

# Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

## Gewalt (AT)

Helge Bezold

erstellt: Mai 2021

Permanenter Link zum Artikel:  
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19496/>



DEUTSCHE  
BIBEL  
GESELLSCHAFT

# Gewalt (AT)

Helge Bezold

## 1. Vorbemerkungen

### 1.1. Was ist Gewalt?

Gewalt ist eine menschliche Grunderfahrung und immer ein ambivalentes Phänomen: Jeder Mensch hat das Potenzial, Gewalt auszuüben, und ist zugleich von Gewalt bedroht. Das gilt unabhängig davon, ob man allein den physischen Eingriff in die körperliche Unversehrtheit als Gewalt versteht oder einer weiten Definition folgt, die auch andere Formen der äußeren Einwirkung auf Individuen und Gruppen (z.B. verbale, psychische oder strukturelle Gewalt) einschließt (Christ / Gudehus 2013, 2-4). Im deutschen Sprachgebrauch ist Gewalt nicht nur negativ konnotiert. Das zeigt sich schon an der semantischen Überschneidung von „Gewalt“ mit den Begriffen „Autorität“, „Macht“ (→ [Stärke](#)) und → „[Herrschaft](#)“, deren Würdigung unter anderem in der Rede von der „Staatsgewalt“ oder der „Gewaltenteilung“ deutlich wird. Anders als im Deutschen gibt es im biblischen → [Hebräisch](#) keinen Begriff mit einem so breiten Bedeutungsspektrum. Das recht häufig belegte Lexem *hms*, das als Nomen mit „Gewalt / Gewalttat“ übersetzt werden kann, drückt eindeutig den Aspekt der Illegitimität von Gewaltanwendung aus.

Bei der Interpretation von literarischen Gewaltdarstellungen, wie sie im Alten Testament begegnen, ist grundsätzlich zu berücksichtigen, dass die Bewertung von Gewalt sowie die Frage danach, was überhaupt als Gewalt verstanden werden kann, kontextuell und kulturell bedingt und einem ständigen Wandel unterworfen ist. Deshalb ist Gewalt immer ein „kulturspezifisches Phänomen“ (Baumann 2006, 28). Das erschwert jede Auseinandersetzung mit den Gewaltdarstellungen des Alten Testaments, denn „[n]icht alles, was uns heute als Gewalt erscheint, wäre auch von Menschen zu biblischer Zeit als Gewalt bezeichnet worden“ (Baumann 2015, 88).

### 1.2. Gewalt im Alten Testament: Ein Überblick

Die weitverbreitete Annahme, Gewalt sei ein dominierendes Thema des Alten Testaments, kann sich auf eine breite Textbasis stützen. In fast allen Textbereichen der alttestamentlichen Literatur werden

Handlungen beschrieben, die nach heutigen Maßstäben als gewaltvoll gelten können (Clines 2020, 36-39). Zwar kommt in manchen Texten die Hoffnung auf ein eschatologisches Ende der (kriegerischen) Gewalt auf ([Mi 4,1-5](#); [Jes 2,2-5](#) → [Schwerter zu Pflugscharen](#)), im starken Diesseitsbezug des Alten Testaments stellt dieser Blick in die ferne Zukunft allerdings eher ein Randphänomen dar. Eine eindeutige Tendenz zum Gewaltverzicht bzw. zur Gewaltfreiheit gibt es nicht. Auch die Spätschriften des Alten Testaments enthalten zum Teil drastische Gewaltdarstellungen (z.B. Jdt 1-3, Makk, äthHen). Das bedeutet jedoch nicht, dass Gewalt grundsätzlich gutgeheißen wird: In vielen alttestamentlichen Texten lassen sich Ambivalenzen und auch deutlich kritische Stimmen zur Gewalt vernehmen (vgl. Kapitel 3.2.).



Abb. 1 Judith enthauptet Holofernes (Caravaggio 1571-1610).

Bereits die Erzählung vom Brudermord in Gen 4 (→ [Kain und Abel](#)), die den Beginn der nach-paradiesischen Lebenswirklichkeit des Menschen markiert, problematisiert eine solche Form der Gewalt. Es kommt darin die Überzeugung zum Ausdruck, dass Gewalt zwar einen Teil der dem Menschen von Gott geschenkten Freiheit ausmacht, aber zugleich auch eine große Gefahr für das menschliche Zusammenleben darstellt. Da der → [Mensch](#) nach alttestamentlicher Vorstellung ein Geschöpf Gottes ist, hat menschliches Gewalthandeln außerdem immer das Potenzial, das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf nachhaltig zu stören. Auf dieser Einsicht basieren viele andere Formen einer Problematisierung von menschlicher Gewalt und Willkür, die sich durch alle Textbereiche des alttestamentlichen Kanons zieht: Das alttestamentliche Recht sucht Wege, zwischenmenschliche Gewalttaten zu begrenzen und Unrecht zu sanktionieren, die prophetische Sozialkritik richtet sich vor allem gegen strukturelle Gewalt und fordert von den Mächtigen die radikale Abkehr von gewalttätigem Handeln, in poetischen Texten und in Gebeten werden Gewalterfahrungen beklagt, die den Betenden meist durch → [Feinde](#) oder Frevler (→ [Sünde / Sünder](#)) angetan werden. Auch die weisheitliche Literatur verurteilt böse Gedanken, zorniges Handeln und Gewalttaten, die allesamt als Kennzeichen einer widergöttlichen Lebensführung gelten.

