedanken und Gefühle äußern. Wenn zu jeder biblischen Person einige Schüler*innen ihre Gefühle und Gedanken sagen,

---

317 Der Bibliolog ermöglicht interaktiv die eigene Entdeckung biblischer Texte. Durch die hohe Wertschätzung jedes/r einzelnen Schülers/Schülerin kann sich eine positive Veränderung des Klassenklimas ergeben; vgl. Pohl-Patalong (2013b) 30f; vgl. Schlag/Schweitzer (2011) 132f.

318 Es bietet sich an, den Text aus der Perspektive Moses und Aarons, des Pharao, der ägyptischen Aufseher und der israelitischen Arbeiter wahrzunehmen.

SBB 79 / p. 484 / 4.1.2021

wird deutlich, dass dieselbe Person unterschiedlich wahrgenommen werden kann[319].

Gestaltung von Psalmworten: Ein symbolisches und mehrdimensionales Verständnis der Erzählung kann bereits in der Primarstufe wie in der Sekundarstufe durch die ganzheitliche Beschäftigung mit Psalmworten gefördert werden, sowohl zur Situation der Unterdrückung als auch zur Rettung am Schilfmeer. Bei der Meerwundererzählung sollte der Fokus nicht auf die wunderhafte Züge der Erzählung gelegt werden, sondern auf die Erfahrungen der Israeliten, ihre Deutung des Geschehens und die Zusage Moses vom Rettungshandeln Gottes. Dies kann dadurch geschehen, dass die Schüler*innen Palmworte, die das Gefühl einer tiefen Notlage zum Ausdruck bringen, z. B. »mir steht das Wasser bis zum Hals« bzw. »die Wellen schlagen über mir zusammen« auf verschiedene Weise kreativ gestalten, z. B. durch farbige Tücher, Symbole, Körperhaltung, biblische Figuren, Pantomime, oder wenn sie ihre Gedanken verbalisieren, indem sie Assoziationen oder Ängste bzw. Wünsche und Hoffnungen der Person formulieren oder eine Geschichte schreiben, was jemand erlebt haben könnte, der so etwas sagt[320]. Durch die Umsetzung wird deutlich, dass das Psalmwort nicht wörtlich zu verstehen ist, sondern symbolisch für eine ausweglos empfundene Situation steht. Nach dem Kennenlernen der Geschichte können die Kinder die Situation der Israeliten vor ihrer Rettung zu ihren Gestaltungen in Beziehung setzen und darauf der Frage nachgehen, was der Untergang der Ägypter für die Israeliten bedeutet.

Gefühle nachempfinden: Das Sich-Hineinfühlen in die Situation der Israeliten kann vertieft werden, wenn die Schüler*innen deren Gefühle während der Unterdrückung sowie nach ihrer Rettung am Meer auf verschiedene Weise ganzheitlich zum Ausdruck bringen (s. o.) oder sie verbalisieren, wobei als Unterstützung für schwächere Schüler*innen v. a. in der Primarstufe verschiedene Wörter vorgegeben sein können, aus denen sie passende auswählen. Um den verschiedenen Lerntypen und dem

319 Dieses Vorgehen, das Bibliolog-Elemente aufgreift, regt die Schüler*innen an, sich noch tiefer in die verkörperte Person einzufühlen; vgl. Theuer (2003) 125.

320 Vgl. Ex 14; es geht um den Erfahrungsbezug der Schüler*innen; vgl. Berg (2003) 140f; Fricke (2005) 145f.

unterschiedlichen kognitiven Niveau der Schüler*innen gerecht zu werden, sind mehrere Möglichkeiten anzubieten.

Kreatives Schreiben: Vor allem in der Sekundarstufe ermöglichen auch Formen des kreativen Schreibens eine persönliche Auseinandersetzung mit dem Text und die Identifikation mit den Akteuren, indem Überlegungen, Gefühle und Bedürfnisse einer Figur nachempfunden werden, entweder als innerer Monolog, indem die Figur in Tagebucheinträgen bzw. einem Internet-Blog auf das Geschehen reagiert oder ein Gebet an Gott formuliert oder indem die Schüler*innen einen fiktiven Dialog zwischen antagonistischen Personen der Geschichte verfassen. Hier ist die Erweiterung möglich, dass die biblischen Personen antworten und sich ein Briefwechsel entwickelt. Auch Lücken im Handlungsverlauf können ausgefüllt oder nur angedeutete Handlungsstränge ausführlich dargestellt oder weitererzählt werden, indem z. B. Randfiguren ausgebaut werden. Dabei können die Schüler*innen ihre eigenen Erlebnisse und Erfahrungen sowie ihre Gedanken, Ideen und ihre religiöse Vorstellungswelt einbringen[321]. Lohnend ist auch, wenn sie in Gruppen ein Drehbuch der Erzählung bzw. einer Episode verfassen, dieses nachher unsetzen und dann die verschiedenen Inszenierungen miteinander vegleichen. Diese Formen führen vor Augen, dass das erzählte Geschehen sich aus unterschiedlichen Perspektiven unterschiedlich darstellt. Möglich ist auch, nach der Rettung einen Text im Stil der Bibel zu schreiben, z. B. ein Dankgebet an Gott oder einen Lobpsalm[322]. Da die kreativen Methoden im Dienst der Erschließung des Textes stehen, müssen die verschiedenen Erzählversionen aber jeweils auf den zugrunde liegenden Bibeltext transparent bleiben[323].

Offener Austausch: Da Lernprozesse nicht ohne reflexive Distanz geschehen, sollten die Handlungsvollzüge immer wieder unterbrochen werden[324]. Wichtig ist, dass die anderen Schüler*innen zu den Produkten Fragen stellen können und so ein Austausch darüber stattfindet, in dem

---

321 Vgl. Dressler (2007) 273.

322 Vgl. Fricke (2012) 119f. Dabei können zur Differenzierung Satzanfänge bzw. ein Einleitungssatz und evtl. zentrale Stichwörter vorgegeben werden.

323 Diese Methoden zeigen, dass wir das Geschehen nur in den Erzählversionen, nicht aber als einen dahinter liegenden objektiven Sachverhalt haben; vgl. Dressler (2007) 272; Mendl (2012) 116.

324 Dressler (2007, 271) spricht vom »Prinzip teilnehmender Beobachtung«.

auch die Auswirkungen des Gewalthandelns Gottes thematisiert werden. Es geht darum, dass die Schüler*innen ihre persönlichen Erfahrungen, die sie mit den Texten assoziieren, offen in den Unterrichtsverlauf einbringen können, aber auch wissen, dass sie dabei Grenzen ziehen können und nicht alles offenlegen müssen, und dass die Lehrperson und die Gruppe sensibel mit ihren persönlichen Äußerungen umgehen[325].

Umbruchsituationen im eigenen Leben: Bei Jugendlichen, die sich in der Pubertät in einer Phase des persönlichen Umbruchs befinden, bietet sich als Ausgang für die Beschäftigung mit der Erzählung an, dass sie sich Veränderungen und Brüche im eigenen Lebensweg – in ihrer inneren Entwicklung, innerhalb der Familie und in der Umwelt – und die damit verbundenen Erwartungen, Hoffnungen, Ängste, Gefühle des Versagens und Konflikte bewusst machen. Dies eröffnet ihnen die Möglichkeit, dass sie ihre Lebenssituation zur Notlage der Israeliten in Beziehung setzen. Die Einheit sollte wieder in einen Aktualitätsbezug münden, indem Erfahrungen von Befreiung und Unterdrückung im eigenen Leben oder im Leben von Menschen heute thematisiert werden[326]. Der Bezug zu ihren eigenen Lebenserfahrungen kann den Jugendlichen einen Zugang bieten, den Gott der Exoduserzählung als Gott zu erkennen, der einen Weg aus psychischer und existentieller Gefangenschaft ermöglicht und sie ermutigen, schwierige Lebenssituationen zu bestehen[327].

Eine eigenständige aktive Auseinandersetzung ermöglichen – Position beziehen

Ausgang von Schüleräußerungen: Damit die Schüler*innen sich eigenständig reflektiert mit der Erzählung auseinandersetzen, ist ihnen bereits in der Primarstufe Raum zu geben, eigene Gedanken, Kommentare, Fragen und kritische Anfragen zum Text zu äußern, entweder mündlich oder schriftlich, z. B. auf Karten, die gesammelt und visualisiert werden[328]. Möglich ist, bei einer Frage zu verweilen und nachzufragen, oder

325 Vgl. Fricke (2005) 554.
326 Vgl. Fricke (2005) 143.153.
327 Vgl. Frank (2005) 153.
328 Vgl. Fricke (2005) 275.547f.

aber diese an die Lerngruppe zurückzugeben und die Meinung der anderen Schüler*innen dazu einzuholen. Falls sie nicht von sich aus Fragen stellen, ist ein gezieltes Einholen ihrer Meinungen gefordert. Die eigene Stellungnahme der Schüler*innen wird dadurch initiiert, dass sie auf Karten in zwei Farben mit den Satzanfängen: »An der Geschichte gefällt mir besonders gut …« und »An der Geschichte stört mich …« ihre Gedanken schreiben, wobei ihre Rückmeldungen in der weiteren Beschäftigung mit der Erzählung aufgegriffen werden sollten. Indem die Schüler*innen Raum haben, sich spontan zum Text zu äußern, entweder verbal, schriftlich, zeichnerisch oder kreativ und anschließend in einer offenen Gruppendiskussion aufeinander reagieren, können neue Sichtweisen eröffnet und gängige Antworten in Frage gestellt werden[329].

Vier-Ecken-Methode: Um die Schüler*innen anzuregen, sich selbst eine Meinung zu bilden und diese argumentativ zu vertreten, sind in der Primar- wie Sekundarstufe Methoden einzubeziehen, bei denen sie begründet Position beziehen müssen. Dies kann z. B. durch die Vier-Ecken-Methode geschehen. Hier werden in den Ecken des Raums verschiedene Aussagen befestigt, die unterschiedliche Positionen zur Erzählung formulieren; z. B. »Gut, dass die Ägpyter im Meer untergegangen sind« bzw. »Gott hätte die Ägypter verschonen sollen«. Die Schüler*innen stellen sich zu der Aussage, der sie am ehesten zustimmen können und tauschen sich in der durch die Positionierung gebildeten Gruppe darüber aus. Die vorgegebenen Aussagen vereinfachen die eigene Meinungsbildung; zugleich regt das Festlegen auf eine Position dazu an, begründende Argumente zu suchen. Im Anschluss daran formulieren aus jeder Ecke Sprecher*innen zentrale Gedanken aus dem Gruppengespräch, darauf werden die verschiedenen Positionen im Plenum diskutiert[330].

Quadratmethode: Der begründeten Positionierung, eher in der Sekundarstufe, dient auch die Quadratmethode: Hier bekommen jeweils vier Schüler*innen auf einem quadratischen Blatt Papier eine These und zudem alle ein Quadrat, an dessen vier Längsseiten vier mögliche Reaktionen stehen. »Ja, aber …«, »ja, weil …«, »nein, aber …« bzw. »nein,

---

329 Vgl. Oberthür (1998) 69–72 (zu Kain und Abel); 109–114 (Hiob); vgl. Fricke (2012) 216–219.

330 Vgl. Wahl (2006) 131.

SBB 79 / p. 488 / 4.1.2021

weil …«. Sie überlegen, welche Position sie vertreten, und legen dann ihr Quadrat mit der entsprechenden Seite verdeckt an die These an. Wenn alle Gruppenmitglieder ihre Quadrate angelegt haben, drehen sie diese um und vergleichen zunächst die Reaktion der Gruppenmitglieder; dann diskutieren sie miteinander und begründen ihre Position. Daran können sich eine Rückmeldung ins Plenum und eine Diskussion in der Klasse anschließen.

Gegengeschichten: Eine eigene Meinungsbildung wird, ab dem Beginn der Sekundarstufe, auch durch das Einbeziehen von Gegengeschichten innerhalb und außerhalb der Erzählung gefördert. Als positives Beispiel für den Umgang mit lebensverachtender Gewalt, das eine Alternative zu Resignation oder gewalttätiger Konfrontation aufzeigt, kann das mutige Handeln der beiden Hebammen Schifra und Pua vorgestellt werden, die sich dem Tötungsbefehl des Pharao widersetzen, um das Überleben der Hebräer zu ermöglichen, und darin ausdrücklich von Gott bestätigt werden[331]. Diese Episode bietet zum einen eine Identifikationsmöglichkeit für Mädchen, da die Hauptakteure der Exoduserzählung fast ausschließlich männlich sind, zum anderen bildet die versuchte Tötung der hebräischen Jungen den Hintergrund zur Tötung der ägyptischen Erstgeborenen und wirft ein anderes Licht darauf. Die Schüler*innen können sich nach dem Auftrag des Pharao in die Rolle der Hebammen versetzen und der Frage nachgehen, wie sie selbst handeln würden und warum. Dies kann entweder durch einen inneren Monolog der Hebammen, einen fiktiven Dialog oder durch eine Positionierung zu verschiedenen Verhaltensmöglichkeiten geschehen, woran sich eine Diskussion im Plenum anschließen kann. Wenn die Schüler*innen dann ihre Äußerungen mit der Erzählung vergleichen, kann dies neue Denkprozesse auslösen.

[331] Ex 1,15–21; vgl. Fricke (2005) 538. In Ex 2 spielen zwar die Mutter und Schwester Moses eine wichtige Rolle, diese kommen aber danach nicht mehr vor.

Durch eine textanalytische Betrachtung ein tieferes Textverständnis erreichen

Angesichts der theologischen Problematik der Tötung der ägyptischen Erstgeborenen und des Untergangs des ägyptischen Heers am Schilfmeer ist es zwar möglich, diese Szenen im Religionsunterricht der Grundschule auszusparen und vor allem die Perspektive der Zuwendung und Rettung Gottes zu entfalten, um das positive Gottesbild der Kinder nicht zu gefährden; dies bedeutet aber, den Erzählbogen zu unterbrechen, auf wichtige Aspekte zu verzichten und einige Unklarheiten in Kauf zu nehmen[332].

Gottesname JHWH: Vor allem in der Primarstufe sollte der Fokus auf der Selbstvorstellung Gottes als JHWH: »Ich bin da« liegen, die als durchgängiger roter Faden deutlich werden und auch als Überschrift über das Gewalthandeln Gottes im Plagenzyklus und am Schilfmeer verstanden werden kann. Aus dieser Perspektive liegt der Fokus nicht auf der Vernichtung der Ägypter, sondern auf der rettenden Zuwendung Gottes, der Leid nicht übersieht, Unterdrückte befreit und aus einer lebensbedrohlichen Situation rettet. Hier kann die Rettung des neugeborenen Mose einbezogen werden, da Gottes indirektes Handeln an Mose die Botschaft der Rettung aus Todesgefahr vermittelt, die paradigmatisch dafür steht, dass sich für Israel durch Gott das Schicksal zum Guten wendet[333].

Charakterisierung der Akteure: Aufschlussreich und ab der 3./4. Klasse einsetzbar ist eine Analyse der Textstruktur und der Textstrategien, da diese den Leseprozess steuern und die Wahrnehmung der Lesenden lenken. So ist zu betrachten, wie die »Story« entfaltet wird, aus welcher Perspektive sie erzählt wird und wie die verschiedenen Akteure, z. B. durch ihr Verhalten, charakterisiert werden. Die Schüler*innen können die verschiedenen Personen in der Erzählung – Pharao, Ägypter,

[332] Plädoyer für Ausblendung vgl. Kalloch (2001) 262; Frank (2004) 136. Die Tötung der Erstgeburt kann evtl. ausgeklammert werden, da ihre Verbindung mit dem Auszug verschiedene Traditionen und Konzeptionen widerspiegelt; allerdings ist sie eng mit dem im Judentum zentralen Pessachfest verbunden; vgl. Fricke (2005) 538.; s. o. Kap. 3.1.1.

[333] Vgl. Ex 2,1–10; vgl. Kalloch (2001) 267.

SBB 79 / p. 490 / 4.1.2021

Mose, Israeliten, Gott – mit Hilfe narratologischer Verfahren charakterisieren und einander gegenüberstellen, indem sie z. B. Adjektive und Verben zuordnen oder danach fragen, wer im Text was tut, womit er dies tut und wie dies für die Lesenden zur Darstellung gelangt[334]. Lohnend ist besonders die Charakterisierung des Pharao, der in der Erzählung nicht explizit charakterisiert, aber durch sein hartes Vorgehen gegen die Israeliten mit dem Genozidbefehl sowie durch seine Unnachgiebigkeit und Wankelmütigkeit als Typ eines Despoten vor Augen gestellt wird. Indem in der Betrachtung des Textes mögliche Fragen, Ängste und Hoffnungen der Menschen in der biblischen Geschichte sichtbar werden, können sich »damals« und »heute« miteinander verbinden und wechselseitig anregen und deuten[335].

Literaturwissenschaftliche Verfahren: Um einen tieferen Zugang zum Text zu erreichen und seine theologische Botschaft zu erschließen, sind vor allem in der Sekundarstufe literaturwissenschaftliche Verfahren wie syntaktische, semantische und pragmatische Analysen einzubeziehen, die auf den Deutsch- oder Fremdsprachenunterricht zurückgreifen können, v. a. die Frage nach dem Satzbau, nach Leitwörtern, ihrer Bedeutung und nach der Intention des Textes, um den verschiedenen Aspekten, die darin verwoben sind, auf die Spur zu kommen. Dabei können sich überraschende Beobachtungen ergeben, die die gewohnten Lektüren in Frage stellen. Die genaue Betrachtung des Bibeltextes wird durch ungewohnte Übersetzungen gefördert, insbesondere wenn verschiedene Erzählfassungen miteinander verglichen werden.

Leitwörter: Das Suchen von Leitwörtern, das in der Sekundarstufe auch mit intertexutellen Bezügen geschehen kann, kann die thematische Tiefenstruktur des Textes verdeutlichen[336]. So können die Schüler*innen in Ex 1 »gebären« als Leitwort herausarbeiten und nachfragen, was dadurch zum Ausdruck gebracht werden soll; sie können daraus erschließen, dass es hier zentral um den Fortbestand des Lebens gegen die vom

334 Mögliche Fragen sind: Was wird über sie ausgesagt? Was sagen sie selbst? Welche Rolle nehmen sie ein (aktiv – passiv, positiv – negativ)?; vgl. Omerzu (2007) 40f.

335 Vgl. Kohler-Spiegel (2007) 23.

336 Leitworte bündeln die thematischen Komplexe und bringen so zum Ausdruck; vgl. Utzschneider (1996) 17f; Fricke (2005) 83; Buber (1992) 15; s. o. Kap. 2.1.3.

SBB 79 / p. 491 / 4.1.2021

Pharao ausgehende Todesbedrohung geht. Weitere Leitwörter sind »dienen« bzw. »Dienst«, das den fremdbestimmten Dienst unter dem Pharao dem »Dienst«, d. h. der Verehrung JHWHs in Freiheit gegenüberstellt. Eine zentrale Bedeutung hat auch das Leitwort »verstocken«.

Spannungen und Widersprüche: Damit die Schüler*innen den literarischen Charakter der Erzählung wahrnehmen, bietet es sich ab der 7./8. Klasse an, dass sie selbst Spannungen und Widersprüche entdecken, z. B. zwischen dem Tod *allen* Viehs Ägyptens in der fünften Plage und dem Befall von Menschen und Tieren mit Geschwüren in der unmittelbar folgenden sechsten Plage[337]. Aus dieser Beobachtung können sie ableiten, dass auch die Rede vom Tod *aller* Erstgeborenen Ägyptens nicht wörtlich verstanden werden muss. Auch bei der Vernichtung der Ägypter im Meer kann eine genaue Betrachtung des Textes wichtige Aufschlüsse geben. So können die Schüler*innen selbst den Widerspruch zwischen dem Fortwehen des Meeres durch einen starken Ostwind und der Teilung der Wasser herausfinden. Dies kann sie darauf aufmerksam machen, dass es nicht um eine historische Beschreibung eines Geschehens, sondern um eine literarische Darstellung geht. Zudem ist das Ende der Erzählung genau zu betrachten und festzuhalten, dass hier nicht von der Vernichtung der Ägypter, sondern von »Ägypten« die Rede ist[338]. Dies kann die Schüler*innen zum Hinterfragen anregen und die Erkenntnis ermöglichen, dass »Ägypten« hier symbolisch zu verstehen ist, als Chiffre für ein Unterdrückungsregime.

Literarischer Kontext: Vertiefte Einsichten kann in der Sekundarstufe die Einbettung des Textes in seinen literarischen Kontext und das Wahrnehmen intertextueller Bezüge eröffnen. Indem die Schüler*innen aus der Erzählung die Motive des Pharao für sein Verhalten ermitteln und diese zu gegenwärtigen Phänomenen in Beziehung setzen, können ihnen zentrale Faktoren deutlich werden, die auch in unserer Gesellschaft die Entstehung von Gewalt begünstigen. Zudem können sie aus der Gestaltung der Erzählung die Dynamik der Gewaltsteigerung herausarbeiten. Wenn die Schüler*innen die Struktur des Plagenzyklus nachzeichnen, können sie erkennen, dass die ersten Plagen zwar lästig sind, aber noch keine massive Bedrohung darstellen, und ihre Schwere sich erst ab der

337 Ex 9,6; vgl. Ex 9,10.

338 Ex 14,30.31; s. o. Kap. 3.3.1.

SBB 79 / p. 492 / 4.1.2021

Hälfte deutlich steigert. Die Betrachtung der Dynamik ist wichtig für die Beurteilung der Tötung der ägyptischen Erstgeborenen, weil diese durch die literarische Gestaltung erst als die letzte Möglichkeit nach dem, durch die andauernde Weigerung des Pharao bedingten, Scheitern aller früheren weniger gewaltsamen Ansätze herausgestellt wird[339]. Relevant ist die Beobachtung, dass es vor der Tötung der ägyptischen Erstgeborenen mehrfach Gesprächsangebote des Mose an den Pharao gab, die die Gewalteskalation hätten verhindern können. Die Tötung der ägyptischen Erstgeborenen ist auch intertextuell zu der vom Pharao angeordneten Ermordung aller neugeborenen hebräischen Jungen zu Beginn der Erzählung in Beziehung zu setzen[340]. Auch durch die Beteiligung »*der* Ägypter« an der Unterdrückung der Israeliten[341] kann das Handeln Gottes als gerechte Strafe für ihr vorheriges »böses« Handeln erscheinen, was dem Gerechtigkeitsempfinden der Kinder in der Primarstufe entspricht[342]. Es ist aber zu akzeptieren, wenn die Schüler*innen Unverständnis oder Ablehnung darüber äußern, dass hier unschuldige Opfer getötet werden. Zudem muss die Lehrperson sich der Gefahr bewusst sein, dass durch die Darstellung des Tötungshandelns Gottes als notwendige Maßnahme, um den Pharao zum Nachgeben zu veranlassen und die Befreiung Israels zu bewirken, die Erzählung den Schüler*innen als geschichtliche Tatsache erscheinen und so der Exodus insgesamt als historisches Ereignis verstanden werden kann, was den Blick dafür verstellt, dass die Erzählung eine tiefere theologische Bedeutung ausdrücken will[343]. Wichtig ist, dass die Schüler*innen die eigenen Gedanken in das

339 Das Gewalthandeln Gottes kann so »als ultima ratio im Befreiungskampf, als notwendige, aber einmalige Handlung« verstanden werden: Fricke (2005) 546; vgl. ebd. 540.

340 Vgl. Ex 1,22; 4,22f.; vgl. 11–12. Hier liegt das Prinzip. der angemessenen Vergeltung, zugrunde; zugleich wird in der Tötung »nur« der ägyptischen Erstgeborenen der Gewaltaspekt abgeschwächt.

341 Ex 1,13f; vgl. Ex 1,9–14; vgl. Ex 5,13f.

342 Diese Deutung entspricht der religiösen Entwicklung der Kinder nach Oser/Gmünder (1992) 42.63f, dass Menschen das Handeln Gottes durch ihre Taten positiv oder negativ beeinflusse können; vgl. Kuld (2004a) 63; Bucher (2006) 101–103. Wichtig ist, dort anzusetzen, aber diese Sicht kritisch zu hinterfragen.

343 Vgl. Fricke (2005) 268.

Unterrichtsgespräch einbringen, um sie am Wissen anderer zu überprüfen und dadurch ggfs. in Frage stellen zu lassen.

Die Bedeutsamkeit der Erzählung statt historischer Wahrheit herausstellen

Ein symbolisches Verständnis fördern: Wichtig ist, bereits im Religionsunterricht der Grundschule einerseits das konkret-wörtliche Textverständnis der Kinder zu berücksichtigen, andererseits durch das Vorgehen im Unterricht ein symbolisches Verstehen anzuregen und einzuüben[344]. Da Kinder im Grundschulalter zwischen realen, wirklich geschehen und nicht realen Ereignissen unterscheiden und daran die Plausibilität der Geschichte binden[345], geht es darum, ihnen die Erkenntnis zu ermöglichen, dass die Wahrheit der Geschichte nicht von der Frage abhängt, ob es historisch so geschehen ist. Es kommt darauf an, dass ihnen deutlich wird, dass die Exoduserzählung kein historischer Bericht, sondern eine Symbolgeschichte ist: eine Deutung aus der Perspektive von Menschen, die aus Unterdrückung befreit wurden, dies Gott zuschreiben und dadurch eine neue Sicht der Wirklichkeit bekommen und in ihrem Gottvertrauen gestärkt werden[346]. Daher ist danach zu fragen, welche Erfahrungen hinter den Aussagen stehen. Dies kann sowohl durch erfahrungsbezogene kreative Methoden als auch durch eine literarische Analyse gefördert werden.

