

Ruth Poser

Eine Frage der Lesart – Gewalt in biblischen Texten



„Die erbarmungslose alttestamentarische Bestrafungsfresse, diese Nazifresse, die immer bestrafen muss“ – so charakterisiert der Autor Andreas Altmann in der Sendung „Anne Will“ vom 4. April 2012 seinen Vater. Die Psychoanalytikerin Angelika Kallwas, die ebenfalls an der Talk-Runde teilnimmt, greift dies wie folgt auf: „Er hatte einen Vater, der aber im Grunde genommen die sadistischen Züge hatte, die der alttestamentarische Gott [...] hatte. Es war ein rächender, sadistischer Gott, der alttestamentarische.“¹

Hier geht es um massive kindliche Gewalterfahrungen, die, so scheint es, vonseiten des Täters religiös aufgeladen und legitimiert wurden. Das Benennen solcher Erfahrungen ist nicht nur für die Betroffenen, sondern auch gesamtgesellschaftlich von herausragender Bedeutung. Nur auf diesem Wege ist – wenn überhaupt – Heilwerden möglich, nur auf diesem Wege öffnet sich Raum für die Auseinandersetzung mit Gewalt und für präventive Maßnahmen gegen sie.

Im Rahmen der Talk-Sendung bleibt das Gesagte jedoch auch als Aussage über den Gott der Bibel einfach stehen. Hierin spiegeln sich weitverbreitete (Vor-)Urteile wider: Die Gottheit des Alten Testaments sei eine gewaltvoll strafende, richtende, rächende, die mit der liebenden Gottheit des Neuen Testaments, wie Jesus sie offenbart habe, nicht zusammenzubringen sei. Dass Gott auch im Neuen Testament mitun-

ter „gewaltverstrickt“ erscheint, bleibt dabei genauso unberücksichtigt wie der Umstand, dass das Alte Testament, die Hebräische Bibel, im Judentum wie im Christentum als heilige Schrift gilt und dass theologisch unhintergebar feststeht, dass beide Testamente von einer Gottheit erzählen. Doch lauert hier ein weiterer, noch pauschalerer Vorwurf: dass nämlich die monotheistischen (auf die Verehrung nur einer Gottheit bezogenen) Religionen gleichsam wesensmäßig zur Gewalt tendierten.

Im Unterschied zu diesen (Vor-)Urteilen vertritt ich die These, dass biblische Texte, die verschiedenste Formen von Gewalt (oft furchtbar konkret) ins Bild setzen und die mit der „Gewaltverstricktheit“ der biblischen Gottheit ringen, nicht als Legitimation (künftiger) Gewalt, sondern als Möglichkeit der konstruktiven Beschäftigung mit erlittener und der Abwendung künftiger Gewalt zu lesen sind. Dies möchte ich im Folgenden anhand von drei Textbereichen des Alten Testaments zeigen. Am Anfang sollen jedoch ein Überblick über die Vieldimensionalität von Gewalt in biblischen Texten (vgl. Kegler 2004) und grundlegende hermeneutische Bemerkungen stehen.

1. Die Bibel: Omnipräsenz erzählter Gewalt

Und die Erde verdarb vor dem Angesicht Gottes, indem Gewalt die Erde erfüllte. (1 Mose 6,11 [BigS])

¹ Vgl. <http://daserste.ndr.de/annewill3399.html> (letzter Zugriff am 13.7.2012). Die Sendung stand unter dem Thema: „Alle auf Sinnsuche – hat die Kirche noch Antworten?“



Dr. Ruth Poser ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg. Stresemannstr. 31 35037 Marburg ruth.poser@gmx.de

Immer wieder erzählt die Bibel sowohl von Gewalttaten als Menschheitsphänomenen (vgl. z. B. die Fluterzählung in 1 Mose 6-9) als auch von Gewalttaten Einzelner (vgl. z. B. die Vergewaltigung Dinas durch Sichem in 1 Mose 34). Die Gewalt der in Israel Herrschenden wird benannt und legitimiert (vgl. z. B. 2 Sam 22,34-43), von prophetischer Seite jedoch auch vehement kritisiert, wo sie zur Klassenspaltung und zur Verelendung von Teilen des Volkes beiträgt (vgl. z. B. Am 2,7; Mi 3,2f). Immer wieder zielt die prophetische Kritik auch auf die strukturelle Gewalt von Imperien (vgl. z. B. Jes 14 [Assyrien/Babylonien]).