Das Alte Testament benennt allerdings nicht nur die Abgründe, in die Gewalttaten führen können, sondern weiß auch um die ordnungsstiftende Funktion von Gewalt (vgl. Kapitel 3.1.). So kann der Einsatz von Gewalt nötig sein, um sich zu verteidigen, um Unrecht zu bekämpfen oder um Konflikte zu begrenzen. Eine solche Funktion zeigt sich unter anderem in der gewaltvollen Bestrafung von Unrecht in Rechtstexten (→ [Todesstrafe](#)), als Ausdruck der Staatsgewalt, als notwendige Option in kriegerischen Handlungen (→ [Krieg](#)) und besonders im

göttlichen Handeln. Denn zu den alttestamentlichen Gottesbildern gehört auch die Vorstellung, dass sich die Macht Gottes (→ [Allmacht Gottes](#)) in seiner Fähigkeit zur Gewaltausübung ausdrücken kann.

In Anbetracht dieser vielfältigen und ambivalenten Perspektiven auf Gewalt stellt jede pauschale Abwertung des Alten Testaments als brutal oder gar gewaltverherrlichend das Ergebnis einer selektiven, verkürzten Lektüre dar. Die seit Markion anhaltende moralisch-theologische Kritik am Alten Testament reduziert die Vielfalt der Gewaltbilder auf besonders drastisch anmutende, meist aus dem Kontext gerissene Spitzensätze und projiziert diese auf das Ganze zurück. Ein solches Vorgehen wird der Heterogenität der alttestamentlichen Gewaltdarstellungen nicht gerecht. Die jüngere bibelwissenschaftliche Forschung weist auch die etablierte Gegenüberstellung des Alten Testaments als besonders gewaltvoll und des Neuen Testaments als besonders friedlich zurück (Dietrich / Mayordomo 2005, 25). Eine pauschale Kritik des Alten Testaments aufgrund seiner vermeintlich durch die Literatur des Neuen Testaments überholten Gewalttexte ist auch deshalb problematisch, da sie stets Gefahr läuft, „antijudaistische Denkmuster zu verwenden oder ungewollt zu perpetuieren“ (Baumann 2013, 48). In der religionswissenschaftlichen und exegetischen Diskussion hat schließlich auch die von Jan Assmann aufgestellte These vom besonderen Gewaltpotenzial des biblischen → [Monotheismus](#) Kritik erfahren (Schieder 2014).

Die gegenwärtige Forschung betont deshalb die Wichtigkeit einer differenzierten Auslegung, die die Heterogenität alttestamentlicher Gewaltbilder ernstnimmt, und versucht, die unterschiedlichen Vorstellungen unter anderem in ihren literarischen und historischen Kontexten zu verorten, um so die Grundlage für eine textgemäße und hermeneutisch verantwortungsvolle Interpretation der Gewaltdarstellungen zu ermöglichen (vgl. Kapitel 4.).

## 2. Hebräische Terminologie

Im biblisch-hebräischen Sprachgebrauch gibt es kein Äquivalent für das deutsche Abstraktum „Gewalt“, sondern eine Vielzahl von Ausdrücken, die jeweils unterschiedliche gewaltvolle Handlungen beschreiben. Am ehesten lässt sich noch das hebräische Lexem *hms*, das sowohl als Nomen („Gewalt / Gewalttat“) als auch als Verb (Qal „gewalttätig handeln“ / Nif. „Gewalttat erleiden“) begegnet, mit dem deutschen Begriff „Gewalt“ in Beziehung setzen. Es hat jedoch ein eindeutig negativ gefärbtes Bedeutungsspektrum. Es bezeichnet primär die Unrechtmäßigkeit bestimmter menschlicher Taten. Gott erscheint an keiner Stelle als Subjekt von *hms* (umstritten: [Hi 19,7](#)). Die menschliche Ausübung von *hms* kann zwar die Anwendung physischer Gewalt beinhalten (z.B. [Ri 9,24](#); [Ps 72,14](#); [Jer 51,35](#)), sie ist aber nicht auf diese beschränkt.