Um vor Augen zu führen, dass es um die Bedeutsamkeit der Erzählung für ihre Verfasser und die damaligen Adressaten geht, kann die Lehrperson darauf hinzuweisen, dass die Erzählung in der Bibel steht und die Kinder darüber nachdenken lassen, welche Bedeutung dies wohl hat. Dies kann durch folgende Impulse geschehen: »Die Verfasser der Erzählung … finden die Geschichte so wichtig, dass sie sie aufschreiben, damit sie nicht in Vergessenheit gerät. Warum? Was könnte ihnen an der

344 Die Art der Behandlung von Bibeltexten im Unterricht hat großen Einfluss auf das Textverständnis der Schüler*innen; vgl. z. B. Oberthür (1995) 89; vgl. Fricke (2007) 18.511f.

345 Vgl. Fowler (1991/2000) 152; Roose (2013) 149.153–155.

346 Vgl. Frank (2004) 128.

SBB 79 / p. 494 / 4.1.2021

Geschichte wichtig sein?«[347]. Zudem kann vertiefend auf das Gottesbild eingegangen werden: »Was erfahren wir in der Geschichte von Gott?«; »Was könnte Menschen dazu gebracht haben, sich Gott so vorzustellen?«

Auch bei der Vernichtung der Ägypter im Meer ist der literarische Charakter der Erzählung deutlich zu machen. Auf die Frage, ob die Geschichte wahr ist, kann die Lehrperson mit dem starken Ostwind eine rationalistische Erklärung anbieten[348]. Weiterführend ist es, wenn sie anmerkt, dass wir nicht wissen können, was genau passiert ist. Sie kann darauf hinweisen, dass weder der Tod der Erstgeborenen noch der Untergang eines ganzen ägyptischen Heeres in ägyptischen Quellen belegt ist. Die Widersprüche im Text, z. B. Fortwehen versus Teilung des Meeres, können einsichtig machen, dass es nicht darum geht, genau zu beschreiben, was historisch einmal passiert ist, sondern um eine Deutung der Rettungserfahrung von Gott her.

Hilfreich sind die Fragen: Warum könnte der Verfasser die Geschichte so geschrieben haben, wenn es doch gar nicht so passiert ist? Was könnte er mit dieser Geschichte seinen Lesern oder Zuhörern sagen wollen? Wichtig ist dabei, eine Festlegung Gottes zu vermeiden, sondern herauszustellen, dass die Israeliten ihre Rettung Gott zuschreiben, und damit offen zu lassen, ob das »Wunder« rational erklärbar ist. Auch die Rede von der Vernichtung »Ägyptens« am Ende der Erzählung kann die Erkenntnis ermöglichen, dass »Ägypten« hier symbolisch zu verstehen ist, wobei die Schüler*innen nachdenken können, für wen oder was heute »Ägypten« stehen könnte. Es geht darum, den Schüler*innen zu ermöglichen, einen Bezug zum eigenen Leben bzw. zu Erfahrungen von Menschen heute zu entdecken, indem die Erzählungen zum Nachdenken, zur Stellungnahme und zum Gespräch anregen[349]. Hier bietet es sich an, gemeinsam der Frage nachzugehen, was sich durch ihre Gotteserfahrung im Leben der Israeliten verändert hat. Dabei können auch Grundsituationen zur Sprache kommen, in denen Menschen durch ihre Begegnung mit überlieferten Gotteserfahrungen neue Hoffnung erfuhren.

Historischer Kontext durch Rahmenhandlung: Da die Kinder in der Primarstufe meist durch die Unterscheidung zwischen erzählter Zeit und

347 Roose (2013) 157f.

348 Dies entspricht der vorexilschen Version der Erzählung; vgl. Fricke (2005) 540.

349 Vgl. Fricke (2005) 151f.

historischem Entstehungskontext noch kognitiv überfordert sind, erschwert es dies, die problematischen Passagen der Tötung der ägyptischen Erstgeborenen und des Untergangs des ägyptischen Heers am Schilfmeer durch den Verweis auf deren literarischen, nicht historischen Charakter zu entschärfen. Dennoch ist es gerade bei diesen Passagen notwendig, auf den narrativen Charakter der Erzählung hinzuweisen und die geschilderten Ereignisse nicht als historisch wahr darzustellen. Um die Differenzierung zwischen dem Inhalt und der Bedeutung der Geschichte zu fördern, bietet es sich in der Primarstufe und in Klasse 5/6 an, diese narrativ in eine Rahmenhandlung einbetten, die die Entstehungssituation der Geschichte illustriert, z. B. die Bedrängung durch übermächtige Feinde. Eine Möglichkeit ist, den Verfasser der Erzählung auftreten lassen, der die Notsituation reflektiert und überlegt, wie er den Israeliten, die den Glauben an Gott zu verlieren drohen, neue Hoffnung geben kann. Dabei kann der Frage nachgegangen werden, was das Erzählen der Geschichte bei den damaligen Hörenden wohl bewirkte, indem die Schüler*innen vermuten, an welchen Stellen die Menschen damals wohl besonders genau zuhörten und was sie wohl hinterher zueinander sagten[350].

Historische Kontextualisierung: Da Schüler*innen der Sekundarstufe ein zunehmendes Verständnis geschichtlicher Zusammenhänge und Einsicht in die Komplexität der Wirklichkeit entwickeln, ist es ab Klasse 7/8 lohnend, den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Erzählung zu erarbeiten. Zur Illustration kann man neuassyrische Darstellungen einbeziehen, die drastisch den grausamen Umgang der Assyrer mit den Besiegten illustrieren. Das Nachvollziehen der existentiellen Herausforderungen und grundlegenden theologischen Anfragen der Entstehungszeit bildet die Voraussetzung dafür, die Intention der Verfasser der Erzählung herauszuarbeiten, durch die Rede vom Gewalteinsatz Gottes zugunsten der Unterdrückten eine Hoffnungsperspektive zu eröffnen.

[350] Vgl. Harz (1998) 335; vgl. ebd. 329–331.

Die Ambivalenz der biblischen Gottesbilder als Chance für ein tieferes Gottesverständnis

Ausgang von eigenen Gottesbildern: Da die Schüler*innen ambivalente Gotteserfahrungen machen und auch die im Unterricht behandelten Bibeltexte Auswirkungen auf ihr Gottesbild haben, müssen ihre Gottesbilder im Religionsunterricht aufgegriffen und ernst genommen werden, indem sie angeregt werden, über ihre Vorstellung von Gott nachzudenken und diese zur Sprache zu bringen. Vor allem in der Grundschule bietet es sich an, dass die Kinder aus verschiedenen Bildern oder Symbolen eines auswählen, das sie mit Gott in Verbindung bringen, und sich dieses gegenseitig vorstellen und dabei begründen, was es mit Gott zu tun hat. Alternativ können sie aus verschiedenen biblischen Sätzen oder aus Aussagen über Gott einen Satz auswählen, den sie am ehesten mit Gott in Verbindung bringen, diesen vorstellen und ihre Wahl begründen[351]. Dies führt ihnen vor Augen, dass auch scheinbar unvereinbare Gottesvorstellungen nebeneinander stehen können und ihre Berechtigung haben.

Entwicklung der eigenen Gottesvorstellung: Schon in der Grundschule können Kinder auch »dunkle Seiten« Gottes verkraften und in ihr Gotteskonzept eingliedern, ihnen ist aber die Freiheit zu geben, selbst zu entscheiden, welche Aspekte sie in ihr Gottesverständnis und in ihre Gottesbeziehung integrieren und ob sie ihre vergangenen und zukünftigen Erfahrungen in dieser Perspektive deuten[352]. Die Verunsicherung durch sperrige Gottesbilder bietet die Chance des Abschieds vom Gott des Kleinkindglaubens. Gezielte Impulse können die Schüler*innen anregen, sich explizit die Veränderung und Weiterentwicklung der eigenen Gottesvorstellung bewusst zu machen, z. B. indem sie Satzanfänge ergänzen: »Früher dachte ich über Gott …«. »Jetzt denke ich über Gott …«. Um die Einsicht anzuregen, dass die Zuschreibung eines Geschehens an Gott immer die Deutung von Menschen ist, bietet sich folgende Satzanfänge an: »Ich glaube, dass Gott im Spiel ist, wenn …« bzw. »Ich glaube, dass Gott nicht im Spiel ist, weil …«[353].

---

351 Hier bieten sich entweder Psalmverse oder kurze prägnante Äußerungen an; vgl. Klaaßen (2013) 11.19f.

352 Vgl. Kuld (2005) 83f; Frank (2004) 134; s. o. Kap. 6.2.4.

353 Vgl. Klaaßen (2013) 30; Oberthür (2006).

Ambivalenz der Gottesbilder als Spiegel menschlicher Erfahrungen: Wichtig ist, dass den Schüler*innen bewusst wird, dass die Gottesbilder der biblischen Texte immer Erfahrungen und Deutungen von Menschen in bestimmten historischen Situationen sind. Dazu sind ab der Sekundarstufe die ambivalenten biblischen Gottesvorstellungen, z. B. der gewalttätige, strafende sowie der liebende und verzeihende Gott, in ihrem historischen Gewordensein und in ihrem möglichen Bezug aufeinander verständlich zu machen. Die grundlegenden Informationen können entweder zu Beginn der Unterrichtseinheit gegeben werden oder bewusst als eine spätere Sequenz stattfinden, um Raum für eine individuelle Artikulation und den freien Austausch der Schüler*innen zu eröffnen[354]. In der Exoduserzählung sind die Gewaltaspekte Gottes auf dem Hintergrund der zentralen biblischen Erfahrung, dass Gott für uns da ist, wie sie paradigmatisch im Gottesnamen zum Ausdruck kommt, zu thematisieren.

Ab der späten Primar- und in der Sekundarstufe eignen sich Metaphernmeditationen, um den metaphorischen Charakter und die Pluralität der biblischen Gottesbilder vor Augen zu führen und dazu anzuregen, eine eigene Sprache für Gott zu finden. Das Gespräch sollte in die Frage münden, wie das Wirken Gottes heute vorstellbar ist und ausgesagt werden kann. Dies kann zu der Einsicht führen, dass Gott sich den Menschen zuwendet, aber auch unbegreiflich und geheimnisvoll ist und wir sein Wirken oft nicht verstehen können. Es geht darum, mit den Schüler*innen darüber ins Gespräch zu kommen, inwiefern man überhaupt angemessen von Gott sprechen oder sich Bilder von Gott machen kann[355].

Krititische Auseinandersetzung mit dem Gewalthandeln Gottes

Durch das gemeinsame, auch kontroverse Nachdenken über die Erzählung kann bereits in der Grundschule die Urteilskraft der Schüler*innen geschult und ihnen deutlich werden, dass das kritische Nachdenken über Bibeltexte zum christlichen Glauben dazugehört. Es ist damit zu rechnen, dass einige dem Gewalthandeln Gottes zustimmen und andere es kriti-

354 Vgl. Schlag/Schweitzer (2011) 103f.
355 Vgl. Harz (1998) 324f.339.

SBB 79 / p. 498 / 4.1.2021

sieren. Dabei ist den kritischen Anfragen gegenüber Gott, der als Vernichter von Menschen und Tieren auftritt, Raum einzuräumen[356]. Die Pluralität an Meinungen sollte zum Ausgangspunkt des weiteren Unterrichtsgesprächs werden. Die Lehrperson kann auch das Schicksal der Ägypter direkt zum Thema machen und die Schüler*innen Stellung nehmen lassen, wie sie das Vorgehen Gottes beurteilen[357].

Einsatz Gottes für Gerechtigkeit: Um das Gewalthandeln Gottes nachvollziehen zu können, ist es wichtig, den Fokus auf sein Vorgehen gegen Ungerechtigkeit zu legen. Wenn die Schüler*innen sich in die unter zunehmend verschärfter Unterdrückung leidenden Israeliten und in die Sturheit und wankelmütige Haltung des Pharao einfühlen, bewirkt dies wahrscheinlich, dass sie die Situation als äußerst ungerecht empfinden. Da besonders Kinder im Grundschulalter ein großes Gerechtigkeitsempfinden haben, sensibel für das Erfassen von Ungerechtigkeiten sind und sich auch selbst oft ungerecht behandelt fühlen, können sie die Parteinahme Gottes und sein Eingreifen im weiteren Verlauf des Geschehens eher nachempfinden und die Gewalt Gottes erscheint in einem anderen Licht[358].

Gewalt Gottes aus verschiedenen Perspektiven: Eine differenziertere Auseinandersetzung mit den Gewaltspekten der Erzählung kann besonders in der Sekundarstufe dadurch angeregt werden, dass die Schüler*innen entweder aus der Sicht der Israeliten oder der Ägypter einen Kommentar zur Erzählung schreiben oder dass sie sich in Briefen, Anfragen oder Kommentaren an die handelnden Personen wenden. Dies fördert die Erkenntnis, dass Gewalt je nach eigener Situation unterschiedlich wahrgenommen wird, anders von den Machthabern, die durch Gewalt ihre Machtposition stärken wollen, als von den Opfern von Gewalt und Unterdrückung, die keine andere Möglichkeit sehen, um sich aus ihrer Notlage zu befreien. Wichtig ist, im weiteren Vorgehen auf die verschiedenen entstandenen Texte Bezug zu nehmen, indem die Schüler*innen

356 In der Studie von Fricke brachten Kinder der 3. Klasse ihre zwiespältigen Gefühle und ihre Kritik am Gewalthandeln Gottes in ihren Äußerungen und in ihren Bildern zum Ausdruck; vgl. ders. (2005) 516–537.

357 Vgl. Fricke (2005) 539f.

358 Vgl. Oser/Günder (1992) 42; vgl. Frank (2004) 125; Bucher (2006) 101–103; s. o. Kap. 6.2.4.

sich darüber austauschen oder dazu Anfragen, Gegentexte, Antwortbriefe etc. formulieren. Wenn sie das Gewalthandeln Gottes aus verschiedenen Perspektiven, der Sicht der Opfer und der Täter, wahrnehmen und kreativ verarbeiten, kann ihnen deutlich werden, dass dieses je nach persönlicher Situation unterschiedlich gesehen und beurteilt wird.

Aktuelle Bezüge: Dies kann einen Austausch über die verschiedenen Gottesvorstellungen initiieren und die Schüler*innen zur Reflexion anregen, wie die Rede von der Gewalt Gottes mit ihrer eigenen Vorstellung von Gott zusammenpasst. Dabei kann in der Sekundarstufe auch auf aktuelle Situationen der Unterdrückung weltweit, z. B. durch diktatorische Regime, eingegangen und der Frage nachgegangen werden, wie die betroffenen Menschen Situationen der Unterdrückung erleben. Die Lehrperson kann als Impuls einbringen, was diese Menschen sich von Gott wünschen könnten. Hier wird wahrscheinlich auch der Wunsch nach gewaltsamer Befreiung, wenn man keine andere Möglichkeit sieht, genannt werden. Daran schließt sich ein Vergleich mit der Situation der Israeliten an, die analoge Erfahrungen machen. Es geht darum, dass die Schüler*innen aus der Geschichte erschließen, dass Gott auf der Seite der Unterdrückten steht und sich für sie einsetzt. Daraus können sie die Botschaft ableiten, dass Gott auch in bedrohlichen und ausweglosen Situationen nahe ist und man ihm vertrauen kann[359]. Durch ein solches Vorgehen werden im Religionsunterricht die »dunklen«, den Menschen unverständlichen oder fragwürdigen Seiten Gottes nicht ausgeklammert, aber eingebettet in eine vertrauensvolle Beziehung zu einem Gott, der sich den Menschen zuwendet.

Symbolisches Verständnis der Tötung der Erstgeburt: Bei der Tötung der ägyptischen Erstgeborenen ist es bereits in der Primarstufe notwendig, die Schüler*innen zu einem symbolischen Verständnis anzuregen. So ist ihnen zunächst vor Augen zu führen, dass die erstgeborenen Söhne im biblischen Verständnis symbolisch für Fortbestand und Zukunft stehen. Dies kann durch das Gedankenspiel einsichtig gemacht werden, was geschieht, wenn eine ganze Familie keine Kinder bekommt, da dies die Konsequenz hat, dass die Familie irgendwann ausstirbt. Als weiterführender Impuls kann der Psalmvers »Zukunft hat der Mensch des Frie-

[359] Vgl. Frank (2004) 127.

SBB 79 / p. 500 / 4.1.2021

dens« ins Spiel gebracht werden[360]. Die Schüler*innen setzen sich damit auseinander, inwiefern der Vers etwas mit der Erzählung zu tun hat. Dies kann zu der Erkenntnis führen, dass der Pharao bzw. Ägypten keinen Frieden verwirklichen und daher keine Zukunft haben. Auf diesem Hintergrund können die Schüler*innen ihre Gedanken äußern, welche Botschaft der biblische Verfasser wohl mit der Erzählung seinen Lesern vermitteln wollte. Dabei kann als Botschaft formuliert werden, dass ein gewalttätiges Regime, das Frieden und Wohlergehen der Menschen verhindert, von Gott her keine Zukunft haben kann. Es ist aber wichtig, verschiedene Deutungen der Schüler*innen zuzulassen und zur Diskussion zu stellen[361]. Es geht darum, dass ihnen deutlich wird, dass die Aussage der Erzählung aus unterschiedlichen Perspektiven entweder als Mahnung oder als Hoffnungsbotschaft verstanden werden kann. Diese Erkenntnis kann anschließend zu Entwicklungen in der Geschichte in Beziehung gesetzt werden[362].

Kontroverse Diskussion der Gewalt Gottes: Eine tiefere Auseinandersetzung mit dem Gewalthandeln Gottes kann ab der Primarstufe durch eine Diskussion zur Frage »Findest du das Vorgehen Gottes gerecht?« gefördert werden, indem die Schüler*innen Argumente für ihre Position sammeln müssen. Möglicherweise entdecken sie einen Widerspruch zwischen dem Tötungshandeln Gottes und dem fünften Gebot. Falls nicht, kann das Gebot v. a. in der Sekundarstufe auch explizit als biblische Gegenposition zum Gewalthandeln Gottes eingebracht werden. Dieser Widerspruch kann als Anlass genommen werden, um sich kritisch mit dem Gewalthandeln Gottes auseinanderzusetzen und der Frage nachzugehen, warum Gott Gewalt anwendet[363].

Bei der Erzählung vom Rettungs- und Vernichtungshandeln Gottes am Meer kann ein Kommentar aus dem Talmud, der als kritisches Korrektiv zur Erzählung die Trauer Gottes über die toten Ägypter zum Aus-

360 Ps 37,37b (revidierte Einheitsübersetzung); vgl. Ex 11 f.

361 So rezipieren die Schüler*innen die Erzählung abhängig von ihren je spezifischen lebensgeschichtlichen und Verstehensvoraussetzungen; s. o. Kap. 6.1.4.

362 Hier können z. B. das Ende des »Dritten Reiches« oder des Apartheidregimes genannt werden.

363 Vgl. Ex 20,13. Fricke (2005, 540) schlägt die Deutung vor, dass Gott sein Tötungshandlung später durch die Gabe der Gebote gleichsam zurücknimmt; vgl. ebd. 554.

SBB 79 / p. 501 / 4.1.2021

druck bringt und damit auch den Feinden Würde und Lebensrecht zuspricht, als Impuls für eine eigene Stellungnahme dienen: »Das Werk meiner Hände ertrinkt im Meer, und ihr wollt ein Lied anstimmen«[364]. Auf diesem Hintergrund können die Schüler*innen sich mit dem Gewalthandeln Gottes auseinandersetzen und dazu Stellung nehmen. Dabei können sie auch Alternativen zum Vorgehen Gottes in der Erzählung überlegen und diese miteinander diskutieren.

Das Motiv der Verstockung erschließen: Ab der mittleren Sekundarstufe ist es wichtig, auch auf das theologisch schwierige Motiv der Verstockung durch Gott einzugehen. Hier sollte darauf hingewiesen werden, dass im Text vom »harten Herzen« die Rede ist und dass die Erzählung bewusst literarisch gestaltet ist. Darauf betrachten die Schüler*innen den Plagenzyklus unter der Fragestellung, wer die Verstockung verursacht. Dabei können sie entdecken, dass in den ersten fünf Plagen die Verstockung auf den Pharao zurückgeführt wird und Gott erst ab der sechsten Plage neben diesem als Subjekt der Verstockung auftritt[365]. Im Gespräch sollte der Frage nachgegangen werden, was der Verfasser damit wohl zum Ausdruck bringen wollte. Dabei können die Schüler*innen zu der Deutung kommen, dass die Erzählung vermittelt, dass Gott dem Phrao erst dann, als dieser trotz mehrerer warnender Zeichen uneinsichtig bleibt, die Möglichkeit zur Einsicht nimmt. Aus der Erzählstruktur lässt sich ableiten, dass diese den Pharao paradigmatisch als uneinsichtigen Despoten zeichnet, der für seine Hartherzigkeit bzw. Verstocktheit zunächst selbst verantwortlich ist. Dabei kann auch die Beobachtung einbezogen werden, dass zunehmend schwerere Plagen geschildert werden, der Pharao aber bei seiner Uneinsichtigkeit bleibt. Wichtig ist, dass die Schüler*innen erkennen, dass es hier nicht um eine historische Beschreibung eines bestimmten Pharao geht, sondern dass »Pharao« und »Ägypten« hier symbolisch zu verstehen sind. Hier bietet es sich an, sie zu einer aktualisierenden Übertragung anzuregen und nachzufragen, ob sie auch heute ähnliche Phänomene kennen. Genannt werden können Menschen,

364 Talmud, b Meg 10 b; zit. n. Ebach (1990) 433; s. o. Kap. 5.5.5.

365 Zunächst wird der Pharao bzw. sein Herz als Subjekt der Verstockung genannt (Ex 7,13; 7,22; 8,11.15,28; 9,7); erst ab der sechsten Plage wird die Verstockung entweder Gott oder dem Pharao zugeschrieben (Gott: Ex 9,12; 10,20; 10,27; Pharao: 9,34.35); s. o. Kap. 3.2.2.

SBB 79 / p. 502 / 4.1.2021

die gegen alle Vernunft nicht von ihrem schädlichen Verhalten lassen können, was durch die Verbindung mit Gott als gottgewirkte Verstockung gedeutet werden kann. Hier kann auch auf Despoten verwiesen werden, die wider besseres Wissen handeln und ihrer menschenverachtenden Linie treu bleiben, auch wenn sie damit ihrem eigenen Volk schaden[366]. Wichtig ist, dass die Schüler*innen darüber nachdenken, welche Botschaft die Erzählung vermitteln will. Dabei kann als Intention herausgearbeitet werden, dass sie durch die Zuschreibung der Geschehnisse an Gott die Hoffnung vermitteln will, dass gesellschaftliche Machtverhältnisse sich ändern können und Unterdrückungsregime nicht ewig dauern, da auch Despoten, die sich wie Gott aufspielen, nicht Gott sind.

Die eigene Wahrnehmung reflektieren: Da den Schüler*innen die Exoduserzählung aus der Grundschule und oft aus Verfilmungen oder Bildern bekannt ist, können sie in der Sekundarstufe reflektieren, ob bzw. inwiefern sie die Aussage und das Gottesbild der Erzählung jetzt anders wahrnehmen, vor allem ob sie jetzt eine andere Sichtweise hinsichtlich des Einsatzes von Gewalt durch Gott haben. Dies kann durch Impulse auf Karten (evtl. in verschiedenen Farben) angeregt werden, zu denen sich die Schüler*innen erst für sich Gedanken machen und dann in Kleingruppen und anschließend im Plenum austauschen.

Die »Stolpersteine« der Exoduserzählung bilden somit eine Chance, dass die Schüler*innen sich intensiv mit ihrer Vorstellung von Gott auseinandersetzen und den Kinderglauben zu einem reflektierten Glauben weiterentwickeln. Wichtig ist aber, ihre Reaktionen ernst zu nehmen und auch ablehnende Äußerungen zu respektieren.

Auseinandersetzung mit der Legitimität von Gewalt

Gewaltrelativierung in der Erzählung: Die Erzählung kann als Impuls dienen, um eine Reflexion über die Verhältnismäßigkeit des Einsatzes von Gewalt zu initiieren. Aus der Beobachtung, dass es vor der Tötung der ägyptischen Erstgeborenen mehrfach Gesprächsangebote des Mose an den Pharao gab, die die Gewalteskalation hätten verhindern können,

366 Genannt werden könnten hier z. B. Hitler, Baschar al-Assad oder afrikanische Präsidenten, die an der Macht kleben und dadurch Bürgerkriege in Kauf nehmen.