Erzählt werden auch religiös begründete Gewalttaten, die mit dem „Eifer für Gott“ bzw. dessen Ausschließlichkeitsanspruch gerechtfertigt werden (vgl. z. B. 4 Mose 25; 1 Kön 18). Sie müssen als Formen des religiösen Fanatismus eingeordnet werden, auch wenn es für das Erzählte, etwa die kriegerische Einnahme Kanaans durch die IsraelitInnen (vgl. z. B. Jos 1-12), historisch keine Anhaltspunkte gibt.

Auch in den biblischen Gottesbildern finden sich gewalttätige Züge. Die Gottheit Israels kämpft mit den Chaosmächten, damit ihre gute Schöpfung Raum gewinnt und Bestand hat (vgl. Ps 74; 89; Ijob 40). Auch tritt sie als Krieger und Kriegsherr in Erscheinung, der anstelle seines Volkes Israel die es bedrohenden Feinde besiegt (vgl. z. B. Ex 14-15; Jes 7). Vor allem die zentrale Exoduserzählung (Ex 1-15) macht dabei deutlich, dass Gottes Gewalt auf die Befreiung einer bedrohten und unterdrückten Minderheit zielt. Auch dort, wo in den (Klage-)Psalmen Gottes gewalt(tätiges) oder rächendes Einschreiten erfleht wird, geht es zumeist um seine Parteinahme für die Armen und um die Aufrichtung gerechter Verhältnisse (vgl. z. B. Ps 9; 10).

Innerbiblisch gibt es – nicht erst im Neuen, sondern bereits im Alten Testament – eine Entwicklung hin zur zunehmenden Kritik an Krieg und Gewalt, die in Texten gipfelt, die von einer Vernichtung der Waffen durch Gott sprechen (Jes 2; Mi 4; Ez 39,9-20). In Ps 46,10 (BigS) heißt es: „Gott setzt den Kriegen ein Ende, überall auf der Erde, zerbricht den Bogen, zerschlägt den Speer, verbrennt die Streitwagen im Feuer.“ Das Handeln des – kollektiv gedachten – Gottesknechts, der das Recht Gottes in die Welt hinausbringt, ist durch Gewaltfreiheit gekennzeichnet (vgl. Jes 42,1-4).

Wie alle biblischen Texte sind auch die „Gewalttexte“ keine unmittelbaren Widerspiegelungen geschichtlicher Realität; vielmehr wird in den Texten Wirklichkeit erzählt, verdichtet und theologisch – angesichts Gottes – gedeutet. Das heißt nun nicht, dass sie mit realen Gewalterfahrungen nichts zu tun hätten. Im Gegenteil – das tatsächliche Erleben, (kollek-

tiv) Opfer von Gewalt geworden zu sein, hat immer wieder (heilige) Schrift aus sich herausgesetzt. Diese Perspektive ist für die Interpretation der Texte – und biblische Texte sind prinzipiell interpretationsbedürftig! – unbedingt zu berücksichtigen. Diejenigen, deren Stimmen die biblischen Schriften aufbewahren, waren nicht in der Lage, imperiale Macht auszuüben, sondern waren, als nationale Größe(n) betrachtet, immer wieder „Spielball“ der Weltmächte. Gleichzeitig nimmt ein Großteil der Texte die Perspektive der sozial und politisch Benachteiligten auf und Ernst, sei es unter Bezugnahme auf frühere oder gegenwärtige (Gewalt-)Verhältnisse oder im Entwurf einer (idealen) Zukunft im gerechten Shalom Gottes. So verstanden, steht nicht die Legitimation, sondern die Überwindung von Gewaltverhältnissen im Zentrum auch der „krassesten“ biblischen „Gewalttexte“.