SBB 79 / p. 503 / 4.1.2021

kann abgeleitet werden, dass der Einsatz von Gewalt nur das letzte Mittel sein darf, wenn alle anderen Versuche scheitern. Wichtig ist dabei die Beobachtung, dass die Gewaltanwendung von Seiten Gottes ein gewalttätiges Handeln der Menschen überflüssig macht. Dies kann die Einsicht fördern, dass die Rede vom gewaltsamen Vorgehen Gottes keine Legitimation für menschliches Gewalthandeln bildet.

Aktuelle Relevanz der Erzählung: Um die aktuelle Relevanz der Exoduserzählung bewusst zu machen, eignen sich ab Klasse 3/4 wie in der Sekundarstufe Formen des kreativen Schreibens, indem die Schüler*innen entweder eine aktualisierte Geschichte mit Bezug auf die Gegenwart schreiben oder aber aus heutiger Sicht eine Gegengeschichte formulieren, die sich kritisch mit dem Einsatz von Gewalt auseinandersetzt.

In der Sekundarstufe ab Klasse 7/8 ist es wichtig, die politische Aktualität des Exodus zu thematisieren, z. B. für Befreiungsprozesse in Südafrika und in Lateinamerika. Dabei ist die Auslegung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung einzubeziehen, dass Gott Gewalt einsetzt, weil er auf der Seite der Unterdrückten steht und dass hier Gewalt als etwas unter Umständen Notwendiges und Heilsames erscheint, das manchmal zur Befreiung von Unterdrückung notwendig ist und nicht tabuisiert werden darf[367]. Weiter bietet es sich an, aktuelle Beispiele, z. B. Befreiungskämpfe, zu betrachten und hinsichtlich des Einsatzes von Gewalt zu analysieren. Daran kann sich ein Gespräch über Möglichkeiten des Engagements gegen aktuelle Unterdrückungsstrukturen anschließen und die Frage diskutiert werden, inwieweit Gewalt zur Befreiung aus Unterdrückung gerechtfertigt ist; dies kann in ein gemeinsames Suchen nach Kriterien für den Einsatz von Gewalt münden und zu der Einsicht führen, dass Gewalt manchmal unvermeidbar ist, aber immer nur das letzte Mittel sein sollte.

6.3.2 Zum Umgang mit den Landnahmetexten im Religionsunterricht

Das Ziel der Behandlung der Landnahmetexte im Religionsunterricht ist, dass die Schüler*innen sich kritisch mit ihren Gewaltaspekten, v. a. mit der auf Gott zurückgeführten Vernichtungsforderung, auseinandersetzen

[367] Vgl. Fricke (2005) 540; s. o. Kap. 5.2.4.

und dadurch die Einsicht gewinnen, dass auch Texte der »Heiligen Schrift« kritisch zu hinterfragen sind und nicht per se als normative Handlungsvorgabe angesehen werden dürfen. Es geht darum, einer fundamentalistischen Bibellektüre entgegenzuwirken, indem die Schüler*innen sich die Gefahr einer unreflektierten Lesart vor Augen stellen. Da dies eine differenzierte Hermeneutik und die Fähigkeit zur kritischen Distanz gegenüber dem Bibeltext erfordern, wogegen bei Grundschüler*innen in der Regel ein wörtliches Verstehen der Texte vorherrscht, sollten sie erst in der Sekundarstufe, z. B. ab Klasse 7/8, behandelt werden.

Da im Unterricht nicht das ganze Buch Dtn und Jos betrachtet werden kann, sind zentrale Passagen auszuwählen, an denen der literarische Charakter und die Intention der Texte deutlich werden können. Behandelt werden können z. B. die Vernichtungsforderung in Dtn 7, 1–11 und evtl. im Kriegsgesetz Dtn 20, die Eroberung von Jericho in Jos 6 und die Todesstrafe für Götzendienst in Dtn 17,1–7. Als Textgrundlage ist es wichtig, eine Übersetzung in einer verständlichen Sprache zu wählen, aber die Anstößigkeiten nicht zu eliminieren.

Eine eigenständige aktive Auseinandersetzung ermöglichen – Position beziehen

Impulse für Anfragen der Schüler*innen: Bei der Begegnung mit den Gewaltpassagen wie der Auslieferung der Feinde durch Gott und der Vernichtungsweihe der Vorbevölkerung ist es wichtig, den Schüler*innen Impulse für eine individuelle kritische Auseinandersetzung zu geben, evtl. auf Karten in verschiedenen Farben, anhand derer sie eigene Verständnisfragen und Anfragen formulieren. Impulse könnten z. B. sein: »unklar ist mir …«; »eigenartig finde ich …«; »warum … ?«[368] oder »das stört mich …«; »nicht einverstanden bin ich …«. Die Äußerungen werden gesammelt und miteinander betrachtet. Verständnisfragen können gleich geklärt werden, weitere Anfragen und kritische Äußerungen werden gut sichtbar im Raum festgehalten, so dass im Verlauf der Unterrichtseinheit immer wieder darauf Bezug genommen werden kann.

[368] Mendl (2012) 117; mit Bezug auf ein Forschungsprojekt von Büttner u. a. (2010, 67–82) zum Kampf am Jabbok (Gen 32,23–32).

Kritische Diskussion der Gewaltpassagen: Ab der 7./8. Klasse ist v. a. in Bezug auf die Forderung bzw. Schilderung der Vernichtung der kanaanäischen Völker eine kritische und konfrontative Auseinandersetzung zu initiieren. Hier ist entscheidend, dass die Schüler*innen auf der Basis von Hintergrundinformationen dazu angeregt werden, die Darstellung kritisch zu hinterfragen und dazu Stellung zu nehmen. Möglich ist, dass sie zur Notwendigkeit der Gewalt Position beziehen und diese argumentativ vertreten, z. B. anhand der Vier-Ecken-Methode oder der Quadratmethode. Weiter können sie zu einigen Gewaltpassagen eigene Gegentexte verfassen und diese der Gruppe vorstellen. Eine anschließende kritische Diskussion über die verschiedenen Postionen in der Lerngruppe gibt den Schüler*innen die Möglichkeit, ihre Ansicht zu erweitern bzw. zu korrigieren.

Um die Fähigkeit zur eigenständigen kritischen Auseinandersetzung mit der Erzählung zu fördern, eignen sich kooperative Lernformen, da die Schüler*innen hier weitgehend selbstständig die Verantwortung für ihren eigenen Lernprozess übernehmen, während die Lehrperson als Moderator*in und Organisator*in die Lernprozesse initiiert[369]. Die Schüler*innen setzen sich zunächst individuell mit der Fragestellung auseinander und machen sich eigene Gedanken, was v. a. stilleren und schwächeren Schüler*innen zugute kommt. Danach folgt der Austausch mit dem Partner oder in der Kleingruppe, in der sie ihre Gedanken oder Ergebnisse vergleichen, besprechen und wechselseitig ergänzen. Die Kommunikation untereinander fördert das Entstehen eigener Gedanken und das kognitive Verstehen, wobei die Lernenden sich gegenseitig unterstützen; stillere und schwächere Schüler*innen haben hier eher den Mut, eigene Beiträge zu formulieren. Da die Begegnung mit den Gewaltaspekten der Geschichte persönliche Betroffenheit auslösen kann, haben die Schüler*innen hier zunächst Raum für eigene Verarbeitung und danach in der Partner- bzw. Kleingruppe einen geschützten Raum für den Austausch. In der dritten Phase werden wichtige Ergebnisse des Gruppengesprächs der gesamten Lerngruppe vorgestellt, wobei eine wert-

[369] Kooperative Lernarrangements sind wichtige Elemente im kompetenzorientierten Unterricht und fördern das Erreichen inhalts- wie prozessbezogener Kompetenzen; vgl. Arnhold/Karsch (2014) 7.

schätzende Rückmeldung wichtig ist[370]. Das Vorgehen veranlasst die Schüler*innen, »Gedachtes sprachlich verständlich zu fassen, zu argumentieren, andere Perspektiven einzunehmen und mit fremden Ansichten und Urteilen umzugehen«[371]. Diese Aspekte sind gerade beim Umgang mit schwierigen Texten wie den Landnahmetexen wichtig.

Durch eine textanalytische Betrachtung ein tieferes Textverständnis erreichen

Analyse und literarische Kontextualisierung des Vernichtungsauftrags: Zu einem tieferen Textverständnis trägt bei, wenn die Schüler*innen in höheren Klassen die Textpassagen unter bestimmten Leitfragen literarisch erschließen und dabei Methoden der historisch-kritischen Exegese in altersgemäßer Form anwenden. Aufschlussreich ist es, wenn sie den Abschnitt Dtn 7,1–5 nach Spannungen und Widersprüchen im Text untersuchen. Da hier das Heiratsverbot der direkt davor geforderten vollständigen Vernichtung der ganzen Bevölkerung widerspricht, ermöglicht dies die Einsicht, dass es sich hier um keinen historischen Bericht handeln kann und macht zudem auf die Korrektur des Gewaltaspekts im vorliegenden Textzusammenhang aufmerksam. Die zentrale Botschaft der Passage Dtn 7,1–11 kann dadurch deutlich werden, dass die Schüler*innen den für sie wichtigsten Satz unterstreichen und ihre unterstrichenen Sätze reihum vorlesen; anschließend begründen sie im Unterrichtsgespräch, warum sie sich für diesen Satz entschieden haben. Dies kann eine Diskussion über die verschiedenen Textverständnisse anregen. Dabei sollte explizit die Frage gestellt werden, welche Rolle die Forderung der Völkervernichtung hier spielt. Mögliche Fragen sind: Warum wird zur Vernichtung der fremden Völker aufgefordert? Welches Anliegen steht dahinter? Dadurch kann deutlich werden, dass die Intention der Forderung die Verhinderung des Abfalls von JHWH ist und dass der Fokus der Textpassage auf dem Bund Gottes mit Israel und der Treue Gottes liegt, was von Seiten Israels die Verpflichtung auf die Gebote Got-

370 Grundlage ist der Dreischritt »Denken – Austauschen – Vorstellen« (»Think – Pair – Share«): Arnhold/ Karsch (2014) 13; vgl. ebd. 12–15.

371 Arnhold/Karsch (2014) 15.

SBB 79 / p. 507 / 4.1.2021

tes impliziert. Es geht darum, dass die Schüler*innen entdecken, dass es um die Sicherung der eigenen Identität geht. Dies kann darin münden, dass sie Vorschläge überlegen und miteinander diskutieren, welche Möglichkeiten es gibt, die eigene Identität zu sichern, und gemeinsam überlegen, wie tragfähig diese jeweils sind.

Erschließung der Eroberung Jerichos: Auch bei der Eroberung Jerichos (Jos 6) können die Schüler*innen durch eine Analyse des Textes neue Einsichten gewinnen. Zu Beginn sollte die Lehrperson die Information geben, dass Jericho im 3.–2. Jt. v. Chr. eine bedeutende kanaanäische Stadt war, aber zu der Zeit, in der die Landnahme spielt, schon längst in Trümmern lag. Um ein historisches Verständnis aufzubrechen, können die Schüler*innen den Text unter der Leitfrage untersuchen, wie die Eroberung der Stadt vor sich geht und wem sie zugeschrieben wird, z. B. unter der Fragestellung, wer hier was tut. Dabei wird die zentrale Rolle Gottes offensichtlich. Die Textanalyse zeigt zudem, dass das Umrunden der Stadt ähnlich wie eine liturgische Prozession dargestellt ist. Dies leitet zu der Frage über, was den Verfasser dazu veranlasst haben könnte, die Eroberung und Zerstörung Jerichos auf diese Weise zu schildern und welche Botschaft er damit zum Ausdruck bringen wollte.

Durch Einbettung in den Entstehungskontext ein tieferes Verständnis ermöglichen

Informationen zum historischen Kontext: Bei der biblischen Rede von der Vernichtung der Völker ist es unabdingbar, den historischen und religionsgeschichtlichen Entstehungskontext einzubeziehen, da diese dadurch in einem anderen Licht gesehen werden kann[372]. Daher ist es ab der 6./7. Klasse notwendig, im Unterricht zu vermitteln, dass die Welt der Bibel sich in mehrfacher Hinsicht von unserer Welt und den aktuellen gesellschaftlich-kulturellen Wertmaßstäben unterscheidet und dass die biblischen Texte auf dem Hintergrund einer Kultur zu verstehen sind, in der militärische Macht als Wert galt und Krieger als Helden angesehen

[372] So lässt sich das Gewaltpotential Gottes gegen fremde Völker als notwendige Gegengewalt gegen die von diesen ausgehende Bedrohung deuten; vgl. Dietrich/Link (2004) 14; s. o. Kap. 5.3.

SBB 79 / p. 508 / 4.1.2021

wurden[373]. Dies erfordert, Hintergrundwissen zum historischen und religionsgeschichtlichen Entstehungskontext des Textes einzubeziehen, das die Schüler*innen sich durch Formen selbstständigen Lernens aneignen können. Dies kann so erfolgen, dass Informationsmaterial zum historischen und religionsgeschichtlichen Kontext ausliegt und die Schüler*innen dieses unter spezifischen Fragestellungen betrachten.

Einbezug zeitgenössischer Texte: In höheren Klassen bietet es sich an, etwa zeitgleiche Texte der umliegenden Kulturen einzubeziehen, die die zeitgenössischen Vorstellungen illustrieren. Als Bezugspunkt zur atl Rede von der Vernichtungsweihe der Bevölkerung kann eine Passage aus der Siegesstele des moabitischen Königs Mescha herangezogen werden[374]. Dadurch kann deutlich werden, dass die Rede vom Bann ein damals gängiges Sprachmuster darstellt, das die zentrale Rolle der Gottheit beim Sieg herausstellt. Als Hintergrundfolie zur Formulierung, dass Gott die Feinde in die Hand der Israeliten gibt, können Siegesinschriften neuassyrischer Könige oder Heilsorakel von Prophetinnen am Tempel der Göttin Ištar von Arbela herangezogen werden, die den König zur Kriegsführung auffordern und die Zusage formulieren, dass die Gottheit die Feinde in seine Hand gibt[375]. Aufgrund der deutlichen Entsprechungen zwischen der neuassyrischen Rhetorik und den atl Gewaltpassagen kann einsichtig werden, dass diese nicht als historische Berichte, sondern als Gegenpropaganda gegen die zeitgenössische Kriegspropaganda zu verstehen sind. Durch die historische Kontextualisierung kann die Erkenntnis entstehen, dass die geschilderte Gewalt Gottes aus dem Wunschdenken von Ohn-

373 Vgl. Steymans (2013) 225; s. o. Kap. 5.3.

374 TUAT 1,6, 648f, Z. 14b–17: »Kamosch sprach zu mir: Geh, nimm Nebo von den Israeliten ein. Da gin ich los in der Nacht und bekämpfte es … Ich nahm es ein und tötete sie alle, 7000 Mann, Frauen und Sklavinnen; denn an Aschtar-Kamosch hatte ich sie geweiht«; s. o. Kap. 5.3.3.

375 Als Beispiel eignet sich ein Heilsorakel an den neuassyrischen König Asarhaddon aus dem 7. Jh.: »Asarhaddon, König der Länder, fürchte dich nicht! … Deine Feinde, wie Äpfel rollen sie vor deinen Füßen umher. … Ich bin die Ischtar von Arbela, die ich deine Feinde vor deinen Füßen niederwerfe. … Ich bin die Ischtar von Arbela, deine Feinde schinde, übergebe ich dir. Ich, die Ischtar von Arbela, vor dir und hinter dir gehe ich, so fürchte dich nicht!«; s. o. Kap. 5.3.3.

SBB 79 / p. 509 / 4.1.2021

mächtigen und Unterdrückten resultiert, die ihre Notlage und die Hoffnung auf Rettung in Beziehung zu Gott gesetzt haben.

Bildliche Darstellungen von Gewalt: Damit die Schüler*innen einen Orientierungsrahmen zur Einordnung der Gewalttexte bekommen, ist es lohnend, die in den biblischen Texten enthaltene verbale Gewalt zu Gewaltdarstellungen in der bildenden Kunst im Alten Orient in Beziehung zu setzen, da diese den geistesgeschichtlichen Kontext spiegeln, in dem die biblische Darstellung zu verstehen ist; dies weist darauf hin, dass Gewalt damals ein selbstverständlicher Bestandteil der damaligen Lebenswelt war. Da die durch die mächtigen Assyrer erlittene Gewalt den zeitgeschichtlichen Kontext der Landnahmetexte bildet, bietet es sich an, Kriegs- und Eroberungsszenen auf neuassyrischen Monumentalreliefs zu betrachten, die der Kriegspropaganda und Einschüchterung der Feinde dienten und die drastisch die große Brutalität der Assyrer gegenüber den gefangenen Feinden illustrieren. Indem die Schüler*innen sich bewusst machen, welche Perspektive die Gewaltdarstellungen wiedergeben, können sie erkennen, dass die Darstellungen von Krieg, Eroberungen von Städten oder von Gefangenen immer die Perspektive der Mächtigen und der Sieger zeigen, wogegen die Sicht der Angegriffenen und Kriegsopfer nicht in den Blick kommt[376].

Einfühlen in die Perspektive der Opfer: Die Beobachtung der Bildzeugnisse kann die Schüler*innen dazu anregen, sich in die Perspektive der Opfer und Unterlegenen, die in der Darstellung nicht zu Wort kommen, einzufühlen, und ihnen Sprache zu verleihen, indem sie deren Gefühle beschreiben oder das dargestellte Geschehen aus deren Sicht in Worte fassen. Wahrscheinlich schreiben die Schüler*innen den Unterlegenen auch Zorn- und Rachewünsche gegen die brutalen und grausamen Feinde zu. Wenn die fiktiven Äußerungen der Besiegten dann mit den Gewaltpassagen in den Landnahmetexten verbunden werden, ermöglicht dies, dass sie die atl Wendungen als Kompensationsversuche der Opfer starker militärischer Gewalt deuten können. Wichtig ist hier die Information, dass die Israeliten damals in der Rolle der Unterlegenen und Kriegsopfer waren. Durch die Einbettung in die Entstehungssituation

[376] Exemplarisch kann die Darstellung der Eroberung der judäischen Stadt Lachisch und die Deportation der Gefangenen betrachtet werden; vgl. Steymans (2013) 225–230; Gaß (2013) 109–152; s. o. Kap. 5.3; vgl. Abb. 1 u. 2.

SBB 79 / p. 510 / 4.1.2021

und das Bewusstmachen der dahinter stehenden Motive kann den Schüler*innen deutlich werden, dass die Vernichtungsaussagen zurückprojizierte Rache- oder Wunschphantasien als Reaktion auf die Bedrängung durch die mächtigen Großmächte sind, die die Angst vor dem Verlust der eigenen Identität spiegeln[377]. Allerdings ist darauf zu achten, dass das Konfliktpotential der Texte nicht eingeebnet wird und dass aus den Texten keine Rechtfertigung von Gewalt abgeleitet wird. Hier kann auch ein Vergleich mit aktuellen Kriegsberichterstattungen in den Medien einbezogen und im Hinblick auf die Strategien zur Legitimation von Gewalt kritisch hinterfragt werden. In diesem Zusammenhang kann kritisch diskutiert werden, inwiefern die Vorstellung vom »Heiligen Krieg« im Christentum wie im Islam von den heiligen Schriften her legitimiert werden kann.

Gegenmodelle des Gewaltverzichts vor Augen stellen

Verschonung Rachabs: Um den Gewaltaspekt der Texte zu relativieren, ist es wichtig, von Beginn der Sekundarstufe an Beispiele vorzustellen, wie die Vernichtungsforderung bereits innerhalb der Landnahmetexte selbst aufgebrochen wird. Betrachtet werden kann die Verschonung der Kanaanäerin Rachab in Jericho, indem zunächst die Vernichtungsforderung in Dtn 7,2 präsentiert und nach dem Lesen von Jos 6 die Frage gestellt wird, warum Rachab und ihre Familie entgegen dieser Forderung verschont wurden. Um die Frage zu beantworten, nehmen die Schüler*innen nun Jos 2 in den Blick und erarbeiten aus dem Text eine Charakterisierung Rachabs. Die Frage »Was haben die Kundschafter von Rachab gelernt?« kann weitere Denkprozesse der Schüler*innen anregen. Hier könnten als wesentliche Aspekte ihre Solidarität mit den Israeliten und ihr Mut, ihrer eigenen Überzeugung zu folgen und sich der Autorität des Königs entgegenzustellen, sowie ihr Vertrauen auf Gott genannt werden. Dabei kann den Schüler*innen deutlich werden, dass Rachab, obwohl sie Ausländerin ist, hier als Vorbild vor Augen gestellt wird. Um die aktuelle Relevanz der Geschichte zu erschließen, sollten sie abschließend der Frage nachgehen, ob wir heute aus der Geschichte etwas lernen kön-

[377] Vgl. Dietrich/Link (2004) 201; Fricke (2005) 268; s. o. Kap. 4 u. Kap. 5.2.5.

nen. Dies kann die Einsicht fördern, dass es wichtig ist, der eigenen inneren Überzeugung zu folgen und Fremdenfeindlichkeit nicht unhinterfragt zu übernehmen, sondern andere Menschen nach ihrem Verhalten, nicht nach ihrer Herkunft zu beurteilen. Hier kann deutlich werden, dass die Integration von Fremden in die eigene Gruppe keine Bedrohung der eigenen Identität darstellen muss.

Als weitere Gegengeschichte ist es lohnend, die Jonaerzählung einzubeziehen, da Gott hier auf die den Niniviten angekündigte Gewalt verzichtet, was Jonas Unverständnis hervorruft, und explizit als »gnädiger und barmherziger Gott« charakterisiert wird[378]. Um Jonas Haltung nachvollziehen zu können, ist es wichtig, die Bedeutung von Ninive als Hauptstadt der grausamen Assyrer und somit als Chiffre für »das Böse« schlechthin zu erläutern. Es bietet sich an, dass die Schüler*innen hier entweder die Position Jonas oder Gottes einnehmen und dies kontrovers diskutieren. Anschließend kann das in der Jonaerzählung gezeichnete Gottesbild der dtr. Vernichtungsforderung entgegengestellt werden.

Kontroverse Diskussionen: Um der Legitimation von Gewalt durch die Texte entgegenzuwirken, sind Methoden gefordert, die eine kritische Auseinandersetzung und eine kritische Distanz zum ihnen ermöglichen bzw. fördern, indem die Schüler*innen sich positionieren oder zu kontroversen Diskussionen angeregt werden oder Spielarten des kreativen Schreibens praktizieren, wie z. B. das Verfassen von Gegentexten.

Aktuelle Bezüge: Ein möglicher Zugang zu den atl Gewalttexten ab der 7./8. Klasse ist es, zunächst aus heutiger Perspektive zu bestimmen, was unter »Gewalt« verstanden wird, und dann die biblischen Textpassagen als Beispiel literarischer Gewalt einzubeziehen; dabei ist aber zu beachten, dass sich hier aufgrund des »interdiskursiven Charakters« der biblischen Texte mehrere Gewaltkonzepte finden, so dass die Art der Analyse einander ergänzende Perspektiven ermöglichen muss[379]. Die Gegenüberstellung der atl Texte kann ein neues Licht auf aktuelle Gewaltphänomene werfen. Das Gespräch kann in eine Auseinandersetzung über die Rechtfertigung von Gewalt münden. Eine kritische Auseinandersetzung über den Umgang mit Gewalt kann dadurch angeregt wer-

[378] Jona 4,2.

[379] Vgl. Baumann (2006) 29; vgl. Eder (2013) 91 u. Anm. 27.

SBB 79 / p. 512 / 4.1.2021

den, dass Menschen als Vorbilder vorgestellt werden, die mit Bezug auf die Bibel bewusst auf den Einsatz von Gewalt verzichteten, z. B. Martin Luther King und Mahatma Gandhi, und die Schüler*innen zu ihrem Verhalten Stellung nehmen. Dabei ist im Gespräch zu thematisieren, dass ein bewusster Verzicht auf Gewalt einerseits vermehrte Gewalt nach sich ziehen kann, aber andererseits ein großes Potential an Gewaltüberwindung birgt[380].

Die aktuelle Relevanz der Texte bewusst machen

Gewalt in der eigenen Lebenswelt: Die Einsicht in die historische Bedingtheit der Landnahmetexte und in ihren Charakter als »Phantasien und Rückprojektionen« kann bei den Schüler*innen die Frage hervorrufen, warum sie sich damit auseinandersetzen sollen[381]. Daher ist es wichtig, die Aktualität und Relevanz der Texte bewusst zu machen[382]. Ein Anknüpfungspunkt zur Lebenswelt der Schüler*innen liegt in der Faszination, die gewalthaltige Filme und Computerspiele auf viele Kinder und Jugendliche ausüben. Als Einstieg kann daher ein Kurzfilm zur Gewaltthematik gezeigt werden, mit dem sie Schüler*innen sich kritisch auseinandersetzen und zu dem sie begründet Position beziehen müssen. Motivierend für Schüler*innen ist es auch, sich den Landnahmetexten über gewalthaltige Computerspiele zu nähern, z. B. Ego-Shooter-Spiele, die in der Lebenswelt der Jugendlichen eine große Rolle spielen. Die Schüler*innen können in Gruppen Argumente pro und contra diese Spiele sammeln; möglich ist auch, dass sie entweder einen Werbetext oder eine kritische Gegenstimme dazu verfassen und dann die verschiedenen Positionen kontroves miteinander diskutieren. Ihre Ausführungen können dann der Rede von der Vernichtung der Feinde in den Landnahmetexten gegenübergestellt und nach Gemeinsamkeiten und Unterschie-

380 Vgl. Dietrich/Mayordomo (2005) 192. Biblische Grundlagen sind z. B. die sog. Gottesknechtslieder: Jes 49,1–13; 52,13–53,12

381 Vgl. Fricke (2005) 268.

382 So verstärken Krieg und Katastrophen bestehende Diskriminierungsstrukturen und fügen diskriminierten Menschen in mehrfacher Weise Schaden zu; vgl. Fischer (2013) 22; s. o. 6.1.3.

SBB 79 / p. 513 / 4.1.2021

den gesucht werden. Es geht darum, eine kritische Reflexion der Legitimation von Gewalt zu initiieren.

Identitätssicherung im AT und heute: Die Relevanz der Vernichtungsforderung in Bezug auf heutige Diskriminierungsstrukturen und Gewaltlegitimation kann auch dadurch deutlich werden, dass die Schüler*innen sich heute gängige Abgrenzungsmechanismen zur Identitätssicherung vor Augen führen. Hier bietet es sich an, von Redewendungen wie »der/die ist für mich gestorben« auszugehen, die ebenfalls einen radikalen Beziehungsabbruch illustrieren. Dies kann die Schüler/innen anregen, darüber nachzudenken und sich darüber auszutauschen, in welchen Situationen sie diese Worte sagen, welche Gründe sie dafür haben und welche Auswirkung dies auf die Beziehung zur betreffenden Person hat. Lohnend ist ein Vergleich mit der Vernichtungsforderung der Landnahmetexte. Anschließend sind als Korrektiv dazu heute allgemein anerkannte Konzeptionen von der Würde und Gleichwertigkeit aller Menschen zusammenzutragen. Die verschiedenen Positionen werden nebeneinandergestellt und kritisch diskutiert. Indem den Schüler*innen die Spannung bzw. Diskrepanz der verschiedenen Normen und Vorstellungen deutlich wird, können sie dadurch angeregt werden, eigene internalisierte Vorstellungen zu hinterfragen[383].

Ein tieferes Verständnis von Gott entwickeln

Dichotomien zu Gott: Eine Möglichkeit, um eine Differenzierung der Gottesvorstellung anzubahnen, ist das Reden von Gott in Dichotomien, das bereits ab der späten Grundschulzeit möglich ist. Nach dem Sammeln der Vorstellungen der Schüler*innen von Gott sollte im Auswertungsgespräch der Fokus darauf liegen, dass die Aussagen sich einerseits zum Teil widersprechen und andererseits alle ihre Berechtigung haben. Danach kann man den Schüler*innen die Aufgabe stellen, »Sätze über

[383] Der Bezug zu thematisch ähnlichen und divergierenden Aussagen ermöglicht, dass die Lernenden eigene Hypothesen anstellen. Im argumentierenden Austausch über die verschiedenen Deutungsmuster werden weiterführende Lernprozesse angeregt; vgl. Mendl (2012) 118.

SBB 79 / p. 514 / 4.1.2021

Gott mit doppeltem Sinn zu schreiben«[384]. Als Hilfe kann man das Raster vorgeben: »Gott ist … und doch …« und zunächst im Gespräch Beispiele sammeln. Dies kann die Schüler*innen dafür sensibilisieren, dass man von Gott immer auch das scheinbar Entgegengesetzte sagen kann, was dann auch auf die Aussagen über die Gewalt Gottes übertragen werden kann. Hier bietet es sich an, Gegentexte zur Rede vom Gewalthandeln Gottes einzubeziehen, die entweder von den Schüler*innen selbst genannt oder von der Lehrperson eingebracht werden können[385].

Biblische Gegentexte als Korrektiv: Zentral ist ab der mittleren Sekundarstufe, die in den Landnahmetexten gezeigte Vorstellung von Gott als Gott, der sich für Israel einsetzt und Gewalt gegen die Feinde Israels ausübt, kritisch zu hinterfragen. Eine Auseinandersetzung damit kann dadurch angeregt werden, dass neben Textpassagen, die Gott die Vernichtung von Menschen zuschreiben[386], als kritisches Korrektiv Gegentexte, die von der Gewaltbegrenzung und Gewaltüberwindung durch Gott mit dem Ziel eines universalen Friedens handeln, vor Augen gestellt werden. Hier sollten Textpassagen aus dem Alten Testament ausgewählt werden, um das gängige Vorurteil zu vermeiden, dass der Gott des AT ein Gott der Gewalt, der des Neuen dagegen ein Gott der Liebe und Barmherzigkeit ist[387]. Dabei können die Schüler*innen selbst Stellung beziehen, indem sie sich einer Passage zuordnen und dafür Argumente überlegen. Im Diskurs untereinander können dann die gegensätzlichen Positionen kritisch diskutiert werden. Dies ermöglicht, die Spannung bzw. den Widerspruch zwischen den polaren Positionen, die alle auf Gott zurückgeführt werden, wahrzunehmen und die Rede vom Gewalthan-

384 Oberthür (2006) 115. Schon Kinder einer vierten Klasse sind nach einer intensiven Auseinandersetzung in der Lage, Gedanken über Gott zu formulieren, die seine Ambivalenz zum Ausdruck bringen; vgl. ebd.

385 Wichtig ist es, hier nicht nur Passagen aus dem NT, sondern auch aus dem AT zu nennen, z. B. Jes 2,2–5 / Mi 4,1–5; Ps 46,10; Sach 9,10. s. u.

386 Mögliche Textpassagen: Dtn 7,1–2; 20,16–18 (Gebot der Vernichtungsweihe); Dtn 13,7–10 (Todesstrafe bei Fremdgötterverehrung); Jos 6,16–17 (Übereignungsformel); Jos 11,16–20 (Summarium zur Einnahme des Landes mit Tötung aller Könige).

387 Mögliche Gegentexte: Hos 11, die »Gnadenformel« (Ex 34,6–7a); Jes 2,2–4 / Mi 4,1–5 (universale Friedensutopie); Ps 46,9–10 (Vernichtung aller Waffen durch Gott); Jona 4.

deln Gottes darin einzuordnen und zu relativieren. Es geht darum, dass den Schüler*innen bewusst wird, dass sich in der Bibel ein multiperspektivisches Gottesbild findet und dass Gott sich nicht auf eine Vorstellung festlegen lässt, sondern sich auch ganz anders zeigen kann. Wesentlich ist ein offenes Gespräch darüber, »dass es Seiten an Gott gibt, die wir nicht verstehen können und die uns dunkel und rätselhaft erscheinen«[388].

Reflexion der Gottesvorstellungen: Durch den Impuls, dass die verschiedenen Textpassagen, obwohl sie sich zum Teil widersprechen, alle in der Heiligen Schrift stehen und etwas über Gott aussagen, kann die Lehrperson bei den Schüler*innen eine theologische Reflexion anstoßen. Dies kann in die Formulierung eines Satzes münden, z. B. »Gott ist einer, der …«, wobei durchaus gegensätzliche Formulierungen genannt werden dürfen. Die Ergebnisse können anschließend im Plenum vorgestellt und diskutiert werden. Dies kann die Einsicht fördern, dass die biblischen Texte Spiegel der Gotteserfahrung einer bestimmten Gruppe von Menschen in bestimmten historischen Situationen sind, die wir keinesfalls unhinterfragt übernehmen dürfen. Ziel ist das Bewusstmachen der spannungsreichen Komplexität der biblischen Gottesvorstellung, die eine Reflexion und Weiterentwicklung der eigenen Gottesvorstellung anregen kann. Die Einsicht, dass es sich bei der biblischen Rede von Gott um Zuschreibungen von Menschen handelt und dass wir Gott mit unseren Vorstellungen nie ganz erfassen können, kann auch zur Akzeptanz der Gottesvorstellungen anderer Menschen anregen. Dies bildet eine wichtige Grundlage für offene Gespräche und für Toleranz gegen andere Positionen, auch im Hinblick auf den interreligiösen Dialog, zumal den Schüler*innen im Gespräch die Berührungspunkte zwischen den verschiedenen Religionen bewusst werden.

388 Fricke (2005) 540; vgl. Theuer (2008) 95f.

SBB 79 / p. 516 / 4.1.2021

6.4 Resümee

Die Relevanz der Beschäftigung mit atl Gottesbildern der Gewalt ergibt sich daraus, dass Gewalt in unterschiedlichen Formen und Ausprägungen in der Lebenswelt vieler Schüler*innen von Bedeutung ist. Neben persönlichen Gewalterfahrungen spielt auch die in den Medien vermittelte Gewalt eine große Rolle, zum einen in den dort präsenten Bilder von Kriegen und Terrorakten, zum anderen durch den Konsum gewalthaltiger Computerspiele und Filme. Die hohe Präsenz von Gewalt suggeriert, dass diese eine gängige Möglichkeit der Konfliktlösung ist. In den gesellschaftlichen Diskurs über Gewalt, der zunehmende Beachtung findet, können die atl Gewalttexte als Gesprächspartner eingebracht werden. Allerdings ist die Rede von der Gewalt Gottes gegen die Feinde theologisch wie gesellschaftspolitisch problematisch. Die Wirkungsgeschichte der Texte zeigt, dass diese im Lauf der Geschichte mehrfach zur Legitimation eigener Machtansprüche und zur Ausübung von Gewalt gegen Gegner instrumentalisiert wurden und von einigen auch heute noch in diesem Sinne herangezogen werden.

Eine fundierte exegetische Erschließung der atl Texte kann dazu beitragen, ihrem Missbrauch entgegenzuwirken. Hier wurden besonders die Exoduserzählung und die Landnahmetexte betrachtet, da diese einerseits in der Bibel eine zentrale Rolle spielen, andererseits aber theologisch schwierige Passagen enthalten, in denen Gott als Urheber von Gewalt gezeichnet wird, indem er entweder selbst Gewalt ausübt oder dazu auffordert. Besonders problematisch sind die Landnahmetexte, da nach deren Darstellung Gott die Vernichtung ganzer Völker fordert und selbst daran mitwirkt.

Die literarische und theologische Analyse sowie die historische und religionsgeschichtliche Kontextualisierung der Texte stellen diese jedoch als literarische und theologische Verarbeitung traumatischer Gewalterfahrungen heraus. Die Eroberungserzählungen der Landnahmetexte mit der Vernichtung der einheimischen Bevölkerung verarbeiten die Erfahrung von Landverlust und Zerstreuung durch die Eroberung erst des Nordreichs und später des Südreichs mit der Exilierung nach Babylon und bilden eine »kontrapräsentische« Geschichtskonstruktion als Gegenbild gegen die eigene militärische und politische Ohnmacht. Angesichts der fundamentalen Bedrohung durch die Hegemonialmächte geht es

SBB 79 / p. 517 / 4.1.2021

ihnen um die Sicherung der nationalen und religiösen Identität Israels. Die Rede von der Vernichtung der einheimischen Völker illustriert drastisch die Aussage, dass es für das Überleben Israels als Gottesvolk elementar wichtig ist, sich strikt von den umliegenden Völkern abzugrenzen. Die Landnahmetexte stellen die Notwendigkeit der absoluten Loyalität gegenüber JHWH heraus, der Israel das Land als Heilsgabe und Lebensraum geschenkt hat. Die Ankündigung der Vertreibung oder Vernichtung Israels führt die Katastrophe des Verlusts von Land und nationaler Souveränität auf den Ungehorsam Israels zurück und wahrt so die Macht und Souveränität Gottes. Zugleich liegt in der Zuschreibung der geschichtlichen Katastrophe an Gott auch die Hoffnungsperspektive seiner erneuten Zuwendung mit der Chance auf einen Neuanfang nach der Umkehr Israels.

Durch die Rede vom Gewalthandeln Gottes soll seine Geschichtsmächtigkeit vor Augen gestellt werden, da Gewalt damals ein gängiges Sprachmuster darstellte, um die Macht einer Person oder einer Gottheit zu illustrieren. Die Gewaltaspekte im Gottesbild sind auch dadurch bedingt, dass in den atl Texten die Kriegspropaganda der umliegenden Großmächte, insbesondere der Assyrer und Babylonier, aufgegriffen und auf JHWH übertragen wurde, um seinen wirkmächtigen Einsatz für Israel herauszustellen und dadurch eine Hoffnungsperspektive zu vermitteln. Relevant ist, dass in den Texten die Perspektive der politisch Ohnmächtigen zum Ausdruck kommt. Es geht darum, dass die Schüler*innen sich die Intention der Gewalttexte bewusst machen, in Krisen- und Katastrophensituationen Hoffnung zu stiften und die eigene Identität zu stärken. Dazu gehört auch, dass sie die Rede vom gewalttätigen Vorgehen Gottes als damals gebräuchliches Darstellungsmittel wahrnehmen und erkennen, dass es darum geht, die Macht und Hilfe Gottes zu betonen und damit das Vertrauen auf Gott zu stärken.

Die Verbindung der Exodus- und Landnahmetexte mit der Lebenssituation der Schüler*innen macht deutlich, dass es trotz der »fremden Welt« der Texte zahlreiche Berührungspunkte gibt. Diese zeigen sich unter anderem darin, dass viele Kinder und Jugendliche – wie die Verfasser und Adressaten der atl Texte – mit verschiedenen Formen individueller und struktureller Gewalt konfrontiert sind, die sie in ihrer Identitätsentwicklung belasten. Analog zu den Verfassern der atl Texte, die eigene Gewalterfahrungen und Ohnmachtsgefühle in literarischen Gewaltdar-

SBB 79 / p. 518 / 4.1.2021

stellungen verarbeitet haben, versuchen viele Schüler*innen, diese durch mediale Gewalt zu kompensieren, z. B. in Filmen oder Computerspielen.

Hier enthält die Exoduserzählung mit der Parteinahme Gottes für Unterdrückte und Marginalisierte und seinem entschiedenen Einsatz für Gerechtigkeit eine für Kinder und Jugendliche relevante Hoffnungsdimension. Die Rede vom Gewalthandeln JHWHs kann als Bekenntnis zur rettenden Macht Gottes, der in Notsituationen neue Lebensmöglichkeiten eröffnet, für Schüler*innen bedeutsam sein. So illustriert die Vernichtung des Pharao und des ägyptischen Heeres, dass Gott Ausbeutung und Unterdrückung ein Ende setzt. Dies kann in scheinbar ausweglosen Situationen eine Hoffnungsperspektive vermitteln und dadurch zur Ich-Stärkung beitragen. Es kann auch dazu ermutigen, sich nicht mit scheinbar unabänderlichen Macht- und Unterdrückungsstrukturen abzufinden. Diesen Aspekt betont besonders die Auslegung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, die anhand der Exoduserzählung die entschiedene Parteinahme Gottes für die Armen und Unterdrückten herausstellt und zudem daraus ableitet, dass manchmal Gewalt notwendig ist, um Unrechtsregime und gesellschaftliche Unterdrückungsstrukturen zu beseitigen. Andererseits kann die biblische Darstellung die Schüler*innen darauf aufmerksam machen, dass sie für ihr Handeln Verantwortung übernehmen und die Konsequenzen bedenken müssen.

Während das Gewalthandeln Gottes in der Exoduserzählung im Kontext seines Einsatzes für Gerechtigkeit von den Schüler*innen eher nachvollzogen werden kann, stellt die Forderung der Vernichtung der gesamten Vorbevölkerung durch Gott in den Landnahmetexten ein massives theologisches Problem dar. Es ist daher unabdingbar, dass die Schüler*innen den fiktionalen Charakter dieser Texte erkennen und kritisch dazu Stellung nehmen. Die Relevanz für Jugendliche liegt darin, dass es in der Pubertät zentral um die Sicherung der eigenen Identität geht, was häufig mit der Zugehörigkeit zu einer Peergroup und einer scharfen Abgrenzung gegenüber Außenstehenden verbunden ist. Die kritische Auseinandersetzung mit den Texten kann Jugendliche dafür sensibilisieren, sich eigene und gesellschaftliche Diffamierungs- und Ausgrenzungsmechanismen bewusst zu machen. Zudem kann sie zur Auseinandersetzung mit dem eigenen Aggressions- und Gewaltpotential anregen. Die Schilderung des vorbildlichen Verhaltens der Kanaanäerin Rachab und ihrer Aufnahme in die Gemeinschaft Israels kann zudem als Plädoyer für

SBB 79 / p. 519 / 4.1.2021

Toleranz und für die Integration von Fremden in die eigene Gemeinschaft gelesen werden.

Die atl Gewalttexte bieten den Schüler*innen die Möglichkeit, in der Auseinandersetzung mit der literarischen Darstellung von Gewalt sich ihren eigenen ambivalenten Erfahrungen von Gewalt als Opfer wie als Täter zu stellen und Anregungen zum Umgang mit Gewalt in ihren verschiedenen Formen zu bekommen. Die Beschäftigung mit den Exodus- und Landnahmetexten kann sie dazu anregen, gesellschaftliche Machtverhältnisse und Gewaltmechanismen sensibel wahrzunehmen und kritisch zu hinterfragen. Dazu gehört, der Diskriminierung einer Gruppe aus religiösen Gründen vorzubeugen und da Widerstand zu leisten, wo Menschen durch andere Menschen mit Berufung auf Gott geschädigt werden. Als Leitlinie kann dabei die zentrale Gottesvorstellung dienen, dass Gott auf der Seite der Menschen steht, denen Lebensmöglichkeiten vorenthalten werden.

Die Texte können dazu anstoßen, die Verbindung von Gott und Gewalt kritisch zu hinterfragen. Letztlich geht es darum, dass die Schüler*innen durch die Auseinandersetzung mit den atl Gewalttexten zum Verzicht auf Gewalt angeregt werden. So kann die Rede vom Gewalteinsatz Gottes als Ansporn dienen, nicht selbst Gewalt auszuüben. Zudem lassen sich bereits aus den atl Texten Anregungen zur Begrenzung und Überwindung der Gewalt ableiten, die im Unterricht zur Sprache gebracht werden sollten. So wird bereits innerhalb der Landnahmetexte die Rede von der völligen Vernichtung der Vorbevölkerung mehrfach aufgebrochen und es werden Gegenmodelle vor Augen gestellt wie die Verschonung der Kanaanäerin Rachab mit ihrer Familie aufgrund ihres loyalen Verhaltens gegenüber den Israeliten oder der Friedensvertrag mit den Gibeonitern. Auch in den anderen atl Schriften finden sich neben den Gewaltpassagen zahlreiche Beispiele von Gewaltvermeidung und Gewaltverzicht sowie universale Friedensutopien, die als Gegentexte einzubeziehen sind.

Da die Schüler*innen aufgrund ihrer unterschiedlichen entwicklungsbedingten und kognitiven Verstehensvoraussetzungen sowie ihrer unterschiedlichen Lebenssituation den gleichen Text unterschiedlich wahrnehmen, müssen ihre Fragen und Zugänge den Ausgangspunkt des unterrichtlichen Prozesses bilden. Dies erfordert, von ihren Lebenserfahrungen auszugehen und sie als Subjekte ihrer eigenen Denkprozesse und

SBB 79 / p. 520 / 4.1.2021

ihrer eigenen Deutungsmuster wahr- und ernst zu nehmen. Zudem sind die Auslegungen der verschiedenen Schüler*innen miteinander ins Gespräch zu bringen, damit durch die Äußerungen der Mitschüler*innen die eigene Sichtweise hinterfragt und ggfs. korrigiert werden kann. Dies erfordert ein methodisches Vorgehen, das eine eigenständige aktive Auseinandersetzung ermöglicht. Kreative ganzheitliche Zugänge, die den Schüler*innen die Identifikation mit den verschiedenen Akteuren und die Wahrnehmung der Erzählung aus verschiedenen Perspektiven mit deren Austausch untereinander ermöglichen, können ein mehrdimensionales Verstehen der biblischen Erzählung anbahnen.

Eine Herausforderung besteht darin, dass Schüler*innen der Primarstufe Geschichten wörtlich verstehen und häufig kognitiv überfordert sind, Texte in ihre geschichtliche Ursprungssituation einzubetten. Gerade bei den Gewalttexten ist es aber wichtig, ein wörtliches Verständnis als historischen Bericht aufzubrechen. Dies kann dadurch geschehen, dass auf die Bedeutsamkeit der Erzählung für die Verfasser und die damaligen Adressaten verwiesen wird. Für ein tieferes Verständnis der sperrigen Texte ist es zudem notwendig, Impulse und Hintergrundinformationen zu geben, damit die Schüler*innen diese als theologische Verarbeitung belastender historischer Situationen erkennen können.

Das kritische Nachdenken auch über die Gewalttexte ist notwendig, weil sonst die Gefahr besteht, zu verkürzten Glaubensaussagen zu kommen. Aus anthropologischer wie aus biblischer Sicht ist es geboten, auch »dunkle«, theologisch problematische Gottesbilder zur Sprache zu bringen und »schwierige« Bibeltexte nicht auszublenden, um sowohl der Vielfalt der biblischen Gottesrede als auch den ambivalenten Erfahrungen der Schüler*innen gerecht zu werden. Bereits Kinder der Grundschule verkraften auch »dunkle« Seiten Gottes, da sie Gewalt aus eigener Erfahrung und auch aus eigenem Verhalten bzw. Wünschen kennen.

Entscheidend ist, dass den Schüler*innen bewusst wird, dass die biblischen Gottesaussagen keine Wesensaussagen über Gott sind, sondern Deutungen von Menschen, und sich daher in ihnen die Komplexität und die Ambivalenz der menschlichen Lebenswirklichkeit spiegeln. Aufgrund der Vielschichtigkeit der atl Texte findet sich hier eine Pluralität von Gottesvorstellungen, die zum Teil in Spannung zueinander stehen, wie die Rede von der Liebe Gottes einerseits und seinem Zorn und Gewalthandeln andereseits. Widerständige Gottesbilder wie die Gewalt-

SBB 79 / p. 521 / 4.1.2021

bilder können die Schüler*innen dazu anregen, sich mit ihren eigenen Gottesvorstellungen auseinanderzusetzen und theologische Reflexionsprozesse auslösen. Die Ambivalenz der biblischen Gottesbilder kann die Erkenntnis ermöglichen, dass unsere Gottesvorstellung immer von Projektionen geprägt ist und Gott immer wieder auch als »dunkel« und geheimnisvoll erfahren wird, so dass kein Gottesbild verabsolutiert werden darf. Dies kann zu einer zunehmend komplexeren und tragfähigeren Gottesvorstellung beitragen, die auch »dunkle« und rätselhafte Seiten Gottes integrieren und damit auch den »dunklen« Seiten ihrer Lebenswirklichkeit standhalten kann.

7 Literatur

7.1 Abkürzungen

AOAT	Alter Orient und Altes Testament
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
Bib	Biblica
BiKi	Bibel und Kirche
BZAW	Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CIG	Christ in der Gegenwart
JaBuKi	Jahrbuch für Kindertheologie
JBTh	Jahrbuch biblische Theologie
JRP	Jahrbuch der Religionspädagogik
QD	Quaestiones Disputatae
RpB	Religionspädagogische Beiträge
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments
ThQ	Theologische Quartalschrift
ZNT	Zeitschrift für Neues Testament
WUB	Welt und Umwelt der Bibel

Bibeltheologische Abkürzungen

atl	alttestamentlich
Dtn	Buch Deuteronomium
dtn	deuteronomisch
dtr.	deuteronomistisch
DtrG	Deuteronomistisches Geschichtswerk
Jos	Buch Josua

SBB 79 / p. 523 / 4.1.2021

7.2 Bibliographie

7.2.1 Verwendete Bibelausgaben

Der Arbeit zugrundeliegende Übersetzung:

Zürcher Bibel, hg. v. Kirchenrat der Ev.-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich 2007.

Weitere einbezogene Übersetzungen

Buber, Martin/Rosenzweig, Franz, Die fünf Bücher der Weisung. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 10. verb. Aufl. der neubearb. Ausg. von 1954, Stuttgart 1992.

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, Stuttgart 2017.

Oberthür, Rainer (2007), Die Bibel für Kinder und alle im Haus, 5. Aufl. München.

Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. v. Wolfgang Kraus und Martin Karrer, Stuttgart 2009.

Stuttgarter Altes Testament. Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe, hg. v. Christoph Dohmen, Stuttgart 2017.

7.2.2 Weitere Literatur

Aaron, David H. (2015), Einführung in das Buch Schemot / Exodus, in: W. Homolka/H. Liss/R. Liwak (Hg.), Die Tora. Die fünf Bücher Mose und die Prophetenlesungen (hebräisch-deutsch) in der Übersetzung von Rabbiner Ludwig Philippson, Darmstadt, 256–265.

Ders. u. a. (2006) (Hg.), Bibeldidaktik. Ein Lesebuch, Berlin, Münster.