2. Die Psalmen – Sprach- und Sprech-Räume für Gewaltleidende

*Gott der Vergeltung, ADONAJ,
Gott der Vergeltung, erstrahle!
Erhebe dich, der du die Erde richtest!
Wende gegen die Stolzen, was sie vollbrachten!
Wie lange noch dürfen Gewalttätige, ADONAJ,
wie lange noch dürfen Gewalttätige auftrumpfen [...]?*

(Ps 94,1-3 [BigS])

Das biblische Psalmenbuch besteht aus 150 Gebeten, Liedern und Gedichten, die in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen entstanden sind. Die Texte erzählen von Leid, Hoffnung und Freude, von Gottes Erbarmen und Gottes Gerechtigkeit, von Gottes guter Schöpfung und der Geschichte des Volkes Israel – und sind so offen, dass unterschiedliche Menschen in unterschiedlichen Lebenszusammenhängen sich in ihnen aufgehoben fühlen können. Dass die Psalmen, die Bestandteil fast jeden Gottesdienstes sind, voll von (Sprach-)Gewalt sind, ist indes nur wenigen bekannt. Dies hängt damit zusammen, dass christliche Theologie dieses Phänomen lange ausgeblendet hat. Ein Blick auf die Auswahl von Psalmtexten im Evangelischen Gesangbuch macht dies deutlich: Sogenannte Rache-psalmen, die Gottes (gewaltförmiges) Eingreifen gegen übermächtige Gewalttäter erflehen (z. B. Ps 58; 94; 109), wurden erst gar nicht aufgenommen, anderen Psalmen wurden Feindklagen und Vergeltungswünsche kurzerhand abgeschnitten (z. B. Ps 6,11; 31,18f.24; 91,8; 139,19-22). Doch ganz allmählich findet hier ein Umdenken statt. Denn exegetische Untersuchungen machen deutlich, dass es dort, wo Gottes rächendes Eingreifen erfleht wird, nicht um ein affektgeladenes Tun, sondern um Ahndung eines Schadens im Bereich des Rechts geht, dass hier gera-

de nicht resignierend nach Gewalt ohne Ende, sondern sehnsüchtig und verzweifelt nach dem Ende der Gewalt geschrien wird. Und in Auseinandersetzung mit (sozial-)psychologischen Erkenntnissen wird (be-)greifbar, dass Äußerungen von Rache und Vergeltung ein Mittel sein können, erlittene Verletzungen (vielleicht erstmals) in Sprache zu fassen und dadurch an einer Bewältigung zu arbeiten, die nicht auf erwiderte Gewalt hinauslaufen muss (vgl. Bail 2006). Die Sprachräume der Psalmen, in denen Opfer von Terror und Schrecken Worte für ihren Protest finden, können zur Deeskalation beitragen: Die Rache wird ja gerade nicht selbst vollzogen, sondern Gott wird gedrängt, Täter und Täterinnen zur Verantwortung zu ziehen und – endlich – Gerechtigkeit aufzurichten. Grundsätzlich festgehalten ist dieser Gedanke in dem Gotteswort Dtn 32,35: „Die Rache ist mein, ich will vergelten zur Zeit, da ihr Fuß gleitet“ – ein Satz, der von Paulus geradezu zur ethischen Maxime erhoben wird: „Rächt euch nicht selbst, meine Lieben, sondern gebt Raum dem Zorn Gottes; denn es steht geschrieben: Die Rache ist mein; ich will vergelten, spricht der Herr“ (Röm 12,19; vgl. Kegler 2004, S. 248.) Gerade solche Texte, die um den ungeheuer schwer zu fassenden Zusammenhang von Gottes- und Gewalterfahrungen ringen, stellen eine besondere theologische Herausforderung dar. Sie können helfen, die Rede vom „lieben Gott“ (der dann doch nichts tut) als zynisch und unbiblisch zu durchschauen.