Albani, Matthias (2003), Deuterojesajas Monotheismus und der babylonische Religionskonflikt unter Nabonid, in: M. Oeming/K. Schmid (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (AThANT 82), Zürich, 171–201.

Albertz, Rainer (1992), Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. 1: Von den Anfängen zum Ende der Königszeit. 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern (ATD Erg. 8/1 u. 8/2), Göttingen.

Ders. (2009), Monotheism and Violence. How to Handle a Dangerous Biblical Tradition, in: The Land of Israel in the Bible, History, and Theology (FS E. Noort) (VT.S 124), Leiden, 373–387.

SBB 79 / p. 524 / 4.1.2021

Ders. (2012), Exodus 1 – 18, Zürich, 2012
Alkier, Stefan (2000), Fremde Welten verstehen lernen. Semiotische Bausteine einer interkulturel-len Hermeneutik für die religionsgeschichtliche und religionspädagogische Arbeit, in: ZNT 3/2000, 49–55.
Alt, Albrecht (1939), Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina: PJ 35 (1939) 8–63 = Ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1959, 126–175.
Ames, Frank Ritchel (2008), Meaning of War. Definitions for the Study of War in Ancient Israelite Literature, in: Kelle, B. E./ders. (Hg.), Writing and Reading War. Rhetoric, Gender and Ethics in Biblical and Modern Contexts (SBL SS 42), Atlanta, 19–31.
Angenendt, Arnold (2008), Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, 4. Aufl. Münster.
Arendt, Hannah (1975), Macht und Gewalt, 3. Aufl. München (Orig.: On Violence, New York 1970).
Assmann, Jan (1998), Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München.
Ders. (2000), Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, Wien.
Ders. (2003a), Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München, Wien.
Ders. (2005), Monotheismus und die Sprache der Gewalt, in: P Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieinige Gott (QD 216), Freiburg, 18–38.
Ders. (2007), Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hoch-kulturen, 6. Aufl. München (1. Aufl. 1992).
Ders. (2013), Der Monotheismus und die Sprache der Gewalt, 6. Aufl., Wien (1. Aufl. 2006).
Ders. (2014a), Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an »Moses der Ägypter«, in: R. Schieder (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes, 2. Aufl. Berlin, 36–55.
Ders. (2014b), Monotheismus der Treue. Korrekturen am Konzept der »mosaischen Unterschei-dung« im Hinblick auf die Beiträge von Marcia Pally und Micha Brumlik, in: R. Schieder (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes, 2. Aufl. Berlin, 249–266.
Ders. (2015), Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München.
Ders. (2019), Die Kraft des Exodus, in: Kath. Bibelwerk Stuttgart (Hg.), Welt und Umwelt der Bibel 92, 2/2019. Exodus. Mythos und Geschichte, 8–13.
Augustinus, Aurelius (2010), De Cantico Exodi, Ex 15,1–21, in: Patrologia Latina Database. Elek-tronische Sammlung der lateinischen Kirchenschriftsteller von Tertullian bis Innozenz III., hg. J.-P. Migne, Bd. 039, Sp. 1635 (http://www.archive.org/details/patrologiaecurs50unkngoog)

SBB 79 / p. 525 / 4.1.2021

Aurelius, Erik (2003), Die fremden Götter im Deuteronomium, in: M. Oeming/ K. Schmid (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, Zürich, 145–170.

Aus Politik und Zeitgeschichte. Gewalt, 67. Jg., 4/2017.

Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.) (2009), Erstaunlich lebendig und bestürzend ver-ständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, Neukirchen.

Baldermann, Ingo (2007), Einführung in die biblische Didaktik, 3. Aufl. Darmstadt (1. Aufl. 1996).

Ballhorn, Egbert (2011), Israel am Jordan. Narrative Topographie im Buch Josua (BBB 162), Göttingen.

Ders. (2016), Grenzverschiebungen im Buch Josua. Oder: Was die Dirne Rahab in Israel zu suchen hat, in: BiKi 2/2016. Grenzen und Grenzgänge, Stuttgart, 68–73.

Baudler, Georg (1999), Die Befreiung von einem Gott der Gewalt. Erlösung in der Religions-geschichte von Judentum, Christentum und Islam, Düsseldorf.

Bauer, Joachim (2011), Schmerzgrenze. Vom Ursprung alltäglicher und globaler Gewalt, München.

Bauks, Michaela (2006), Chaos / Chaoskampf (WiBiLex)

Baumann, Gerlinde (2004), Der alttestamentliche Gott und die Gewalt. Zeit für Differenzierungen, in: H. Düringer (Hg.), Monotheismus – eine Quelle der Gewalt?, Frankfurt a. M., 60–78.

Dies. (2006), Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt.

Dies. (2013), Gewalt im Alten Testament. Grundlinien der Forschung – hermeneutische Überlegun-gen – Anregungen, in: I. Fischer (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaft-liche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (QD 254), Freiburg/Br., 29–52.

Baumgart, Norbert Clemens / Nische, Martin (Hg.) (2012), Gewalt im Spiegel alttestamentlicher Texte (EThSt 43), Würzburg.

Baur, Wolfgang (2008), Von Ägypten nach Kanaan – eine Mutmachgeschichte für Heimatlose, in: WUB 3/2008. Die Anfänge Israels. Die Diskussionen um die Landnahme, 22.

Bechmann, Ulrike (2002), Wenn heilige Texte unheilig sind. Aspekte einer kritischen Bibelhermeneutik, in: BiKi 4/2002. Was macht die Bibel heilig? 208–214.

Dies. (2003), Vertrautes Buch – fremdes Buch. Die Bibel mit neuen Augen sehen, in: Una Sancta, 58. Jg. (1/2003) 50–61.

Beck, Teresa K. (2017), (Staats-)Gewalt und moderne Gesellschaft. Der Mythos vom Verschwinden der Gewalt, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Gewalt, 67. Jahrgang 4/2017, 16–21.

Becking, Bob (2006), Jahwe (Wibilex)

Benedict, Hans Jürgen (2004), Die dunkle Seite Gottes: Gott und Gewalt in der Bibel, in: Düringer, Hermann (Hg.), Monotheismus – eine Quelle der Gewalt? Frankfurt am Main 2004, 30–59.

Berg, Horst Klaus (1991), Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung, München u. a.

SBB 79 / p. 526 / 4.1.2021

Ders. (2000), Biblischer oder thematischer Unterricht?, in: F. Schweitzer/G. Faust-Siehl (Hg.), Religion in der Grundschule, 4. Aufl. Frankfurt, 108–117.
Ders. (2003), Grundriss der Bibeldidaktik. Konzepte, Modelle, Methoden (Handbuch des biblischen Unterrichts; 2), München, 3. Aufl. Stuttgart (1. Aufl. 1993).
Ders. (2009), Annähern – wahrnehmen – sich einlassen – berühren. Ein Bibeltext als offenes Kunst-werk, in: M. Bachmann/J. Woyka (Hg.), Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, Neukirchen, 27–44.
Berlejung, Angelika (2005), Gewalt ins Bild gesetzt. Kriegsdarstellungen auf neuassyrischen Palastreliefs, in: BiKi 60 (2005) 205–211.
Dies. (2006a), Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel, in: J. C. Gertz, (Hg.), Grund-information Altes Testament, Göttingen, 55–185.
Dies. (2006b), Quellen und Methoden, in: J. C. Gertz (Hg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen, 19–54.
Berlejung, Angelika / Frevel, Christian (2006) (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament. (HGANT), Darmstadt.
Berman, Joshua (2013), Why Must Israel Be Warriors? The Constructive Role of Warfare in Deute-ronomy, in: M. Zehnder/H. Hagelia (Hg.) Encountering Violence in the Bible, Sheffield, 13–22.
Berner, Ulrich (2006), »Wahr« oder »unwahr« – die Mosaische Unterscheidung. Die Diskussion um den Monotheismus des Mose und die Thesen Jan Assmanns, in: WUB 41, 3/2006. Mose, 46–49.
Bernhard, Reinhold (2014), Zur Hermeneutik biblischer Gewalttexte, in: H. Mohagheghi/K. v. Stosch (Hg.), Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Judentum, Paderborn, 13–31.
Bertelsmann Stiftung (Hg.) (2008), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2008
Bettelheim, Bruno (2008), Kinder brauchen Märchen, 8. Aufl. München (1. Aufl. 1975).
Bieberstein, Klaus (1995), Josua – Jordan – Jericho. Archäologie und Geschichte der Landnahme-erzählungen Josua 1 – 6, Freiburg.
Ders. (2007), Geschichte und Geschichten vom Auszug aus Ägypten. Fakt oder Fiktion? in: BiKi 4/2007. Exodus, 210–214.
Ders. (2008), Erfunden und wahr zugleich. Josuas Landnahme? Abrahams Landnahme? In: WUB 3/2008. Die Anfänge Israels. Die Diskussionen um die Landnahme, 40–45.
Ders. (2010), Text und Kontext. Hermeneutische Reflektionen am Beispiel der biblischen Rede vom einen Gott, in: K. Finsterbusch/M. Tilly (Hg.), Verstehen, was man liest. Zur Notwendigkeit historisch-kritischer Bibellektüre, Göttingen, 34–58.
Ders. (2011), Das Buch Josua und seine Horizonte, in: H. J. Stipp (Hg.), Das deuteronomistische Geschichtswerk, Frankfurt a. M., 151–176.
Bieberstein, Klaus / Bieberstein, Sabine (2006), »Gott ist ein Kriegsmann … der den Kriegen ein Ende macht!« (Ex 15,3). Zur gewalttätigen Rede von Gott in der

SBB 79 / p. 527 / 4.1.2021

Bibel und ihrer Selbstkritik, in: S. Bieberstein (Hg.), Frauen schaffen Frieden (FBA Bd. 17), Stuttgart, 19–29.

Bizer, Christoph u. a. (Hg.) (2007), Bibel und Bibeldidaktik (JRP 23), Neukirchen-Vluyn.

Blum, Erhard (2005), Notwendigkeit und Grenzen historischer Exegese. Plädoyer für eine alttestamentliche Exegetik, in: B. Janowski (Hg.), Theologie und Exegese des Alten Testaments / der Hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven, Stuttgart, 11–40.

Böttrich, Christfried (2010), Mose im Christentum, in: Ders./B. Ego/F. Eißler, Mose in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2010, 67–111.

Bonhoeffer, Dietrich (1985), Widerstand und Ergebung, 13. Aufl. München.

Borger, Rykle (1983), Assyrische Staatsverträge, in: TUAT Bd. I/2. Staatsverträge, Gütersloh, 155–189.

Boschki, Reinhold (2008), Einführung in die Religionspädagogik, Darmstadt.

Bosold, Iris (2013), Zugänge zur Bibel für Schülerinnen und Schüler der Sekundarstufe 1, in: Zimmermann, Mirjam und Ruben (Hg.), Handbuch Bibeldidaktik, Tübingen, 629–633.

(1986; 1992), Deuteronomium I; II (NEB 15; 28), Würzburg 1986; 1992.

Braulik, Georg (1988), Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: Ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart, 257–300.

Ders. (1997a), Studien zum Buch Deuteronomium (SBAB 24), Stuttgart.

Ders. (1997b), Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheißungsland: Hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium, in: M. Vervenne / J. Lust (Hg.), Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans, Leuven, 3–38.

Ders. (2004b), »Die Weisung und das Gebot« im Enneateuch, in: Ders.: Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese, Stuttgart 2004, 111–135.

Ders. (2011), Gott kämpft für Israel. Zur Intertextualität der Deuteronomistischen Landeroberungserzählung mit Exodus 1 – 14, in: Biblische Zeitschrift 55 (2011) 209–223.

Ders. (2012), Das Buch Deuteronomium, in: E. Zenger/C. Frevel (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, 8. vollständig überarb. Auflage, Stuttgart u. a., 163–188.

Brekelmans, C. (2004), Art. heræm Bann, in: E. Jenni/C. Westermann (Hg.), Theologisches Hand-wörterbuch zum Alten Testament, Gütersloh (1. Aufl. 1971), Sp. 635–639.

Brueggemann, Walter (2009), Divine Presence Amid Violence. Contextualizing the Book of Joshua, Eugene.

Brumlik, Micha (2014), Respektabel, aber falsch. Peter Sloterdijks Verschärfung von Jan Assmanns »Mosaischer Unterscheidung«, in: R. Schieder (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes, 2. Aufl. Berlin, 196–217.

Buber, Martin (1994), Moses (Werke, Bd. 2.), 4. durchges. Aufl., Heidelberg (1. Aufl. 1948).

Bucher, Anton A. (1990), Gleichnisse verstehen lernen. Strukturgenetische Untersuchungen zur Rezeption synoptischer Parabeln, Fribourg.

Ders. (1996), Bibeldidaktische Grundregeln: Altes Testament, in: E. Groß/K. König (Hg.), Religions-didaktik in Grundregeln. Leitfaden für den Religionsunterricht, Regensburg, 68–94.

Ders. (2003), »Da hat der liebe Gott einen Wutanfall gehabt«. Gewalttexte in der Bibel: Zwischen Faszination und Trauma, in: Ders. u. a. (Hg.), »Im Himmelreich ist keiner sauer«. Kinder als Exegeten (JaBuKi 2), Stuttgart, 64–74.

Ders. (2006), Ein zu lieber Gott? Oder: Ist die Tilgung des ›Bösen‹ aus der Bibeldidaktik nur ›gut‹?, in: Adam, Gottfried u. a. (Hg.), Bibeldidaktik. Ein Lesebuch, Berlin, Münster, 99–105.

Ders. (2009), Doch mehr als ein Mensch? Die Entwicklung der Gotteskonzepte bei Kindern, in: R. Englert u. a. (Hg.), Gott im Religionsunterricht (JRP 25), Neukirchen-Vluyn, 24–37.

Ders. (2013a), Gewalt in der Bibel, in: Zimmermann, Mirjam und Ruben (Hg.), Handbuch Bibeldidaktik, Tübingen 2013, 693–696.

Ders. (2013b), Wie viel und was für Theologie braucht das Kind?, in: ders./E. Schwarz (Hg.), »Darüber denkt man ja nicht von allein nach …«. Kindertheologie als Theologie für Kinder (JaBuKi 12), Stuttgart, 27–39.

Büttner, Gerhard / Kumpf, Herbert (2009), Biblische Bücher und Perikopen als »Lernumgebung«. Überlegungen zu einer konstruktivistischen Bibeldidaktik, in: M. Bachmann/J. Woyka (Hg.), Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, Neukirchen, 45–58.

Büttner, Gerhard u. a. (2010), Lernen mit der Bibel (Religion lernen. Jahrbuch für konstruktivistische Religonsdidaktik 1), Hannover 2010.

Buggle, Franz (1992), Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift, Reinbek (ND Aschaffenburg 2004).

Bultmann, Christoph (2004), Friedensvisionen im Alten Testament und für Leser des Alten Testaments, in: Ders./B. Kranemann J. Rüpke (Hg.), Religion – Gewalt – Gewaltlosigkeit. Probleme – Positionen – Perspektiven, Münster, 159–180.

Bundesministerium für Bildung und Forschung (Hg.), Sexualisierte Gewalt gegen Kinder und Jugendliche. Forschung fördern, Prävention verbessern, pädagogische Praxis stärken, Berlin 2020.

Bushing, Robert (2014), Affektive und kognitive Desensibilisierung als Konsequenz von Mediengewaltkonsum: Eine Untersuchung auf Basis lerntheoretischer Überlegungen. Phil. Diss. Univ. Potsdam. (http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2014/7136/pdf/busching_diss.pdf)

Ders. (2016), Wie gefährlich sind gewalthaltige Computerspiele?, in: W. Lenhard (Ed.), Meet the Expert: Wissen aus erster Hand. Psychische Störungen bei Jugendlichen, Berlin u. a., 19–32.

Bussmann, Kai-Detlef (2007), Gewalt in der Familie, in: J. Ecarius (Hg.), Handbuch Familie, Wiesbaden, 637–652.

SBB 79 / p. 529 / 4.1.2021

Butler, Judith (2010), Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen (engl.: Frames of War. When is Life Grievable?), Frankfurt a. M.

Dies. (2012), Gefährdetes Leben. Politische Essays, 4. Aufl. Frankfurt a. M. (1. Aufl. 2005).

Butting, Klara (2000), Gewalt überwinden – nicht verschweigen: ein Plädoyer für Rachepsalmen, in: Träume einer gewaltfreien Welt: Bibel – Koran – praktische Schritte. Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001–2010, Wittingen, 56–63.

Childs, Brevard S. (1984), Exodus. A Commentary (OTL), London [5]1984.

Ders. (1987), Introduction to the Old Testament as Scripture, 3. Aufl. London.

Ders. (1995), Die Beziehung von Altem und neuem Testament aus kanonischer Sicht, in: C. Dohmen/T. Söding (Hg.), Eine Bibel – Zwei Testamente, Paderborn u. a., 29–34.

Ders. (1996), Die Theologie der einen Bibel. Bd. 2. Hauptthemen, Freiburg.

Christ, Michaela (2017), Gewaltforschung – ein Überblick, in: Zeitschrift für Politik und Zeitgeschichte, 63. Jg., 4/2017, 9–15.

Collins, Randall (2012), Dynamik der Gewalt. Eine mikrosoziologische Theorie, Hamburg.

Coomber, Matthew J. M. (2019), »Let my people go!« Der Exodus und die Geschichte der afroamerikanischen Sklaven, in: Kath. Bibelwerk (Hg.), WUB 92, 2/2019. Exodus. Mythos und Geschichte, 50–55.

Croatto, José Severino (1981), Exodus. A Hermeneutic of Freedom [spanisch 21978], New York

Ders. (1987), Die soziohistorische und hermeneutische Bedeutung des Exodus, in: Concilium 23 (1987) 82–88.

Ders. (1989), Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Herme-neutik (Ökumenische Existenz heute Bd. 5, hg. v. W. Huber u. a.), München.

Crüsemann, Frank (2002), Abraham und die Bewohner des Landes. Beobachtungen zum kanonischen Abraham-bild, in: EvTh 4/2002 (62. Jahrgang), 334–348.

Ders. (2006), Gewaltimagination als Teil der Ursprungsgeschichte. Banngebot und Rechtsordnung im Deuteronomium, in: F. Schweitzer (Hg.), Religion, Politik und Gewalt, Gütersloh, 343–360.

Cuffari, Anton (2006), Josua / Josuabuch (WiBiLex)

Dawkins, Richard (2007), Der Gotteswahn, 2. Aufl. Berlin.

Deegener, Günther (2000), Die Würde des Kindes. Plädoyer für eine Erziehung ohne Gewalt, Weinheim 2000.

Deutsche Bischofskonferenz (Hg.) (1979), Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokumente der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, Bd. 8, Bonn.

Deutsche Bischofskonferenz (Hg.) (2000), Gerechter Friede. Bischofswort der Deutschen Bischofskonferenz vom 27. September 2000 (Hirtenschreiben, Erkärungen Nr. 66).

SBB 79 / p. 530 / 4.1.2021

Dieterich, Veit-Jakobus (2006), die Welt um, in und über uns – Konturen einer am Konstruk-tivismus orientierten Religionspädagogik, in: G. Büttner (Hg.), Lernwege im Religionsunterricht. Konstruktivistische Perspektiven, Stuttgart, 116–131.

Dietrich, Manfred / Loretz, Oswald (1997), TUAT Bd. III. Lieferung 6. Mythen und Epen IV, Gütersloh 1997.

Dietrich, Walter (1994), Über Werden und Wesen des biblischen Monotheismus. Religionsge-schichtliche und theologische Perspektiven, in: ders. / M. A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? Jahwe-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientali-schen Religionsgeschichte (OBO 139), Fribourg, Göttingen, 13–30.

Ders. (1999), Art. Deuteronomistisches Geschichtswerk, in: RGG4 II, Tübingen 1999, Sp. 688–692.

Ders. (2002), Bannkriege in der frühen Königszeit, in: Ders., Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments (BWANT 156), Stuttgart u. a., 146–156.

Ders. (2004), Im Zeichen Kains. Gewalt und Gewaltüberwindung in der Hebräischen Bibel, in: EvTh Jg. 64 (2004) 252–267.

Ders. (2006), Legitime Gewalt? Alttestamentliche Perspektiven, in: F. Schweitzer (Hg.), Religion, Politik und Gewalt, Gütersloh, 292–309.

Dietrich, Walter / Link, Christian (2004), Die dunklen Seiten Gottes. Band 2: Willkür und Gewalt, 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn (1. Aufl. 1995).

Dietrich, Walter / Mayordomo, Moisés (2005), Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich.

Dies. (2009), Gewalt, in: F. Crüsemann u. a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh, 210–215.

Dohmen, Christoph (1985), Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (Bonner Biblische Beiträge; Bd. 62), Königstein/Ts. – Bonn.

Ders. (1996), Hermeneutik des Alten Testaments, in: Ders./G. Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Stuttgart, 133–209.

Ders. (2004), Biblische Auslegung. Wie alte Texte neue Bedeutungen haben können, in: F.-L. Hossfeld/L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zu Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS E. Zenger, Freiburg u. a., 174–191.

Ders. (2005), Das Buch Exodus, in: Zenger, Erich (Hg.), Stuttgarter Altes Testament, 3. durchges. Aufl. Stuttgart, 98–159.

Dohmen, Christoph/Sternberger, Georg (1996), Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Stuttgart.

Donner, Herbert (2000), Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (ATD 4/1.2), 3. Aufl. Göttingen.

Dozeman, Thomas B. (2009), Exodus (Erdmans Critical Commentary); Grand Rapids, MI.

SBB 79 / p. 531 / 4.1.2021

Dressler, Bernhard (2007), Blickwechsel. Religionspädagogische Entwürfe, Leipzig.
Düringer, Hermann (Hg.) (2004), Monotheismus – eine Quelle der Gewalt? (Arnoldshainer Texte Bd. 125), Frankfurt a. M.
Ebach, Jürgen (1980), Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte (GTB 378), Gütersloh.
Ders. (1990), »Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?« Klage vor Gott und Anklage Gottes in der Erfahrung des Scheiterns, in: Concilium 26 (1990) 430–436.
Ecarius, Jutta (2015), Vulnerabilitätserfahrungen. Generationen, Gerechtigkeit und Pädagogik, in: S. Andresen u. a. (Hg.), Vulnerable Kinder. Kinder, Kindheiten und Kindheitsforschung 10, Wiesbaden, 155–172.
Eco, Umberto (1998), Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, aus dem Italienischen von H. G. Held, 3. Aufl. München.
Ego, Beate (2010), Mose im Judentum, in: C. Böttrich/B. Ego/F. Eißler, Mose in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2010.
Engel, Helmut (2012), Die Bücher der Makkabäer, in: C. Frevel/E. Zenger (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, 8. vollständig überarb. Aufl, Stuttgart u. a., 387–404.
Englert, Rudolf u. a. (Hg.) (2009), Gott im Religionsunterricht (JRP 25), Neukirchen-Vluyn.
Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich (Hg.) (2010), Erklärt – Der Kommentar zur Zürcher Bibel. Bd. 1, Zürich.
Fabry, Heinz-Josef (2010), »Leiden wir an einem Tunnelblick?« Überlegungen zu Textentstehung, Textrezeption und Kanonisierung von Text, in: K. Finsterbusch/M. Tilly (Hg.), Verstehen, was man liest. Zur Notwendigkeit historisch-kritischer Bibellektüre, Göttingen, 18–33.
Finkelstein, Israel / Silberman, Neil A. (2006), Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, 3. Aufl. München.
Finsterbusch, Karin (2012), Deuteronomium. Eine Einführung, Göttingen.
Finsterbusch, Karin / Tilly, Michael (2010), Ein Plädoyer für die historisch-kritische Exegese, in: Dies. (Hg.), Verstehen, was man liest. Zur Notwendigkeit historisch-kritischer Bibellektüre, Göttingen, 9–17.
Fischer, Anja / Gold, Stefan (2013), Psychoneuroimmunologische Langzeitwirkungen traumatischer Kindheitserfahrungen, in: C. Spitzer / H. J. Grabe (Hg.), Kindesmisshandlung. Psychische und körperliche Folgen im Erwachsenenalter, Stuttgart, 52–61.
Fischer, Georg (1996), Das Schilfmeerlied Ex 15 in seinem Kontext, in: Bib 77 (1996) 32–47.
Ders. (2007), Gottes Offenbarung am Dornbusch und die Berufung des Mose (Ex 3 – 4), in: BiKi 4/2007. Exodus, 227–231.
Ders. (2011a), Keine Priesterschrift in Ex 1–15?, in: Ders., Die Anfänge der Bibel. Studien zu Genesis und Exodus, Stuttgart, 128–137 (= in: ZKTh 117 (1995), 203–211).

SBB 79 / p. 532 / 4.1.2021

Ders. (2011b), Exodus 1 – 15. Eine Erzählung, in: Ders., Die Anfänge der Bibel. Studien zu Genesis und Exodus, Stuttgart, 138–167 (= in: M. Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Exodus (BEThL 126), Leuven 1996, 149–178).

Ders. (2013), Who is Violent, and Why? Pharao and God in Exodus 1–15 as a Model for Violence in the Bible, in: M. Zehnder/H. Hagelia (Hg.) Encountering Violence in the Bible, Sheffield, 94–107.

Fischer, Georg / Markl, Dominik (2009), Das Buch Exodus (NSK-AT), Stuttgart.

Fischer, Irmtraud (2011), Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen? Zur Gewalt-problematik in der Schilfmeererzählung, in: Bibel heute 3/2011. Gewalt(tät)ige Bibel, 138–143.

Dies. (Hg.) (2013), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (QD 254), Freiburg/Br.

Dies. (2013a), Thematische Hinführung, in: dies. (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament (QD 254), Freiburg/Br. 2013, 7–28.

Fowler, James W. (2000), Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn, Gütersloh (Erstauflage 1991).

Fraas, Hans-Jürgen (1987), Begegnung mit der Bibel in verschiedenen Altersstufen, in: W. Langer (Hg.), Handbuch der Bibelarbeit, München, 176–185.

Frank, Sabine (2004), Das Exodusmotiv des Alten Testaments. Religionsgeschichtliche, exegetische sowie systematisch-theologische Grundlagen und fachdidaktische Entfaltungen, Münster.

Fretheim, Terence E. (2013), Violence and the God of the Old Testament, in: M. Zehnder/H. Hagelia (Hg.), Encountering Violence in the Bible, Sheffield, 108–127.

Freudenberger-Lötz, Petra (2012a), Theologische Gespräche mit Jugendlichen. Erfahrungen – Beispiele – Anregungen. Ein Werkstattbuch für die Sekundarstufe, München/Stuttgart.

Freudenberger-Lötz, Petra (2012b), Braucht der Religionsunterricht Jugendtheologie? Ein Beitrag aus der Perspektive jugendtheologischer Forschung in Kassel, in: Th. Schlag/F. Schweitzer (Hg.), Jugendtheologie. Grundlagen – Beispiele – kritische Diskussion, 118–129.

Frevel, Christian (2012), Grundriss der Geschichte Israels, in: ders./E. Zenger (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, 8. Aufl. Stuttgart, 701–854.

Ders. (2016), Geschichte Israels. Stuttgart.

Fricke, Michael (1997), Bibelauslegung in Nicaragua. Jorge Pixley im Spannungsfeld von Befreiungstheologie, historisch-kritischer Exegese und baptistischer Tradition, Münster.

Ders. (2005), »Schwierige« Bibeltexte im Religionsunterricht. Theoretische und empirische Elemente einer alttestamentlichen Bibeldidaktik für die Primarstufe, Göttingen.

Ders. (2007), Von Gott reden im Religionsunterricht, Göttingen.

Ders. (2009a), Was können Schülerinnen und Schüler mit der Bibel lernen? Konturen einer Bibel-didaktik für das 21. Jahrhundert, in: M. Bachmann/J. Woyka

SBB 79 / p. 533 / 4.1.2021

(Hg.), Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, Neukirchen, 69–84.
Ders. (2009b), Die »dunklen Seiten« Gottes – eine religionspädagogische Herausforderung: JRP 25 (2009) 172–183.
Ders. (2012), Rezeptionsästhetisch orientierte Bibeldidaktik – mit Kindern und Jugendlichen die Bibel auslegen, in: B. Grümme u. a. (Hg.), Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik, Stuttgart, 210–222.
Frielingsdorf, Karl (1992), Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwin-dung, Mainz.
Fritz, Volkmar (1994), Das Buch Josua (Handbuch zum AT 1/7), Tübingen.
Fuchs, Andreas (2009), Waren die Assyrer grausam?, in: Zimmermann, Martin (Hg.), Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums, München 2009, 65–119.
Fuchs, Ottmar (2004), Versuch einer »Hermeneutik der Gewalt«. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit dem »gewalttätigen« Gott der Bibel, in: J. Kügler (Hg.), Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft, Münster, 169–194.
Ders. (2011), »Alles ist zu unserer Belehrung geschrieben« (Röm 15,4) – auch die biblischen Gewalttexte? in: Bibel heute 3/2011. Gewalt(tät)ige Bibel, 129–137.
Galtung, Johan (1972), Gewalt, Frieden und Friedensforschung, in: D. Senghaas (Hg.), Kritische Friedensforschung, Frankfurt a. M., 55–104.
Galtung, Johan (1975), Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek.
Gaß, Erasmus (2013), Gewalt gegen Feinde im Landnahmekontext am Beispiel der Adonibezeq-Episode, in: I. Fischer (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (QD 254), Freiburg/Br., 107–170.
Gennerich, Carsten (2010), Empirische Dogmatik des Jugendalters, Stuttgart 2010
Ders. (2013), Bibel als Medium der Identitätsbildung, in: M. und R. Zimmermann (Hg.), Handbuch Bibeldidaktik, Tübingen 2013, 609–613.
Gerstenberger, Erhard S. (2001), Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart u. a.
Ders. (2005), Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr., Stuttgart/Berlin/Köln.
Gertz, Jan Christian (2000), Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch (FRLANT 189), Göttingen.
Ders. (2006a), Die Literatur des Alten Testaments. I. Tora und Vordere Propheten, in: ders. (Hg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen, 187–302.
Ders. (2006b), Kompositorische Funktion und literarhistorischer Ort von Dtn 1 – 3, in: M. Witte u. a. (Hg.), Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur »Deuteronomismus«-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten, Berlin, New York, 103–123.

Ders. (2006c), Regulierung von Gewalt in Gesellschaft und Politik im Alten Testament, in: F. Schweitzer (Hg.), Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie, Göttingen, 310–323.
Ders. (Hg.) (2006), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen.
Gesenius, W. / Buhl, F. (1962), Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u. a. 1915 = 171962.
Girard, René (1983), Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg i. Br.
Görg, Manfred (1991), Josua (NEB) Würzburg.
Ders. (1992), Art. Jahwe, in: M. Görg/B. Lang (Hg.), Neues Bibellexikon. Bd. II, Sp. 260–266.
Ders. (1996), Der »schlagende« Gott in der »älteren« Bibel, in: BiKi Nr. 51, 3/1996. Ein Gott der Gewalt?, 94–100.
Goldstein, Horst (1987), Die Bibel als Buch des Volkes, in: W. Langer (Hg.), Handbuch der Bibelarbeit, München, 115–119.
Greenberg, Aaron Jacob (1965ff), Itture Tora, compiled and edited by A. J. Greenberg, Tel Aviv 1965ff, Bd. III.
Grom, Bernhard (2000), Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugend-alters, vollst. überarb. 5. Aufl. Düsseldorf.
Groß, Walter (2009), Keine »Heiligen Kriege« in Israel. Zur Rolle Jhwh's in Kriegsdarstellungen der Bücher Jos bis 2Kön, in: A. Holzem (Hg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn u. a., 107–127.
Groß, Walter (2011), Gott als gewalttätiger Geschichtslenker im AT? Eine Problemanzeige, in: ThQ 191 (2011) 291–303.
Grümme, Bernhard (2012a), Alteritätstheoretische Religionsdidaktik, in: Ders. u. a. (Hg.), Religions-unterricht neu denken, Stuttgart, 119–132.
Ders. (2012b), Von der Fremdheit zum Vertrauten? Beitrag der Alteritätsdidaktik zu einer zeitge-mäßen Religionsdidaktik, in: L. Rendle (Hg.), Glaube, der verstehbar wird. Kommunikabilität des Glaubens als religionsdidaktische Herausforderung, München, 106–124.
Grundlach, Rolf (2006), Königtum (Ägypten) (WiBiLex)
Gudehus, Christian / Christ, Michaela (Hg.) (2013), Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart, Weimar.
Gutiérrez, Gustavo (1992), Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz (Systematische Beiträge, 11), 10. erw. und neu bearb. Aufl. München (1. Aufl. 1971).
Hallo, W. W. (2008), Das Buch Exodus innerhalb der Literatur des Alten Orients, in: W. G. Plaut (Hg.), Die Tora in jüdischer Auslegung. Bd. II Schemot שמות Exodus, Gütersloh, 17–29.
Hanisch, Helmut / Bucher, Anton A. (2002), Da waren die Netze randvoll. Was Kinder von der Bibel wissen, Göttingen.

SBB 79 / p. 535 / 4.1.2021

Harnack, Adolf von (1921), Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig (10. Aufl. Darmstadt 1996).

Harz, Frieder (1998), Die Bibel verstehen lernen – Anregungen zu einer religionspädagogisch verantworteten Rezeption historisch-kritischer Forschung, in: W. Ritter/M. Rothgangel (Hg.), Religionspädagogik und Theologie. Enzyklopädische Aspekte, FS W. Sturm, Stuttgart, 321–339.

Heinze, Carsten (2016), Die Pädagogisierung der Gewalt und die Verletzlichkeit des Kindes, in: Ders. / E. Witte / M. Riege-Ladich (Hg.), Was den Menschen antreibt, Oberhausen, 163–187.

Ders. (2017), Verletzlichkeit und Teilhabe, in: I. Miethe u. a. (Hg.), Bildung und Teilhabe, Wiesbaden 2017, 47–63.

Heither, Theresia (2002), Schriftauslegung. Das Buch Exodus bei den Kirchenvätern, Stuttgart.

Hentschel, Georg (2012), Das Buch Josua, in: E. Zenger, Erich/C. Frevel (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u. a., 257–268.

Herrmann, Inger (2006), »Halt's Maul, jetzt kommt der Segen«. Kinder auf der Schattenseite des Lebens fragen nach Gott, 8. Aufl. Stuttgart (1. Aufl. 1999).

Herrmann, Wolfram (2008), Jahwe, der Furchtbare. Zu einer ungewöhnlichen Benennung des Gottes Israels (BThSt 97), Neukirchen-Vluyn.

Hieke, Thomas (2007), Ein Bekannter stellt sich vor … Die Gottesrede im Buch Exodus, in: BiKi 4/2007. Exodus, 221–226.

Hossfeld, Frank-Lothar (2005), Das Buch Deuteronomium, in: E. Zenger (Hg.), Stuttgarter Altes Testament, 3. Aufl. Stuttgart, 301–369.

Huber, Wolfgang (1989), Einführung, in: Croatto, José Severino, Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik, München, 9–12.

Iser, Wolfgang (1976), Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München (4. Aufl. 1994).

Ders. (1991), Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie, Frankfurt.

Ders. (1994), Die Appellstruktur der Texte, in: R. Warning (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, 4. Aufl. München, 228–252 (1. Aufl. 1975).

Jacob, Benno (1997), Das Buch Exodus. Hrsg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Shlomo Mayer unter Mitwirkung von Joachim Hahn und Almuth Jürgensen, Stuttgart.

Janowski, Bernd (2006a), Art. Gottesvorstellungen, in: A. Berlejung/C. Frevel (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt, 25–28.

Ders. (2006b), Art. Eigenschaften Gottes, in: A. Berlejung/C. Frevel (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt, 141–143.

Ders. (2014), Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn.

Japhet, Sara (2002), 1 Chronik (HTHK), Freiburg/Br. u. a.
Jeremias, Jörg (2009), Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung (BThSt 104), Neukirchen-Vluyn 2009.
Ders. (2017), Theologie des Alten Testaments. Studienausgabe, Göttingen 2017 (Erstauflage: 2015).
Jericke, Detlef (2008), Woher kam das Volk Israel? Die verschiedenen Landnahmetheorien, in: WUB 3/2008. Die Anfänge Israels. Die Diskussionen um die Landnahme, 16–21.
Johannsen, Friedrich (2004), Bibeldidaktik – biblische Didaktik elementar, in: H. Noormann/U. Becker/B. Trocholepczy (Hg.), Ökumenisches Arbeitsbuch Religionspädagogik, 2. aktual. Aufl. Stuttgart u. a., 161–176.
Johannsen, Friedrich (2005), Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen, 3. überarb. u. erw. Ausgabe Stuttgart.
Kässmann Margot (2001), Gewalt überwinden. Eine Dekade des Ökumenischen Rates der Kirchen, 3. Aufl. Hannover (1. Aufl. 2000).
Kalloch, Christina (2001), Das Alte Testament im Religionsunterricht der Grundschule. Chancen und Grenzen alttestamentlicher Fachdidaktik im Primarbereich, Münster.
Kalloch, Christina / Kruhöffer, Bettina (2006), Das Alte Testament »unmittelbar« erschließen? Kritische Anfragen an die bibeldidaktische Konzeption Ingo Baldermanns, in: G. Adam u. a. (Hg.), Bibeldidaktik. Ein Lesebuch, 222–228.
Kalloch, Christina / Leimgruber, Stephan / Schwab, Ulrich (2009), Lehrbuch der Religionsdidaktik. Für Studium und Praxis in ökumenischer Perspektive, Freiburg i. Br.
Kamlah, Jens (2008), Die Entstehung Israels aus archäologischer Sicht, in: WUB 3/2008. Die Anfänge Israels, 28–33.
Karle, Isolde (2006), Die Bibel als Medium der Identitätsbildung. Überlegungen zum Umgang mit der Bibel im Religionsunterricht, in: Adam, G. u. a. (Hg.), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studien-buch, Berlin, 117–126.
Katholisches Bibelwerk e. V. (Hg.) (2007), Bibel und Kirche Bd. 4/2007. Exodus. Geschichte und Geschichten der Befreiung.
Katholisches Bibelwerk e. V. (Hg.) (2011), Bibel und Kirche Bd. 3/2011. Gewalt(tät) ige Bibel.
Katholisches Bibelwerk e. V. (Hg.) (2013), Bibel und Kirche Bd. 3/2013. Wie ist die Bibel wahr? Fakt und Fiktion in biblischen Texten.
Katholisches Bibelwerk e. V. (Hg.) (2008), WUB 49, 3/2008. Die Anfänge Israels. Die Diskussionen um die Landnahme.
Katholisches Bibelwerk e. V. (Hg.) (2019), WUB 24, 2/2019. Exodus. Mythos und Geschichte
Kavemann, Barbara (2013), Häusliche Gewalt gegen die Mutter und die Situation der Töchter und Söhne – Ergebnisse deutscher Untersuchungen, in: Dies. / U. Kreyssing, (Hg.), Handbuch Kinder und häusliche Gewalt. 3. akt. u. überarb. Aufl., Wiesbaden, 15–26.

SBB 79 / p. 537 / 4.1.2021

Keel, Othmar (1994), Sturmgott – Sonnengott – Einziger. Ein neuer Versuch, die Entstehung des judäischen Monotheismus historisch zu verstehen, in: BiKi 2/1994. Der eine Gott und die Götter, 82–92.

Ders. (2007), Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus (2 Teilbände. OLB 4,1), Fribourg, Göttingen 2007.

Ders. (2014), Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte, 2. erw. Aufl., Göttingen.

Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph (1993), Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), 2. Aufl. Freiburg i. Br. u. a.

Kegler, Jürgen (2004), Gewaltverherrlichung und Gewaltkritik im Alten Testament, in: F. Crüsemann u. a. (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, Gütersloh, 233–250.

Kellenberger, Edgar (2006), Die Verstockung Pharaos. Exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchungen zu Exodus 1–15 (BWANT 171), Stuttgart.

Kern, Bruno (2013), Theologie der Befreiung, Tübingen

Kindler, Heinz (2013), Partnergewalt und Beeinträchtigungen kindlicher Entwicklung: Ein aktuali-sierter Forschungsüberblick, in: B. Kavemann/U. Kreyssing, (Hg.), Handbuch Kinder und häus-liche Gewalt. 3. akt. u. überarb. Aufl., Wiesbaden, 27–47.

Kinet, Dirk (2001), Geschichte Israels (NEB Ergänzungsband 2 zum AT), Würzburg 2001.

King, Martin Luther (1968), Wohin führt unser Weg? Chaos oder Gemeinschaft. Frankfurt a. M. u. a. (Originaltitel: »Where do we go from there«, 1967; übersetzt von H. Jany).

Knauf, Ernst Axel (2000a), »Wie kann ich singen im fremden Land?« Die »babylonische Gefangen-schaft« Israels, in: BiKi 55 3/2000. Exil, 132–139.

Knauf, Ernst Axel (2000b), Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14, in: R. G. Kratz/Th. Krüger (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift. FS für O. H. Steck (BZAW 300), Berlin – New York, 73–84.

Knauf, Ernst Axel (2008), Josua (Zürcher Bibelkommentare AT 6), Zürich.

Knauf, Ernst Axel (2010), Josua, in: Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich (Hg.), Erklärt – Der Kommentar zur Zürcher Bibel. Bd. 1, Zürich, 482–535.

Knöbl, Wolfgang (2017), Gewalt erklären?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Gewalt, 67. Jg., 4/2017, 4–8.

Koch, Klaus (2007a), Der hebräische Gott und die Gotteserfahrung der Nachbarvölker. Inklusiver und exklusiver Monotheismus im Alten Testament, in: Ders., Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II, hg. v. F. Hartenstein/M. Rösel, Göttingen, 9–41.

Ders. (2007b), Vom Mythos zum Monotheismus im alten Israel, in: Ders., Der Gott Israels und die Götter des Orients (Religionsgeschichtliche Studien II), Göttingen, 321–356.
Köhlmoos, Melanie (2011), Altes Testament (UTB basics), Tübingen.
Kohlberg, Lawrence (1997), Die Psychologie der Moralentwicklung, 2. Aufl. Frankfurt a. M. (1. Aufl. 1996)
Kohler-Spiegel, Helga (2007), Wider das Vergessen – wider das Verstummen. Erfahrungen mit der Bibel, in: dies. / C. Bizer u. a. (Hg.), Bibel und Bibeldidaktik (JRP 23), Neukirchen-Vluyn, 19–25.
Krahé, Barbara u. a. (2011), Desensitization to media violence: Links with habitual media violence exposure, aggressive cognitions, and aggressive behavior, in: Journal of Personality and Social Psychology, 100, 630–646.
Kratz, Reinhard Gregor (2000), Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, Göttingen.
Krieger, Klaus-Stefan (2004), Gewalt in der Bibel. Eine Überprüfung unseres Gottesbildes (Münsterschwarzacher Kleinschriften 134), 2. Aufl. Münsterschwarzach.
Krochmalnik, Daniel (2000), Schriftauslegung. Das Buch Exodus im Judentum (NSK-AT 33/3), Stuttgart.
Kropač, Ulrich (2005), Biblisches Lernen, in: G. Hilger u. a. (Hg.), Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium Ausbildung und Beruf, 3. Aufl. München, 385–401.
Ders. (2006), Schülerinnen und Schüler als »Exegeten« oder als »Raumfahrer« im biblischen Zeichenuniversum? Bibeldidaktische Suchbewegungen zwischen Entwicklungspsychologie und Semiotik, in: G. Adam u. a. (2006) (Hg.), Bibeldidaktik. Ein Lesebuch, Berlin, Münster, 152–157.
Kügler, Joachim (2006), Art. Gerechtigkeit. I. AT, in: A. Berlejung/C. Frevel (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt, 211–212.
Ders. (Hg.) (2004), Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft (bayreuther forum Transit 1), Münster, 73–86.
Kühl, Stefan (2017), Zum Zusammenhang von Gruppen, Menschenmassen und Gewalt, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Gewalt, 67. Jg., 4/2017, 22–26.
Kuld, Lothar (2004a), Wie hast du's mit der Religion? Die Gretchenfrage bei Kindern und Jugend-lichen, in: H. Noormann/U. Becker/B. Trocholepczy (Hg.), Ökumenisches Arbeitsbuch Religionspädagogik, 2. aktual. Aufl. Stuttgart u. a., 57–73.
Ders. (2004b), Entwicklungspsychologisch-elementarisierende Didaktik nach dem Tübinger Projekt (Karl-Ernst Nipko/Friedrich Schweitzer), in: H. Noormann/U. Becker/B. Trocholepczy (Hg.), Ökumenisches Arbeitsbuch Religionspädagogik, 2. aktual. Aufl. Stuttgart u. a., 177–180.
Ders. (2005), »Ich fand gut, dass der Engel gekommen ist« – Kinder lesen Genesis 22, in: KatBl 130; 2/2005. Abraham und Isaak, 82–84.

SBB 79 / p. 539 / 4.1.2021

Kullmann, Helga (2005), Gewalt. A. Aus evangelischer Sicht, in: P. Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Neuausgabe 2005. Band 1, München, 512–517.

Lämmermann, Godwin (2009), Systemisch-konstruktivistische Religions-)Didaktik und biblischer Wahrheitsanspruch, in: M. Bachmann/J. Woyke (Hg.), Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, Neukirchen-Vluyn, 167–181.

Lachmann, Rainer/Adam, Gottfried/Reents, Christina (Hg.) (2001), Elementare Bibeltexte. Exegetisch – systematisch – didaktisch, Göttingen.

Lambert, Wolfgang G. (1994) Enuma Elisch; in: TUAT Bd. III, Lieferung 4. Mythen und Epen II, Gütersloh, 565–602.

(1991), Art. Gott, in: M. Görg/B. Lang (Hg.), Neues Bibellexikon I, Zürich, 904–915.

Lang, Bernhard (2002), Jahwe der biblische Gott. Ein Portrait, München.

Ders. (2003), Die Jahwe-allein-Bewegung. Neue Erwägungen über die Anfänge des biblischen Monotheismus, in: M. Oeming/K. Schmid (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (AThANT 82), Zürich, 97–210.

Lauber, Stephan (2012), Sonne (WiBiLex).

Lemaire, André (2008), Frühe Inschriften aus Israel/Palästina und die Frage nach den Anfängen Israels, in: WUB 3/2008. Die Anfänge Israels. Die Diskussionen um die Landnahme, Stuttgart, 24–27.

Lemche, Niels Peter (1994), Kann von einer »israelitischen Religion« noch weiterhin die Rede sein? Perspektiven eines Historikers, in: W. Dietrich/M. A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein?, Fribourg, Göttingen, 59–75.

Ders. (1996), Die Vorgeschichte Israels (BE 1), Stuttgart.

Leutzsch, Martin (2007), Mirjams Lied am Schilfmeer: zum Verhältnis von Gewaltverarbeitung und Freude im Kontext der Schilfmeererzählung, in: M. Geiger (Hg.), Musik, Tanz und Gott. Tonspuren durch das Alte Testament, Stuttgart, 41–54.

Levine, Baruch A. (2003), »Wehe, Aššur, Rute meines Zorns!« (Jesaja 10,5). Der biblische Mono-theismus als Antwort auf die neue politische Realität des assyrischen Weltreiches, in: M. Oeming/K. Schmid (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (AThANT 82), Zürich, 77–96.

Lienemann, Wolfgang (2004), Kritik der Gewalt. Unterscheidungen und Klärungen, in: W. Dietrich/W. Linnemann (Hg.), Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religions-wissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart, 10–30.

Lohfink, Norbert (1983a), »Gewalt« als Thema alttestamentlicher Forschung, in: Ders. (Hg.) Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD 96), Freiburg u. a., 15–50.

Ders. (1983b), Die Schichten des Pentateuch und der Krieg, in: Ders. (Hg.), Gewalt und Gewalt-losigkeit im Alten Testament, Freiburg u. a. 1983, 51–110 = ders.

SBB 79 / p. 540 / 4.1.2021

(1988), Die Schichten des Pentateuch und der Krieg, in: ders., Studien zum Pentateuch (SBA 4), Stuttgart, 255–315.
Ders. (1992), Krieg und Staat im Alten Israel. Beiträge zur Friedensethik 14, Basbüttel.
Ders. (1998), Landeroberung und Heimkehr. Hermeneutisches zum heutigen Umgang mit dem Josuabuch, in: I. Baldermann u. a. (Hg.), Biblische Hermeneutik, Neukirchen Vluyn, 3–24.
Ders. (2004), Gewalt und Monotheismus – Beispiel Altes Testament, in: H. Düringer (Hg.), Monotheismus – eine Quelle der Gewalt? (ArTe 125), Frankfurt a. M., 61–78.
Luhmann, Niklas (2000), Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M.
Luther, Henning (2014), Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart.
Maier, Christel M. (2000), Der eine oder der einzige Gott? Israels Weg zum Monotheismus in exilischer Zeit, in: BiKi 55 (2000) 140–146.
Makrides, Vasilios N. (2004), Orthodoxie und Gewalt – direkt oder umgekehrt proportional? In: C. Bultmann/B. Kranemann/J. Rüpke (Hg.), Religion – Gewalt – Gewaltlosigkeit, Münster.
Mayordomo, Mose (2011), Wie wird Gewalt in Sprache gefasst? Einführung mit Lesehilfe, in: BiKi 3/2011. Gewalt(tät)ige Bibel, 126–128.
Mendl, Hans (2011), Religionsdidaktik kompakt. Für Studium, Prüfung und Beruf, München.
Ders. (2012), Konstruktivistische Religionspädagogik, in: B. Grümme u. a. (Hg.), Religionsunterricht neu denken, Stuttgart, 105–118.
Mesters, Carlos (1983), Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben. Ein Bibelkurs aus Brasilien für uns 1, Mainz/München.
Mette, Norbert (2009), »Gottesverdunstung« – eine religionspädagogische Zeitdiagnose, in: Englert, Rudolf u. a. (Hg.), Gott im Religionsunterricht (JRP 25), Neukirchen-Vluyn, 9–23.
Ders. (2014), Gerechtigkeit und Solidarität. Eine religionspädagogische Annäherung, in: Grundschule Religion 47/2014, 4–7.
Metz, Johann, Baptist (1978), Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, 2. Aufl. Mainz.
Meurer, Thomas (2002a), Begegnung mit der fremden Bibel, in: KatBl 127 (2002) 19–24.
Ders. (2002b), Das Fremde unmittelbar oder das Unmittelbare fremd Machen? Suchbewegungen in der Bibeldidaktik, in: RpB 49/2002, 3–16.
Ders. (2004), Bibeldidaktik als ästhetische Rekonstruktion. Zum Konzept einer ästhetischen Bibel-didaktik und ihres kritischen Potentials für eine Religionspädagogik in der Postmoderne, in: rhs 47 (2004) 79–89.
Ders. (2006), Bibel macht Schule. Aber schafft sie auch Glauben? Anmerkungen zur aktuellen Diskussion, in: G. Adam u. a. (2006) (Hg.), Bibeldidaktik. Ein Lesebuch, Münster, 214–221.