3. Tamar (2 Sam 13): Die gewaltsame Auslöschung einer Frau wird textlich festgehalten

[...] Als nun sein [Ammons, R.P.] Diener sie nach draußen führte und die Tür hinter ihr zuschloss, tat Tamar Staub auf ihren Kopf, zerriss das langärmelige Kleid, das sie trug, legte die Hand auf ihren Kopf und ging, laut schreiend. Da sagte ihr Bruder Abschalom zu ihr: ‚War dein Bruder Amnon bei dir? Nun, meine Schwester, sei still! Er ist ja dein Bruder. Nimm dir die Sache nicht so zu Herzen!‘ Und es blieb/wohnte Tamar – und war schreckenserstarrt – (im) Haus ihres Bruders Abschalom. (2 Sam 13,18-20 [BigS mit geringfügigen Änderungen])

Unmittelbar nach der gewaltvollen Verfehlung des Königs David gegen Batseba und Uria in 2 Sam 11-12 erzählt das Zweite Samuelbuch von der Vergewaltigung der David-Tochter Tamar durch ihren Halbbruder und Thronerben Amnon (2 Sam 13,1-22). Die Schilderung der Tat und der Tatfolgen (vgl. das obige Zitat) zeigt unmissverständlich an, dass Tamar durch das gewalttätige (Nicht-)Handeln ihrer männlichen Verwandten, die nichts anderes im Kopf haben als die Thronnachfolge, zerstört wird. Die Vergewaltigungssituation selbst ist für Tamar eine Situation totaler Ohnmacht, in der Kampf oder Flucht nicht

möglich sind: „Er überwältigte sie, vergewaltigte sie und schlief mit ihr“, heißt es in V14. Nachdem Tamar dem Gewalttäter und dem Ort der Gewalttat entkommen ist, treten die normalen Reaktionen auf das Konfrontiertsein mit intrusiver Gewalt, mit akuter Todesangst und -nähe an die Oberfläche. In Tamars Handlungen ist der Versuch zu erkennen, die erlittene Gewalt sichtbar und bezeugbar und hierüber bearbeitbar zu machen. Doch die Überlebensimpulse Tamars werden durch ihren Bruder Abschalom zunichte gemacht. Mit dem fragwürdigen Verweis auf die verwandtschaftlichen Beziehungen befiehlt er Tamar, still zu sein und das Geschehene „zu verdrängen“. Auch David ist der Schutz des Thronfolgers Amnon – und damit die Stabilität der eigenen Macht – wichtiger als das Leben seiner Tochter. Als er von der Gewalttat hört, wird er „sehr zornig“ (V21) – und schweigt und tut nichts. „Nur die Erzähler/innen durchbrechen das Tamar verordnete und von den Männern eingehaltene Stillschweigen. Sie erzählen Tamars Geschichte.“ (Butting 2009, S. 46)

Von besonderer Bedeutung ist dabei das Wort „schreckenserstarrt“ – Übersetzung für das hebräische Wort *schamam* – in V20 (die Übersetzung der Lutherbibel mit „einsam“ ist zu schwach). Mit diesem Wort wird zum einen Tamars traumatische Sprachlosigkeit benannt. Tamar vermag nicht(s) mehr zu erzählen, sie verschwindet als lebendig Tote im Haus ihres Bruders, verschwindet auch aus dem biblischen Text, ohne noch einmal Erwähnung zu finden, doch eben dies – ihr Schweigen und das Verschweigen des von ihr Erlittenen – wird nicht verschwiegen, sondern in der biblischen Erzählung dauerhaft festgehalten. Gleichzeitig bedeutet der so bezeichnete Zustand, aus (allen) tragenden und schützenden sozialen Beziehungen herauszufallen bzw. diese gar nicht erst eingehen zu können. Die Vergewaltigung verdammt eine junge Frau wie Tamar zu Ehe- und Kinderlosigkeit. Dies hängt wohl primär damit zusammen, dass eine „geschändete Jungfrau“ in einer patriarchalen Gesellschaft wie der des alten Israel als für einen Ehemann „nicht zumutbar“ galt (vgl. hierzu 2 Sam 13,12f). Gleichzeitig könnte sich hierin auch das Erfahrungswissen darum niedergeschlagen haben, dass das Erleiden sexueller Gewalt in die tiefste Isolation führen und die Möglichkeit, (nahe) Beziehungen einzugehen, dauerhaft zerstören kann. Des Weiteren hat das Wort *schamam* auch einen topografischen Aspekt, der darüber zum Tragen kommt, dass der Begriff die Metaphorisierung von Frauen als Orte mit einspielt. Denn weitaus häufiger als das Schreckensstarrwerden von Menschen beschreibt das Wort in der Hebräischen Bibel die Verwüstung von Städten und Landschaften, die in den Texten immer wieder als weibliche Größen ins Bild gesetzt werden. So ist im „Kaputtgehen“ Ta-