SBB 79 / p. 541 / 4.1.2021

Ders. (2007), Die Wiederentdeckung der Bibel als Buch. Zum gegenwärtigen Paradigmenwechsel in der Erforschung des Alten Testaments, in: Bizer, Christoph u. a. (Hg.), Bibel und Bibeldidaktik (JRP Bd. 23), Neukirchen-Vluyn, 29–37.

Michel, Andreas (2003), Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37) Tübingen.

Michel, Andreas (2008), Meerwundererzählung (WiBiLex)

Michel, Andreas (2014), Gewalt bei der Landnahme Israels. Eine historisch-kritische Auslegung von Deuteronomium 7,1–6, in: H. Mohagheghi/K. v. Stosch (Hg.), Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Judentum, Paderborn 2014, 33–50.

Miggelbrink, Ralf (2000), Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition, Freiburg 2000.

Ders. (2002), Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002.

Ministerium für Kultur, Jugend und Sport Baden-Württemberg (Hg.) (2016a), Bildungsplan der Grundschule, Stuttgart.

Ministerium für Kultur, Jugend und Sport Baden-Württemberg (Hg.) (2016b), Gemeinsamer Bildungsplan für die Sekundarstufe I, Stuttgart.

Moenikes, Ansgar (2009), Monotheismus – Quelle der Intoleranz? Das Alte Testament als Ausgangs-punkt, in: R. Englert u. a. (Hg.), Gott im Religionsunterricht (JRP 25), Neukirchen-Vluyn, 49–62.

Mohagheghi, Hamideh / von Stosch, Klaus (2014) (Hg.), Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Judentum (Beiträge zur komparativen Theologie Bd. 10), Paderborn

Montada, Leo (1998), Die geistige Entwicklung aus der Sicht Jean Piagets, in: R. Oerter/L. Montada (Hg.), Entwicklungspsychologie, 4. korr. Aufl. Weinheim, 518–560.

Morgenstern, Matthias (2014), Nachwort. Ein antizionistischer Josuakommentar, in: R. Breuer, Das Buch Josua übersetzt und erläutert. Mit Erklärungen und einem Nachwort herausgegeben von Matthias Morgenstern, Berlin 2014, 201–226.

Moser, Tilman (1976), Gottesvergiftung, Frankfurt/Main.

Müller, Hans-Peter (2003), Krieg und Gewalt im antiken Israel, in: A. T. Khoury / E. Grundmann / H.-P. Müller (Hg.), Krieg und Gewalt in den Weltreligionen: Fakten und HIntergründe, Freiburg, 11–23.

Müller, Peter (2009), Schlüssel zur Bibel. Eine Einführung in die Bibeldidaktik, Stuttgart.

Ders. (2015), Gott und die Bibel (Theologie elementar), Stuttgart 2015.

Müllner, Ilse (2001), Art. Zorn Gottes, in: Neues Bibellexikon. Lieferung 14/15, Düsseldorf – Zürich, Sp. 1225–1226.

Nagel, Günter (2009), Gegen die Harmlosigkeit gängigen Bibelunterrichts, in: Adam, G. u. a. (Hg.), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch, 3. Aufl. Berlin, 87–91.

SBB 79 / p. 542 / 4.1.2021

Niditch, Susan (1993), War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence, New York u. a.

Niehl, Franz W. (2006), Bibel verstehen. Zugänge und Auslegungswege. Impulse für die Praxis der Bibelarbeit, München.

Ders. (2007), Verfahren des biblischen Unterrichts auf dem Prüfstand, in: C. Bizer u. a. (Hg.), Bibel und Bibeldidaktik (JRB 23), Neukirchen-Vluyn, 135–145.

Niehl, Franz Wendel/Thömmes, Arthur (1998), 212 Methoden für den Religionsunterricht, München.

Niehlsen, Kirsten (2013), The Violent God of the Old Testament: Reading Strategies and Responsi-bility, in: M. Zehnder/H. Hagelia (Hg.) Encountering Violence in the Bible, Sheffield, 207–215.

Niehr, Herbert (1999), Auf dem Weg zu einer Religionsgeschichte Israels und Judas. Annäherungen an einen Problemkreis, in: B. Janowski/M. Köckert (Hg.), Religionsgeschichte Israels: formale und materiale Aspekte, Gütersloh, 57–78.

Noort, Ed (1998), Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder, Darmstadt.

Obermayer, Bernd (2011), Krieg (AT) (WiBiLex)

Ders. (2014), Göttliche Gewalt im Buch Jesaja: Untersuchungen zur Semantik und literarischen Funktion eines theologisch herausfordernden Aspekts im Gottesbild, Göttingen.

Oberthür, Rainer (1995), Kinder und die großen Fragen. Ein Praxisbuch für den Religionsunterricht, unter Mitarbeit von Alois Mayer, München.

Ders. (2002), »Das Staunen Gottes ist in uns selber«. Kinder erfahren sich im Fragen nach Gott und Gott im Fragen nach sich, in: A. Bucher u. a. (Hg.), Mittendrin ist Gott (JaBuKi 1), Stuttgart, 95–104.

Ders. (2006), Kinder fragen nach Leid und Gott. Lernen mit der Bibel im Religionsunterricht, 5. Aufl. München.

Oeming, Manfred (1995), Biblische Theologie als Dauerreflexion im Raum des Kanons, in: C. Dohmen/T. Söding (Hg.), Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie, Paderborn, 83–95.

Ders. (2005), Gott und Gewalt im Alten Testament: Unzeitgemäße Betrachtungen eines Exegeten, in: N. Ammermann / B. Ego / H. Merkel (Hg.), Friede als Gabe und Aufgabe: Beiträge zur theo-logischen Friedensforschung, FS. R. Mokrosch, Göttingen 2005, 67–86.

Omerzu, Heike (2007), Neure Methoden und Einsichten der neutestamentlichen Wissenschaft, in: C. Bizer u. a. (Hg.), Bibel und Bibeldidaktik (JRP 23), Neukirchen-Vluyn, 38–50.

Ort, Barbara / Rendle, Ludwig (Hg.) (2003), Fragen – suchen – entdecken. Religion in der Grundschule 2. Arbeitshilfen, München.

Oser, Fritz (2000), Der Aufbau der Gottesbeziehung in der (frühen) Grundschule, in: F. Schweitzer/G. Faust-Siehl (Hg.), Religion in der Grundschule (Erstauflage: 1995), 48–55.

SBB 79 / p. 543 / 4.1.2021

Oser, Fritz / Gmünder, Paul (1992), Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz, 3. Aufl. Zürich, Köln 1992.

Oswald, Wolfgang (2005), Exodusbuch (WiBiLex)

Oswald, Wolfgang / Tilly, Michael (2016), Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zum 3. Jahrhundert n. Chr., Darmstadt.

Otto, Rudolf (2004), Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 2004 (Nachdruck; 1. Aufl. Breslau 1917).

Otto, Eckart (1996), Krieg und Religion im Alten Orient und im alten Israel, in: Ders./S. Uhlig (Hg.), Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments (OBC 8), Wiesbaden 1996, 49–58.

Ders. (1999a), Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne (Theologie und Frieden 18), Stuttgart u. a.

Ders. (1999b), Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien (BZAW 284), Berlin/New York.

Ders. (1999c), Art. Deuteronomium, in: RGG Bd. 2 (1999) Sp. 693–696.

Ders. (2000a), Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens (FAT 30), Tübingen.

Ders. (2000b), Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr., in: Ders. (Hg.) Mose. Ägypten und das Alte Testament (SBS 189), Stuttgart, 43–83.

Ders. (2006a), Zwischen Imperialismus und Friedensoption. Religiöse Legitimationen politischen Handelns in der orientalischen und okzidentalen Antike, in: F. Schweitzer (Hg.), Religion, Politik und Gewalt (VWGTh 29), Göttingen, 250–266.

Ders. (2006b), Mose. Geschichte und Legende, München 2006.

Ders. (2007a), Das Gesetz des Mose, Darmstadt.

Ders. (2007b), Eine Theologie der Wundererzählungen im Alten Testament, in: W. H. Ritter/M. Albrecht (Hg.), Zeichen und Wunder. Interdisziplinäre Zugänge, Göttingen, 17–29.

Parpola, Simo (1997), Assyrian Prophecies (SAA 9), Helsinki.

Pemsel-Maier, Sabine (2011), Kindertheologie und theologische Kompetenz: Anstöße zu einer Theologie für Kinder, in: F. Kraft/P. Freudenberger-Lötz/E. Schwarz (Hg.), »Jesus würde sagen: Nicht schlecht!«. Kindertheologie und Kompetenzorientierung (JaBuKi Sonderband), Stuttgart, 69–83.

Petermann, F. / Petermann, U. (2001), Training mit aggressiven Kindern, 10., vollst. überarb. Aufl., Weinheim (Erstaufl. 1978).

Petersen, Anne C. / Joseph, Joshua/Feit, Monica (Hgg.) (2014), New Directions in Child Abuse and Neglect Research, Washington D.C. (http://www.nap.edu/catalog.php?record_id=188331)

Piaget, Jean (1979), Das moralische Urteil beim Kinde, 3. Aufl. Frankfurt a. M.
Pixley, Jorge (1987), On Exodus: A Liberation Perspektive. Translated by R. R. Barr, Maryknoll (Originalausgabe: Pixley, Jorge, Exodo. Una lectura evangélica y popular, México 1983).
Plaut, W. Gunter (2008), Die Tora in jüdischer Auslegung. Bd. II. Schemot שמות Exodus, Gütersloh, Sonderausgabe.
Pohl-Patalong, Uta (2013a), Religionspädagogik. Ansätze für die Praxis, Göttingen 2013.
Dies. (2013b), Bibliolog: Impulse für Gottesdienst, Gemeinde und Schule. Band 1: Grundformen, 3. Aufl. Stuttgart (Erstaufl. 2007).
Popitz, Heinrich (1992), Phänomene der Macht, 2. stark erw. Aufl. Tübingen (Erstauflage 1986).
Porzelt, Burkard (2012), Grundlinien biblischer Didaktik, Bad Heilbrunn.
Prengel, Annedore (2013), Pädagogische Beziehungen zwischen Anerkennung, Verletzung und Ambivalenz, Opladen u. a.
Rad, Gerhard von (1951), Der Heilige Krieg im Alten Israel, Zürich.
Raheb, Mitri (1995), I am a Palestinian Christian, Minneapolis.
Reemtsma, Jan Philipp (2008), Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne, Hamburg.
Rendle, Ludwig (Hg.) (2007), Ganzheitliche Methoden im Religionsunterricht, München
Renz, Johannes (2016), Assyrien/Assyrer (WiBiLex)
Ricoeur, Paul (1974), Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Ders./E. Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (EvTh Sonderheft), München, 45–70.
Röllig, Wolfgang (1996), Deportation und Integration. Das Schicksal von Fremden im assyrischen und babylonischen Staat, in: M. Schuster (Hg.), Die Begegnung mit dem Fremden, Stuttgart, 105–117.
Römer, Thomas C. (2006), Entstehungsphasen des »deuteronomistischen Geschichtswerkes« in: M. Witte u. a. (Hg.), Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschicht-liche Perspektiven zur »Deuteronomismus«-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten, Berlin, New – York, 45–70.
Ders. (2010), Exodus, in: Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich (Hg.), Erklärt – Der Kommentar zur Zürcher Bibel. Bd. 1, Zürich, 150–244.
Röser, Johannes (2015), Operation Jesus, in: CIG 2/2015, 24.
Roose, Hanna (2009), »Wenn man immer was Böses tut, kann Gott auch nicht immer zugucken«. Zwischen Entwicklungspsychologie und Kindertheologie: Kinder lesen das Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,21–35), in: M. Bachmann/J. Woyka (Hg.), Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, Neukirchen, 281–296.
Dies. (2013), »Was das wirklich so?« – Mose im Religionsunterricht der Grundschule: Zwischen Tat-sachenbericht und fiktiver Erzählung, in: A. A. Bucher/

SBB 79 / p. 545 / 4.1.2021

E. Schwarz (Hg.), »Darüber denkt man ja nicht von allein nach«. Kindertheologie als Theologie für Kinder (JaBuKi 12), Stuttgart, 147–158.

Rose, Martin (2010), Deuteronomium, in: Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich (Hg.), Erklärt – Der Kommentar zur Zürcher Bibel. Bd. 1, Zürich, 398–480.

Rüterswörden, Udo (2006), Das Bild des Fremden im Alten Orient und im Alten Israel, in: F. Schweitzer (Hg.), Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie 18.–22. September 2005 in Berlin, Gütersloh, 326–342.

Ders. (2011), Deuteronomium (12,1 – 13,1) (BK. AT V/3,1), Neukirchen-Vluyn.

Ruster, Thomas (2000), Die Welt verstehen – »gemäß den Schriften«. Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, in: rhs 43 (2000) 189–203.

Ders. (2006), Die Welt verstehen »gemäß den Schriften«. Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, in: G. Adam u. a. (Hg.), Bibeldidaktik. Ein Lesebuch, Münster, 195–205.

Sauer, G. (2004), Art. 'af Zorn, in: E. Jenni / C. Westermann (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. B. 1, 6. Aufl. Darmstadt (1. Aufl. 1971), Sp. 220–224.

Schambeck, Miriam (2009), Bibeltheologische Didaktik (UTB), Göttingen.

Scheunpflug, Annette (2012), Jugendtheologie aus allgemeinpädagogischer Perspektive, in: Th. Schlag / F. Schweitzer (Hg.), Jugendtheologie. Grundlagen – Beispiele – kritische Diskussion, Neukirchen-Vluyn, 111–117.

Schieder, Rolf (2014a), Die Monotheismusthese, oder: Ist Mose für religiöse Gewalt verant-wortlich?, in: Ders. (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin, 15–35.

Ders. (2014b), Mose, der Politiker. Die Sinaierzählung als ein Kapitel politischer Theologie, in: Ders. (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes, Berlin, 150–174.

Schlag, Thomas / Schweitzer, Friedrich (2011), Brauchen Jugendliche Theologie? Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive, Neukirchen-Vluyn.

Dies. (2012a), Jugendtheologie in der Praxis von Schule und Gemeinde: Religionsunterricht, Konfirmandenarbeit und Jugendarbeit, in: dies. (Hg.), Jugendtheologie. Grundlagen – Beispiele – kritische Diskussion, Neukirchen-Vluyn, 9–34

Dies. (2012b), Rückfragen – Klärungen – Perspektiven, in: dies. (Hg.), Jugendtheologie. Grundlagen – Beispiele – kritische Diskussion, Neukirchen-Vluyn, 165–180.

Schmid, Konrad (1999), Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn.

Ders. (2008), Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt.

SBB 79 / p. 546 / 4.1.2021

Schmidt, Werner H. (1996a), Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte. 8. vollst. überarb. u. erw. Aufl., Neukirchen-Vluyn.
Ders. (1996b), Die Intention der beiden Plagenerzählungen (Exodus 7–10) in ihrem Kontext, BEThL 126 (1996) 225–243.
Ders. (2003), Elemente alttestamentlichen Redens von Gott, in: Busse, Ulrich (Hg.), Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments (QD 201), Freiburg, 10–31.
Schmitt, Rüdiger (2011), Der »Heilige Krieg« im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichts-werk. Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament (AOAT 381), Münster.
Schmitz, Barbara (2008), Dem Untergang geweiht. Cherem – Schlaglichter auf ein biblisches Motiv, in: Welt und Umwelt der Bibel 3/2008. Die Anfänge Israels, 54–57.
Dies. (2011), Geschichte Israels, Paderborn.
Dies. (2013), Wahre Geschichte(n). Die Biblischen Texte als Geschichte und Geschichten, in: BiKi 3/2013. Wie ist die Bibel wahr?, 128–133.
Schnocks, Johannes (2014), Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen, Neukirchen-Vluyn.
Schoberth, Ingrid (2002), Kein bloß »lieber Gott«. Die Verharmlosung der Gottesrede als Problem der Praktischen Theologie, in: Zeitschrift für Neues Testament 9, 5/2002: Gewalt und Zorn Gottes, 60–66.
Schroer, Silvia (2012), Das Buch der Weisheit, in: E. Zenger / C. Frevel, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u. a., 484–496.
Schroer, Silvia / Staubli, Thomas (1998) Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt
Schubarth, Wilfried (2010), Gewalt und Mobbing an der Schule. Möglichkeiten der Prävention und Intervention, Stuttgart.
Schwager, Raymund (1986), Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, 2. Aufl. München (Erstauflage 1978).
Schwarz, Elisabeth E. (2013), »Darüber denkt man ja nicht von allein nach …« Kindertheologie als Theologie für Kinder (JaBuKi 12), Stuttgart, 147–158.
Schweitzer, Friedrich (2000), Elementarisierung als pädagogische Aufgabe. Erfahrungen und Per-spektiven, in: ZPT 52, Jg. 3/2000, 240–252.
Ders. (2005), Religiöse Identitätsbildung, in: P. Schreiner/U. Sieg/V. Elsenbast (Hg.), Handbuch interreligiöses Lernen, Gütersloh, 294–303.
Ders. (Hg.) (2006), Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie, 18.–22. Sept. 2005 in Berlin (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 29), Gütersloh.
Ders. (2007a), Kinder und Jugendliche als Exegeten? Überlegungen zu einer entwicklungsorien-tierten Bibeldidaktik, in: Adam, G. / Englert, R. u. a. (Hgg.), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studien-buch, 2. Aufl. Berlin, 106–110.
Ders. (2007b), Wie Kinder und Jugendliche biblische Geschichten konstruieren. Rezeptionsforschung und Konstruktivismus als Herausforderung des Bibelunter-

SBB 79 / p. 547 / 4.1.2021

richts, in: C. Bizer u. a. (Hg.), Bibel und Bibeldidaktik (JRP 23), Neukirchen-Vluyn, 199–208.
Ders. (2011), Brauchen Kinder einen bösen oder einen lieben Gott? Plädoyer für eine differenzierte Debatte, in: JBTh 26 (2011) 371–384.
Schwienhorst-Schönberger, Ludger (2000), Gottesbilder des Alten Testaments, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 148 (2000) 358–368.
Schwienhorst-Schönberger, Ludger (2013), Recht und Gewalt im Alten Testament, in: I. Fischer (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (QD 254), Freiburg/Br. 2013, 318–351.
Silber, Stefan: Der Schrei meines Volkes. Befreiungstheologische relecturas der Exoduserzählung, in: Kath. Bibelwerk (Hg.), WUB 92, 2/2019. Exodus. Mythos und Geschichte, 56–57
Simon, Werner (1981), Welche Bibeltexte eignen sich für welches Alter? Vorschläge für eine entwicklungspsychologisch begründete Zuordnung von biblischen Texten zu Altersphasen der Schüler, in: KatBl 106 (1981) 776–786.
Siquans, Agnethe (2013), Die Macht der Rezeption. Eckpunkte der patristischen Juditinterpretation, in: I. Fischer (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation, Freiburg, 171–197.
Slenczka, Notger (2013), Die Kirche und das Alte Testament, in: E. Gräb-Schmidt / R. Preul (Hg.), Marburger Jahrbuch Theologie XXV: Das Alte Testament in der Theologie, MThSt 118 (2013) 83–119.
Sloterdijk, Peter (2014), Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaften, in: R. Schieder (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes, 2. Aufl. Berlin, 124–149.
Smend, Rudolf (1963), Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels (FRALNT 84), Göttingen.
Sölle, Dorothe (1986), Der Bibelgebrauch in der Friedensarbeit, in: Junge Kirche 47 (1986) 67–77.
Spiegel, Egon (2005), Gewalt. B. Aus katholischer Sicht, in: P. Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Neuausgabe 2005. Band 1, München, 517–523.
Steins, Georg (2003), Der Bibelkanon als Denkmal und Text. Zu einigen methodologischen Aspekten kanonischer Schriftauslegung, in: J.-M. Auwers/H. J. de Jonge (Hg.), The Biblical Canons, Leuven, 177–198.
Ders. (2007), Mit anderen Augen. Den anstößigen Text vom Durchzug durchs Schilfmeer neu lesen, in: BiKi 4/2007. Exodus, 232–237.
Ders. (2012), Die Bücher der Chronik, in: E. Zenger / C. Frevel (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, 8. vollst. überarb. Aufl., Stuttgart – Berlin – Köln, 313–331.
Stemberger, Günter (1996), Hermeneutik der jüdischen Bibel, in: C. Dohmen/ders., Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Stuttgart, 23–132.

Steymans, Hans Ulrich (1995), Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Israel, Freiburg/Schweiz.

Ders. (2013), Gewalt in Wort und Bild. Löwe und Jagd, Kind und Krieg in phönizischer Kunst und im biblischen Fluch, in: I. Fischer (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (QD 254), Freiburg/Br, 225–285.

Strasser, Philomena (2006), »In meinem Bauch zitterte alles« – Traumatisierung von Kindern durch Gewalt gegen die Mutter, in: B. Kavemann/U. Kreyssing (Hg.), Handbuch Kinder und häusliche Gewalt, Wiesbaden, 53–67.

Strutmann, Barbara (2018), In Psalmen der Gewalt begegnen. Überführung der Gewaltverflochtenheit in Sprache, Paderborn 2018 (Diss. Universität Dortmund 2017).

Sutterlüty, Ferdinand (1998), Wie werden Jugendliche zu Gewalttätern? Theoretische Perspektiven und ein Fallbeispiel, in: J. Köhler/S. Heyer (Hg.), Anthropologie der Gewalt. Chancen und Grenzen der sozialwissenschaftlichen Forschung, Berlin, 27–47.

Ders. (2012), Gewalt um ihrer selbst willen? Intrinsische Tatmotive bei Jugendlichen, in: J. Ecarius (Hg.), Jugend und Differenz. Aktuelle Debatten der Jugendforschung, Wiesbaden, 225–244.

Theis, Joachim (2009), Bibeldidaktik als Ermöglichungsdidaktik, in: M. Bachmann/J. Woyke (Hg.), Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, Neukirchen-Vluyn, 319–332.

Theißen, Gerd (1988), Tradition und Entscheidung: der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis, in: J. Assmann/T. Hölscher (Hg.), Kultur und Gedächtnis (stw 724), Frankfurt/Main, 170–196.

Ders. (2003), Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik, Gütersloh.

Theuer, Gabriele (2000), der Mondgott in den nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas (OBO 173), Freiburg/Schweiz.

Dies. (2003), Szenisches Lesen von Bibeltexten im Religionsunterricht, in: INFO 2/2003. »Nimm und lies!« Religionsunterricht im Jahr der Bibel, 123–126.

Dies. (2008), Die Ambivalenz und Unverfügbarkeit Gottes im Alten Testament. Impulse für unser Sprechen von Gott, in: P. Thomas/A. Benk, (Hg.), Negativität und Orientierung, Würzburg, 81–99.

Dies. (2016), »Ihr sollt erkennen, dass ich JHWH bin« (Ex 6,7). Zur Rede von Gott in der Exodus-erzählung, in: O. Dyma/S.-U. Gulde-Karmann/D. Kühn (Hg.), »Der Herr des Himmels möge lang machen seine Tage und seine Jahre«. FS H. Niehr (AOAT Bd. 427), Münster, 175–196.

Thiele, Johannes (1987), Bibelauslegung im gesellschaftlich-politischen Kontext, in: W. Langer (Hg.), Handbuch der Bibelarbeit, München, 106–114.

Thöne, Yvonne Sophie (2013), TextWelten. Grundsätzliches zur Fiktionalität biblischer Texte, in: BiKi 3/2013. Wie ist die Bibel wahr? Stuttgart, 134–137.

Tiemann, Manfred (2012), Bibelfilme (AT) (WiBiLex)

SBB 79 / p. 549 / 4.1.2021

Tilly, Michael / Zwickel, Wolfgang (2011), Religionsgeschichte Israels. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums, Darmstadt.

Tück, Jan-Heiner (2008), Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs, in: ThPh 83 (2008) 385–409.

Utzschneider, Helmut (1996), Gottes langer Atem: Die Exoduserzählung (Ex 1–14) in ästhetischer und historischer Sicht, Stuttgart.

Ders. (2007), Gottes langer Atem. Erzählung, Fakt und Fiktion in Ex 1 – 14 (15), in: BiKi 4/2007. Exodus, 215–220.

Utzschneider, Helmut / Oswald, Wolfgang (2013), Exodus 1 – 15 (IEKAT), Stuttgart.