mars das „Kaputtgehen“ des kollektiven Körpers Israel präsent. Diejenigen, die so erzählen, deuten damit kritisch auf den Ausgang der Geschichte des Königtums in Israel hin: „Unter der politischen Führung der Männer aus dem Hause Davids und ihrer vorrangigen Sorge um die eigene Macht gehen die Frauen und Männer Israels einer Katastrophe entgegen.“ (Butting 2009, S. 47)

4. Das Ezechielbuch (Hesekielbuch) als Raum der Auseinandersetzung mit erlittener Kriegsgewalt

So spricht DER LEBENDIGE, mächtig über allen: Klatsche in die Hände, stampfe mit dem Fuß auf und sprich: „Ach!“, weil das Haus Israel zutiefst verachtet hat, was heilig ist. Durch Schwert, Hunger und Seuche wird es fallen. Die in der Ferne werden durch die Seuche umkommen, die in der Nähe werden durch das Schwert fallen, und die übrig bleiben und belagert werden, sterben an Hunger. So werde ich meinen glühenden Zorn an ihnen auslassen! (Ez 6,11f [BigS])

Das – vermutlich im babylonischen Exil entstandene – Ezechielbuch erzählt von Ereignissen aus den Jahren 594 bis 572 v. Chr. Ezechiel ist bereits 597 v. Chr., als Jerusalem zum ersten Mal von den Babyloniern belagert wurde, zusammen mit insgesamt 10.000 Kriegsgefangenen nach Babylonien verschleppt worden (Ez 1,1-3; vgl. 2 Kön 24). Inmitten der Deportierten wird er von Gott zum Propheten für das „Haus Israel“ bestimmt und soll ihm mitteilen, was Gott vorhat: Gott will das Ende über die „sündige“ Hauptstadt Jerusalem kommen lassen, ja, malt dieses Ende in immer gewalttätigeren (Sprach-)Bildern wieder und wieder aus. Erst als Ezechiel die Nachricht von der endgültigen Zerstörung Jerusalems erreicht (Ez 33,21f), wird der Ton heilvoller: Den Deportierten wird die Rückkehr ins Land Israel verheißen, wo sie in einem ewigen Bund mit Israels Gott in Frieden leben werden (Ez 34-48). Doch auch in diesem letzten Buchteil brechen die grausigen Bilder von Krieg und Zerstörung noch mehrfach auf (vgl. Ez 35; 38-39).

Vieles am Ezechielbuch ist zutiefst befremdend: Ezechiel wird von Gott als Prophet zum „Haus Israel“ gesandt – und gleichzeitig festgebunden und zum Verstummen gebracht (vgl. Ez 3,25-27). In bizarren Zeichenhandlungen, zu denen ein 390-tägiges Liegen auf der linken Körperseite (vgl. Ez 4,4-8) und das Scheren von Kopf- und Barthaaren mit einem „scharfen Schwert“ (vgl. Ez 5,1f) gehören, hat er den Belagerungskrieg um Jerusalem unter Nebukadnezar am eigenen Leibe abzubilden. Befremdlich und mitunter unaussprechbar mutet auch die ungeheure Gewaltfülle der Ezechielzerzählung an, als deren Gipfel die Kapitel 16 und 23 betrachtet werden können. In ihnen inszeniert sich JHWH als Gewalttäter an der als Hure gezeichneten Stadt Jerusalem, wobei er die Nationen zu Mittätern seines zerstörerischen Handelns an seiner „Stadtfrau“ macht.

Im Laufe der Auslegungsgeschichte hat man diese und weitere Merkwürdigkeiten immer wieder als Hinweis auf eine psychische Erkrankung des historischen Propheten und Buchautors Ezechiel gelesen. In den letzten Jahren wurde ihm mehrfach die Diagnose *Posttraumatische Belastungsstörung* attestiert.

Die Rede von Trauma und Traumatisierung ist für das Verstehen des Ezechielbuchs sehr hilfreich. Wir wissen heute, dass Gewaltereignisse wie diejenigen, die im Hintergrund des Ezechielbuchs stehen, Belagerungskrieg und Zwangsumsiedlungen, bei einem Großteil der Überlebenden zu Trauma-Symptomen führen. Ezechiel und die Menschen, von denen das Ezechielbuch erzählt, sind Überlebende. Überlebende sind vermutlich auch diejenigen, die das Ezechielbuch erzählen und für die es erzählt wird. Die vom Belagerungskrieg Betroffenen waren zunächst mit Hungersnot, Seuchen und der permanenten Angst vor dem Einbrechen der feindlichen Soldaten konfrontiert. Wenn es den Angreifern gelang, die Stadtmauer zu durchbrechen und in die Stadt einzudringen, erlebten sie das „Schlagen des Schwerts“, Kriegsgräuel, Folter, Vergewaltigung, Plünderung und Brandschatzung – am eigenen Leibe oder als AugenzeugInnen. Wer schließlich als Kriegsgefangene/r deportiert wurde, hatte einen mörderischen Gewaltmarsch über Hunderte von Kilometern zu bewältigen, erfuhr das Dahinsiechen und Sterben von Mitdeportierten, die Zerschlagung von Familien und war schließlich zu einem Leben in völliger Fremde gezwungen, in der Regel ohne Hoffnung auf Rückkehr. Dabei kamen nicht nur die unmittelbar an den Kampfhandlungen Beteiligten, sondern alle BewohnerInnen, Frauen und Männer, alte Menschen und kleine Kinder, mit völlig überfordernder, traumatisierender Gewalt in Berührung (vgl. Poser 2012, S. 158–248).



Vor diesem Hintergrund lässt sich das Ezechielbuch als fiktionale Erzählung einer traumatisierten Gemeinschaft von nach Babylonien Deportierten und deren Nachkommen begreifen. Als Trauma- oder Überlebensliteratur hält es einerseits erlittenes Unheil fest und stellt andererseits einen literarischen Raum für die Auseinandersetzung mit diesen Schreckenserfahrungen bereit.

Nahezu die gesamte Symptomsprache des individuellen Traumas ist im Ezechielbuch präsent. Über die Ich-Erzählfigur Ezechiel wird das individuelle Trauma für das kollektive Trauma des Hauses Israel transparent. Der Prophet verkörpert das Schicksal Israels mit Haut und Haaren, wird zum exemplarischen Überlebenden und eröffnet den RezipientInnen dadurch die Möglichkeit, sich als Teil eines traumatisierten Kollektivs zu begreifen.

Theologische Trauma-Literatur ist das Ezechielbuch insofern, als es einen narrativen Raum eröffnet, in dem menschliche und göttliche Gewalt und deren Folgen angesichts Gottes zur Sprache kommen und bearbeitet werden können. Dabei spielt die Vorstellung vom Schuldigsein des „Hauses Israel“ und vom Täter-Sein Gottes eine wesentliche Rolle: Die Schuldübernahme – so problematisch sie ist – ermöglicht dem ohnmächtigen Israel neue Selbsttätigkeit und Selbstwirksamkeit: Orientiert es sich zukünftig an der göttlichen Weisung, kann es dazu beitragen, dass eine vergleichbare Katastrophe nie wieder einbricht. Gottes Täter-Sein entzieht die Schreckensereignisse menschlicher Willkür und weltlicher Kontingenz – vor allem aber hält es die Wirkmächtigkeit Gottes fest. Die Schuldübernahme des Gottesvolkes, die Gott in die Rolle des Täters „zwingt“, ermöglicht letztlich, dass die Gottheit Israels die Katastrophe des Exils überlebt. Dieses Denkmodell wird jedoch nicht verabsolutiert, sondern etwa dadurch korrigiert, dass Gott selbst als traumatisiert erscheint. Sein Trauma des Verlassenseins zeichnet ihn als zutiefst menschliche Gottheit, die gerade aufgrund ihrer Abgründigkeit die menschlichen Abgründe zu umfassen vermag (vgl. Poser 2012, S. 639–686).