Veijola, Timo (2004), Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1 – 16,17 (ATD 8,1), Göttingen.

Ders. (2007), Text, Wissenschaft und Glaube. Überlegungen eines Alttestamentlers zur Lösung des Grundproblems der biblischen Hermeneutik, in: Ders., Offenbarung und Anfechtung. Hermeneutisch-theologische Studien zum Alten Testament, Neukirchen-Vluyn, 34–67.

Vieweger, Dieter (2003), Archäologie der biblischen Welt (UTB 2394), Göttingen.

Villeneuve, Estelle (2008), Die Suche nach den Mauern von Jericho. Archäologen auf den Spuren Josuas, in: WUB 3/2008. Die Anfänge Israels, 10–15.

Volz, Paul (1924), Das Dämonische in Jahwe, Tübingen.

Von Harnack, Adolf (1924), Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche (TU 45) 2. Aufl. Berlin (1. Aufl. 1921).

Von Rad, Gerhard (1951), Der Heilige Krieg im Alten Israel (AThANT 20), Zürich.

Walter, Peter (Hg.) (2005), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), Freiburg.

Wegenast, Klaus / Wegenast, Philipp (1999), Biblische Geschichten dürfen auch »unrichtig« verstan-den werden. Zum Erzählen und Verstehen neutestamentlicher Erzählungen, in: D. Bell u. a. (Hg.), Menschen suchen – Zugänge finden. Auf dem Weg zu einem religionspädagogisch verantworteten Umgang mit der Bibel. FS C. Reents, Wuppertal, 246–263.

Weippert, M. (1997a), Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: Ders., Jhwh und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (FAT 18), Tübingen, 1–24.

Ders. (1997b), »Heiliger Krieg« in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des »Heiligen Krieges im alten Israel«, in: Ders. (Hg.), Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, Tübingen, 71–97.

Wendel, Saskia (2005), Trinitarischer Monotheismus. Wie man dem Gewaltverdacht gegen den Monotheismus zu entrinnen vermag, in: P. Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheis-mus und der dreieine Gott (QD 216), Feiburg/Breisgau, 117–130.

SBB 79 / p. 550 / 4.1.2021

Werbick, Jürgen (1992), Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre, München.
Ders. (1999), Auf der Spur der Bilder, in: BiKi 1/1999. Gottesbilder, Stuttgart, 2–9.
Weth, Irmgard (2003), Die dunklen Seiten des Alten Testaments – Zumutung nicht nur für Kinder, in: G. Adam/R. Lachmann/R. Schindler (Hg.), Das Alte Testament in Kinderbibeln. Eine didak-tische Herausforderung in Vergangenheit und Gegenwart, Zürich, 153–169.
Weyde, Karl William (2013), Holy War, Divine War, Yhwh War – and Ethics: On a Central Issue in Recent Research on the Hebrew Bible, in: in: M. Zehnder/H. Hagelia (Hg.) Encountering Violence in the Bible, Sheffield, 235–252.
Wiedenhofer, Siegried (2003), Identitätssicherung und Dialogfähigkeit im religiösen Gedächtnis, in: M. Witter (Hg.), Der eine Gott und die Welt der Religionen, Würzburg, 315–330.
Willi-Plein, Ina (1988), Das Buch vom Auszug. 2. Mose, Neukirchen-Vluyn.
Wischnowsky, Marc (2006), Das Alte Testament »historisch-kritisch« erschließen? Vom ›richtigen‹ Verstehen biblischer Texte. Eine Erwiderung, in: G. Adam u. a. (Hg.), Bibeldidaktik. Ein Lesebuch, 229–233.
Witte, Markus (2014), Von der Weisheit des Glaubens an den einen Gott – eine Skizze zu histori-schen Anfängen und theologischen Ausgestaltungen des Monotheismus im Alten Testament, in: R. Schieder (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes, 79–116.
Young, Josiah (1987), Der Exodus als ein Paradigma der Theologie der Schwarzen, in: Concilium 23 (1987) Heft 1: Exodus, ein Paradigma mit bleibender Wirkung, 60–65.
Zehnder, Markus (2013), The Annihilation oft the Canaanites: Reassassing the Brutality of the Bibli-cal Witnesses, in: ders./H. Hagelia (Hg.) Encountering Violence in the Bible, Sheffield, 263–290.
Zehnder, Markus / Hagelia, Hallvard (Hg.) (2013), Encountering Violence in the Bible, Sheffield.
Zenger, Erich (1978), Das Buch Exodus (Geistliche Schriftlesung Band 7), Düsseldorf (3. Aufl. 1987).
Ders. (1994a), Art. Mose/Moselied/Mosesegen/Moseschriften I., TRE 23, Berlin, New York 1994, 330–341.
Ders. (1994b), Der Gott der Bibel – ein gewalttätiger Gott? In: KatBl 119 (1994) 687–896.
Ders. (2002), Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), 3. Aufl. Freiburg i. Br. u. a. (1. Aufl. 1994).
Ders. (2003) Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, in: Th. Söding (Hg.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus (QD 196), Freiburg, 9–52.
Ders. (2005), Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewalt-verzicht. Eine Replik auf Jan Assmann, in: P. Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheis-mus und der dreieine Gott (QD 216), Feiburg/Br., 39–73.

SBB 79 / p. 551 / 4.1.2021

Ders. (2006), Gewalt als Preis der Wahrheit? Alttestamentliche Beobachtungen zur sog. Mosa-ischen Unterscheidung, in: F. Schweitzer (Hg.), Religion, Politik und Gewalt, Gütersloh, 35–57.
Ders. (2012a), Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: Ders./C. Frevel (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u. a., 11–36.
Ders. (2012b), Eigenart und Bedeutung der Geschichtserzählungen Israels, in: Ders./C. Frevel (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u. a., 233–237.
Zenger, Erich / Frevel, Christian (Hg.) (2012), Einleitung in das Alte Testament, 8. vollst. überarb. Aufl., Stuttgart – Berlin – Köln.
Dies. (2012a), Der Prozess der Pentateuchredaktion, in: Dies. (Hg.), Einleitung in das Alte Testa-ment, Stuttgart u. a., 148–162.
Dies. (2012b), Das priester(schrift)liche Werk (P), in: Dies. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u. a., 189–214.
Zimmermann, Martin (Hg.) (2009a), Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums (Münchner Studien zur Alten Welt 5), München.
Ders. (2009b), Zur Deutung von Gewaltdarstellungen, in: Ders. (Hg.), Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums, München, 7–45.
Ders. (2013), Gewalt. Die dunkle Seite der Antike, München.
Zimmermann, Mirjam / Zimmermann, Ruben (Hg.) (2013), Handbuch Bibeldidaktik, Tübingen.

Abbildungsnachweis:

Abb. 1 und Abb. 2: Eigene Fotographie aus der Replik der Eroberung von Lachisch im Israelmuseum (Jerusalem).

8 Anhang

8.1 Die Exoduserzählung im Bildungsplan Baden-Württembergs (2016)

8.1.1 Bildungsplan für die Grundschule

Klasse 3/4

3.2.2 Welt und Verantwortung

Die Schülerinnen und Schüler beschreiben die Umwelt sowie ihre Lebenswelt und die Lebenswelt anderer. Sie beschreiben, wie die christliche Glaubensüberlieferung zu einem verantwortungsbewussten Umgang mit der Welt auffordert. Sie zeigen an Beispielen, wie sich Christinnen und Christen für eine bessere Welt einsetzen können:

Denkanstöße	**Teilkompetenzen**
	Die Schülerinnen und Schüler können
Welche Grundgedanken für einen verantwortungsbewussten Umgang mit der Welt und für ein verantwortungsvolles Miteinander können die Kinder den ausgewählten Bibelstellen entnehmen? Wie kann den Kindern deutlich werden, dass Gebote zum Gelingen menschlichen Zusammenlebens beitragen? Wie können die Kinder dazu angeregt werden, ihre Empathiefähigkeit weiterzuentwickeln (Kenntnisse von anderen Lebenssituationen; Einfühlen in die Gefühle, Gedanken anderer; Verständnis entwickeln für deren Handeln)?	(2) an unterschiedlichen Lebensbedingungen von Kindern in ihrer Umgebung und in der Welt beschreiben, was gerecht ist und was ungerecht ist (4) darstellen, wie die Bibel Menschen zu verantwortungsvollem Handeln auffordert (zum Beispiel Ex 20,15; Ex 20,16; Lk 10,25–37)

3.2.3 Bibel

Die Schülerinnen und Schüler ordnen zentrale biblische Geschichten dem Alten und Neuen Testament zu. Sie zeigen, dass die Bibel menschliche Erfahrungen mit Gott in Sprachformen beschreibt, die auf unterschiedliche Dimensionen von Wirklichkeit verweisen. Sie zeigen, dass die Bibel Menschen Orientierung geben kann.

Denkanstöße	**Teilkompetenzen**
	Die Schülerinnen und Schüler können
Wie kann den Kindern vermittelt werden, dass Menschen in biblischen Geschichten Erlebtes auf Gott hin gedeutet haben und biblische Geschichten keine Tatsachenberichte sind? Mit welchen Methoden können sich die Kinder biblische Erzählungen selbstständig erschließen (zum Beispiel mit Standbildern, Symbolen, Bodenbildern, Erzählfiguren)?	(3) an je einem Beispiel aus dem Alten und Neuen Testament zeigen, wie Menschen ihre Erfahrungen mit Gott in sprachlichen Bildern ausdrücken (4) eigene Erfahrungen zu menschlichen Grunderfahrungen, wie sie in der Bibel überliefert sind, in Beziehung setzen (zum Beispiel Befreiung, Vergebung, Neid)
Wie können die Kinder erkennen, dass biblische Geschichten im Leben von Menschen Bedeutung haben können (zum Beispiel Befragungen, Auseinandersetzung mit Heiligenlegenden und Lebensgeschichten)? Wie können die Kinder angeregt werden, für sich bedeutsame Motive in biblischen Geschichten zu entdecken (zum Beispiel Begleitung, Gemeinschaft, Rettung, Vergebung, Neuanfang, Trost, Hoffnung, Vertrauen)?	(5) aus biblischen Geschichten Anregungen für die eigene Lebensgestaltung herausarbeiten

3.2.4 Gott

Die Schülerinnen und Schüler vergleichen unterschiedliche Vorstellungen von Gott. Sie zeigen anhand biblischer Geschichten, wie Gott im Leben von Menschen wirkt. Sie setzen sich damit auseinander, wie Menschen ihren Glauben an Gott gestalten.

Denkanstöße	**Teilkompetenzen**
	Die Schülerinnen und Schüler können
Welche weiblichen und männlichen Gottesbilder können den Kindern angeboten werden?	(1) eigene Gottesvorstellungen zu anderen Gottesvorstellungen in Beziehung setzen
Wie können sich die Kinder individuell mithilfe von Symbolen wie Weg, Hand, Wasser und Motiven wie Vertrauen, Mut, Enttäuschung, Angst, Umkehr, Begeisterung die Bedeutung der biblischen Erzählungen erschließen? Wie können die Kinder erfahren, dass Gott begleitet und ermutigt, aber auch fern und unbegreiflich sein kann?	(3) an einer biblischen Erzählung zeigen, wie Gott mit seinem Volk in Beziehung getreten ist (Mose und Mirjam) (4) an einer biblischen Erzählung zeigen, wie Menschen Gott als stärkend oder auch fern erfahren können (zum Beispiel Josef, David)

8.1.2 Bildungsplan für die Sekundarstufe 1

Klasse 6

3.1.3 Bibel

Die Schülerinnen und Schüler können die Entstehung und den Aufbau der Bibel in Grundzügen beschreiben. Sie können an ausgewählten Texten die biblische Sprache in ihrer Vielfalt darstellen.

Sie können ausgewählte biblische Texte mit Beobachtungen aus ihrem Umfeld in Beziehung setzen.

Die Schülerinnen und Schüler können		
G	**M**	**E**
(3) Formen bildhafter Sprache in der Bibel und ausgewählte Symbole (Weg, Licht) erklären	(3) Formen bildhafter Sprache in der Bibel und ausgewählte Symbole (Weg, Wasser, Licht, Brot) erklären	(3) Formen bildhafter Sprache in der Bibel und ausgewählte Symbole (Weg, Wasser, Licht, Brot, Feuer) erklären

3.1.4 Gott

Die Schülerinnen und Schüler können verschiedene Gottesvorstellungen beschreiben. Sie können grundlegende christliche Vorstellungen und Bilder von Gott darstellen. Sie können untersuchen, wie Menschen ihre persönliche Gottesbeziehung zum Ausdruck bringen.

Die Schülerinnen und Schüler können		
G	**M**	**E**
(1) Gottesvorstellungen in Bildern, Liedern und Erzählungen beschreiben	(1) Gottesvorstellungen in Bildern, Liedern und Erzählungen herausarbeiten	(1) Gottesvorstellungen in Bildern, Liedern und Erzählungen erläutern

Klasse 7/8/9

3.2.2 Welt und Verantwortung

Die Schülerinnen und Schüler können ethische Herausforderungen aufzeigen, die sich in ihrer Lebenswelt stellen. Sie können Aussagen des christlichen Glaubens erklären, an denen sich ethisches Handeln orientieren kann. Sie können für Situationen, die ethisch herausfordern, Handlungsmöglichkeiten aus christlicher Perspektive entwickeln.

Die Schülerinnen und Schüler können		
G	**M**	**E**
(2) ein gesellschaftliches Phänomen, welches das Zusammenleben von Menschen gefährdet, als ethische Herausforderung aufzeigen (z. B. Cybermobbing, Diskriminierung, Extremismus)	(2) ein gesellschaftliches Phänomen, welches das Zusammenleben von Menschen gefährdet, als ethische Herausforderung beschreiben (z. B. Cybermobbing, Diskriminierung, Extremismus)	(2) ein gesellschaftliches Phänomen, welches das Zusammenleben von Menschen gefährdet, als ethische Herausforderung erläutern (z. B. Cybermobbing, Diskriminierung, Extremismus, Arm und Reich)

3.2.3 Bibel

Die Schülerinnen und Schüler können zeigen, welche Bedeutung die Bibel für Glaubende besitzt.Sie können an jeweils einem Text des Alten und Neuen Testaments Wege zum Verständnis biblischer Sprache aufzeigen. Sie können Aussagen biblischer Texte mit Lebenserfahrungen in Beziehung setzen.

Die Schülerinnen und Schüler können		
G	**M**	**E**
(5) an einem Beispiel zeigen, dass biblische Texte einen Lebensbezug haben (z. B. an Mt 6,19–21)	(5) an einem Beispiel beschreiben, dass biblische Texte einen Lebensbezug haben (z. B. an Mt 6,19–21)	(5) an einem Beispiel erläutern, dass biblische Texte einen Lebensbezug haben (z. B. an Mt 6,19–21; Mt 6,25–34

3.2.4 Gott

Die Schülerinnen und Schüler können beschreiben, wie sich Vorstellungen von Gott im Laufe des Lebens verändern. Sie können sich mit menschenfreundlichen und unterdrückenden Gottesvorstellungen auseinandersetzen. Sie können beschreiben, welche Bedeutung der Gottesglaube für die Lebensgestaltung haben kann.

Die Schülerinnen und Schüler können		
G	**M**	**E**
(1) unterschiedliche Weisen skizzieren, wie Menschen sich Gott vorstellen (bildhaft, abstrakt, personal, apersonal)	(1) unterschiedliche Weisen beschreiben, wie Menschen sich Gott vorstellen (bildhaft, abstrakt, personal, apersonal)	(1) unterschiedliche Weisen charakterisieren, wie Menschen sich Gott vorstellen (bildhaft, abstrakt, personal, apersonal)
(4) zeigen, dass Gewaltanwendung im Namen Gottes der christlichen Vorstellung von Gott widerspricht	(4) beschreiben, dass Gewaltanwendung im Namen Gottes der christlichen Vorstellung von Gott widerspricht	(4) erläutern, dass Gewaltanwendung im Namen Gottes der christlichen Vorstellung von Gott widerspricht

Klasse 10

3.3.2 Welt und Verantwortung

Die Schülerinnen und Schüler können ethische Herausforderungen an Beispielen darstellen. Sie können Grundlagen erläutern, die für eine christlich verantwortete ethische Entscheidungsfindung relevant sind. Sie können zu ethischen Fragestellungen Handlungsmöglichkeiten aus christlicher Perspektive entwerfen.

Die Schülerinnen und Schüler können		
G	**M**	**E**
(2) aus verschiedenen Perspektiven Phänomene und Entwicklungen aufzeigen, die den gesellschaftlichen Frieden gefährden und deshalb ethisch herausfordern (Generationenkonflikt, Schere zwischen Arm und Reich)	(2) aus verschiedenen Perspektiven Phänomene und Entwicklungen beschreiben, die den gesellschaftlichen Frieden gefährden und deshalb ethisch herausfordern (Generationenkonflikt, Schere zwischen Arm und Reich)	(2) aus verschiedenen Perspektiven Phänomene und Entwicklungen untersuchen, die den gesellschaftlichen Frieden gefährden und deshalb ethisch herausfordern (Generationenkonflikt, Schere zwischen Arm und Reich, mangelnde Teilhabe)

3.3.3 Bibel

Die Schülerinnen und Schüler können erläutern, dass die Bibel eine Sammlung von Glaubenszeugnissen ist. Sie können Möglichkeiten aufzeigen, wie biblische Texte erschlossen werden können. Sie können biblische Texte mit aktuellen Fragestellungen in Beziehung setzen.

Die Schülerinnen und Schüler können		
G	**M**	**E**
(1) an einem Beispiel darstellen, dass biblische Texte eine Glaubensperspektive voraussetzen (z. B. an Ex 3,1-22; Ps 18; Ps 104)	(1) an einem Beispiel erläutern, dass biblische Texte eine Glaubensperspektive voraussetzen (z. B. an Ex 3,1–22; Ps 18; Ps 104)	(1) an einem Beispiel entfalten, dass biblische Texte eine Glaubensperspektive voraussetzen (z. B. an Ex 3,1–22; Ps 18; Ps 104)

3.3.4 Gott

Die Schülerinnen und Schüler können zeigen, dass die Frage nach Gott Menschen herausfordert. Sie können unter Berücksichtigung biblischer Texte Möglichkeiten und Grenzen des Redens von Gott aufzeigen. Sie können untersuchen, wie Menschen mit Glaubenskrisen umgehen.

Die Schülerinnen und Schüler können		
G	**M**	**E**
(1) Erfahrungen und Überlegungen beschreiben, die auf Gott als Geheimnis der Welt verweisen (z. B. Staunen, Kontingenzerfahrungen)	(1) Erfahrungen und Überlegungen darstellen, die auf Gott als Geheimnis der Welt verweisen (z. B. Staunen, Kontingenzerfahrungen)	(1) Erfahrungen und Überlegungen erläutern, die auf Gott als Geheimnis der Welt verweisen (z. B. Staunen, Kontingenzerfahrungen, teleologische oder kosmologische Argumentation)
(2) aufzeigen, inwiefern die Erfahrung von Leid und Tod die Frage nach Gott aufwirft	(2) beschreiben, inwiefern die Erfahrung von Leid und Tod die Frage nach Gott aufwirft	(2) erläutern, inwiefern die Erfahrung von Leid und Tod die Frage nach Gott aufwirft (Aspekte der Theodizee)
(3) ausgehend von Ex 20,4 aufzeigen, dass Gott unverfügbar ist und deshalb das Sprechen über Gott an Grenzen stößt	(3) ausgehend von Ex 20,4 beschreiben, dass Gott unverfügbar ist und deshalb das Sprechen über Gott an Grenzen stößt	(3) ausgehend von Ex 20,4 und Ex 33,18–23 beschreiben, dass Gott unverfügbar ist und deshalb das Sprechen über Gott an Grenzen stößt

SBB 79 / p. 560 / 4.1.2021

8.2 Abbildungen

Abb. 1: Die Eroberung der Stadt Lachisch
durch die Assyrer unter Sanherib (701 v. C.)
Erstürmung der Stadt mit Hilfe von Belagerungstürmen
durch die assyrischen Truppen.
Vor den Toren von Lachisch aufgepfählte Judäer (rechts unten)

Abb. 2: Deportation der Gefangenen zum assyrischen Großkönig.
Mitte: Bei lebendigem Leib gehäutete Gefangene.

Index wichtiger Bibelstellen

Genesis
1,2–4 **155–156**
1,9f **178, 182, 194, 196**
1,26–27 **371**
6,5 – 9,17 **178, 182, 362, 364**
12,1–3 **357**
12,10–20 **346, 357**
32 – 33 **140–141**
41,37–44 **347**

Exodus
1,11–14 **132**
1,15–21 **132, 188, 334, 488**
1,22 **133, 338**
2,1–10 **123, 133, 489**
2,11–15 **134, 138, 334–335**
2,23–25 **135, 138**
3 **134–136, 190, 234, 335**
4,21–23 **137, 165, 338**
4,24–26 **137–140, 335**
5,1–21 **141–142, 158**
5,22f **143–144, 189–190**
6,1–13 **144–147, 189, 322**
7,1–5 **147–148**
7,14 – 9,12 **149–152**
9,13–35 **153–154, 337**
10,1–20 **154–155**
10,21–29 **155–156, 261, 338**
7,14–10,29 **157–162, 189–190, 336–337, 501**
11,1–9 **162–163, 338**
12 **140, 163–167, 190–191, 338–339, 492, 499–500**
13,12–15 **166, 339**
14 **168–179, 192–194, 330–331, 484, 494**
14,13f **171–172, 308, 330, 339**
14,30f **175, 177, 491**
15,1–19 **129f**, 179–186, 194–196, 324–325, 331, 353
15,3 **180, 308, 347, 365**
15,21 **130, 186f**, 194–196
19,10–13 **141**
20,2 **100, 115, 283, 321, 325, 370, 382, 415**
34,5–7 **358–359**
34,11–14 **220**

Numeri
21,21–26 **215**

Deuteronomium
1,19–46 **223–224, 253, 340**
2,1–23 **214–215, 341**
2,24–37 **215, 341**
3,1–11 **215**
3,18–22 **215**
4,1–40 **224**
5,1–22 **224**
5,6 **100, 115, 283, 321, 325, 370, 382, 415**
7,1–6 **218–221, 254, 256, 319, 343, 506**
7,9–11 **359**
7,12–26 **216**
9,1–6 **217**
9,7 – 10,11 **256, 358**
11,1–32 **217, 227**
13,1–12 **224, 318, 340**
13,13–19 **220, 224**
17,1–7 **224–225, 254, 318–319, 340**
20,1–9 **221, 332**
20,10–20 **215, 221–223, 241 341–342**
25,17–19 **218–221**
26,5–9 **100, 105, 115, 240**
28,1–14 **225–226, 227**

SBB 79 / p. 563 / 4.1.2021

28,15–68 **225–227, 255–256, 344**
29,1–28 **228, 352, 358, 365**
30 **227–228, 257 , 352, 360**
31,1–13 **217**
31,14–30 **228**
32,1–43 **228 , 359**
32,35 **380, 430**
33 **359–360**

Josua
1,1–9 **230–231**
1,10–15 **231–232, 344**
2,1–24 **232–233, 510**
3,1–17 **233–234**
4,1–24 **234**
5,1–12 **234**
5,13–15 **234–235**
6,1–21 **235–237, 331–332, 507**
6,22–25 **237, 257, 349–350, 510**
7,1–26 **237–238, 253**
8,1–29 **238–240**
8,30–35 **240**
9,1–27 **240–241, 257, 350**
10,1–11 **241–242, 332**
10,12–14 **242–243**
10,16–27 **243–244**
10,28–43 **244–245**
11,1–15 **245–247**
11,16–23 **247, 351**
12,1–24 **247–248**
13,1–13 **348**
21,43–45 **248**
23,1–16 **248–249**
24–1-28 **249–250**

Richter
1,1 – 2,5 **349**
2,10 – 3,6 **349**

Rut
1,16f **351–352**
4,10–17 **351–352**

1 Chronik
1 – 9 **353**

2 Chronik
20,1–30 **353–354**
30 **354**

Esra
9,1–2 **254, 320**

Nehemia
2 – 6 **254**
13 **320**

Psalmen
46 **367, 372**
76 **367**

Jesaja
2,2–5 **356, 366, 372, 387, 514**
9,1–6 **356**
19,18–25 **345–346**
42,13–14 **347, 365**
43,16–21 **346, 418**
52,7–12 **365**
52,13 – 53 **163, 356**

Jeremia
31,33 **360–361**

Ezechiel
11,19–20 **360–361**

Hosea
2,16–25 **367**
11,1–11 **362, 387**

Jona
3,5 – 4,11 **355, 364, 511**

Micha
4,1–5 **366, 372, 387, 514**

SBB 79 / p. 564 / 4.1.2021

Judith
16,2 **347**

Römerbrief
12,19 **380, 430**

Außerbiblische Texte:
Baalmythos: **177, 185, 293**

Enuma Elisch
182, 185, 293

Loyalitätseid Asarhaddons (VTE)
205, 227, 255, 318

Meschastele
307, 508

Neuassyrische Heilsorakel
307, 309, 508