Das Ezechielbuch muss also keineswegs als Gewalt legitimierende oder gar verherrlichende, sondern kann als Literatur gelesen werden, die die schwere und dunkle Thematik der Traumatisierung differenziert aufgreift – und die darin vielfältige Ansätze bietet für die kirchlich-theologische Auseinandersetzung mit dem Thema „Trauma“ und für die Arbeit mit Menschen, die schwere Gewalt erfahren haben.

5. Vier zusammenfassende Thesen

1. In den biblischen Überlieferungen werden „individuelle, kollektive, strukturelle und auch psychische Formen der Gewalt theologisch reflektiert“, wodurch eine „hohe Differenziertheit im Umgang mit dem Gewaltbegriff“ zum Ausdruck kommt (Kegler 2004, S. 250). Dies widerspricht allen allzu einlinigen Aussagen über das Verhältnis von Altem Testament/Bibel/Religion und Gewalt – und ermutigt zum Ansehen von Gewalt und deren Folgen – damals wie heute.
2. Wo, wie in den Psalmen, vom Zorn oder von der Rache Gottes die Rede ist, ja, diese auf den Plan gerufen und vehement eingeklagt werden, kann Raum entstehen für einen heilsamen Umgang mit Gewalterfahrungen.
3. In Erzählungen wie der von der Vergewaltigung Tamars bezeugt die Bibel nicht nur (individuelle) Gewalterfahrungen, die im Verlauf der Geschichte immer wieder Frauen getroffen haben. Sie macht darin zugleich deutlich, dass und wie die Nicht-Beschäftigung mit und das Verschweigen von Gewalt und Machtmissbrauch ganze Gesellschaften „verwüsten“ kann.
4. Das prophetische Ezechielbuch lässt sich begreifen als trauma-literarische Antwort auf die Kriegsereignisse, die Juda und Jerusalem zu Beginn des 6. Jhs. v. Chr. getroffen haben. Dass Gott in diesem Buch derart „gewaltverstrickt“ gezeichnet wird, ist eine Folge der traumatischen Katastrophe, die die Massivität der erlittenen Kriegsgewalt ansatzweise erahnen lässt. In dieser Darstellung liegt eine große Chance für uns heute – die der tief gehenden Auseinandersetzung mit menschengemachter Gewalt, die von der Hoffnung auf die Überwindung der Gewalt in Gott selbst getragen ist.

Literatur

- Bail, Ulrike: Art. nakam (hebr.) – rächen, vergelten, ahnden. In: BigS (s. u.), S. 1821 f.
- Bail, Ulrike u. a. (Hrsg.): Bibel in gerechter Sprache. Gütersloh 2011 (BigS).
- Baumann, Gerlinde: Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen. Darmstadt 2006.
- Butting, Klara u. a. (Hrsg.): Die Bibel erzählt ... 2. Samuel. Mit Beiträgen aus Judentum – Christentum – Islam – Literatur – Kunst. Wittingen 2009.
- Kegler, Jürgen: Gewaltverherrlichung und Gewaltkritik im Alten Testament. In: Crüsemann, Frank u. a. (Hrsg.): Dem Tod nicht glauben (FS Luise Schottroff). Gütersloh 2004, S. 233–250 (vgl. auch: http://www.ekiba.de/download/Gewalt_und_Gewaltpraevention_Stuttgart-15-11-10.pdf).
- Poser, Ruth: Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur, VT.S 154. Leiden u. a. 2012.