Der Begriff bezeichnet gewaltvolle Taten, die die soziale, psychische und physische Unversehrtheit des menschlichen Lebens angreifen (Haag 1997, 1056-1058). Er erscheint deshalb unter anderem im Parellelismus zu → „Unheil“ (z.B. [Ps 55,10-11](#); [Jes 59,6-7](#); [Hab 1,3](#)) und kann auch Aspekte struktureller Gewaltausübung im Sinne von „Ausbeutung“ oder „Unterdrückung“ umfassen (z.B. [Am 3,10](#); [Am 6,1-3](#); [Mi 6,12](#); [Jes 53,9](#); [Ps 73,6](#); [Spr 3,31](#); [Spr 10,6](#)). Weiter gefasst kann *ḥms* als Ausdruck des sündhaften, widergöttlichen Verhaltens von Menschen fungieren ([Jon 3,8](#); [Mal 2,16](#); [Ps 11,5](#); [Spr 3,31](#); [Spr 4,17](#); [Spr 13,2](#)). So können sogar kultische Vergehen von Priestern als Gewalt an der Tora bezeichnet werden, die als Verkörperung des göttlichen Willens gilt ([Ez 22,26](#); [Zef 3,4](#)). Möglicherweise hat *ḥms* seine Ursprünge im juristischen Gebrauch, worauf die Rede vom „falschen Zeugen“ beziehungsweise vom „Gewaltzeugen“ (טַדְּ הַמָּאָס *’ed ḥāmās*) hinweisen könnte ([Ex 23,1](#); [Dtn 19,16](#); [Ps 35,11](#)).

Neben *ḥms* gibt es verschiedene Nomen, die unspezifische Formen der Gewaltausübung bezeichnen.

So wird zum Beispiel die Zwangsarbeit der Israeliten durch die „Gewalt“ (פָּרַח *pærækh* in [Ex 1,13-14](#); [Lev 25,43.46.53](#); [Ez 34,4](#)) der ägyptischen Aufseher durchgesetzt. Des Weiteren zeigen die Wortfelder von ענה *’nh* („erniedrigen / Gewalt antun“), הִאָזַק *ḥāzqāh* (von קָזַח *ḥzq* „kräftig / stark sein“), יָעַז *’oz* („Macht / Stärke“) oder קֹחַ *koah* („Stärke“) die grundsätzliche Fähigkeit zur Ausübung von Gewalt an. In [Jos 14,11](#) beteuert zum Beispiel der 85-jährige Kaleb während der Eroberung des gelobten Landes, er sei noch „stark“ (קָזַח *ḥāzāq*) genug und habe noch ausreichend „Kraft“ (קֹחַ *koah*), um „Krieg zu führen“ (מִלְחָמָה *milḥāmāh*). Auch → [Körperteile](#) wie יָד *jād* („Hand“) oder כַּף *kaf* („Handfläche“) können die Anwendung physischer Gewalt bezeichnen. So fallen die Israeliten nach Ri 4 in die „Hand“ des kanaanäischen Königs → [Jabin](#) ([Ri 4,2](#)), der sie mit nicht näher definierter „Gewalt“ (הִאָזַק *ḥāzqāh*) bedrückt ([Ri 4,3](#)). In metonymischer Verwendung kann „Blut“ (דָּם *dām* / דַּמִּימַת *dāmîm*) im Sinne von Blutvergießen, → [Blutschuld](#) oder Bluttat tödliche Gewalttaten bezeichnen (z.B. [Gen 4,10-11](#); [Ex 22,1-2](#); [Dtn 22,8](#); [2Sam 16,8](#); [2Kön 9,26](#); [Jes 1,15](#); [Ez 7,23](#); [Nah 3,1](#); [Spr 29,10](#)). Mit Gewalt ist auch die Vorstellung der Rache (→ [Zorn](#)) bzw. „Vergeltung“ (נָקָם *nāqām*) verbunden (Kató 2015). Vergeltung dient der Ahndung von Unrecht und der Wiederherstellung von Gerechtigkeit, vielfach ist dabei jedoch der Einsatz von Gewalt nötig. So kann Vergeltung unter anderem durch militärische Aktionen ([Num 31,2](#); [Jos 10,13](#); [1Sam 18,25](#); [Est 8,13](#)), durch gewaltsames göttliches Strafhandeln (z.B. [Lev 26,25](#); [Dtn 32,43](#); [1Sam 24,13](#); [Jes 1,24](#); [Jer 5,9](#); [Ps 99,8](#); [Nah 1,2](#)), oder durch zwischenmenschliche Gewalttaten erreicht werden (z.B. [Ri 15,7](#); [Ri 16,28](#); [2Kön 9,7](#); [Jer 15,15](#); [Ez 25,12](#)).



Abb. 2 Kain ermordet seinen Bruder (Rubens 1577-1640).

Zudem begegnet im Alten Testament eine große Vielfalt konkreter gewaltvoller Handlungen, die durch verschiedene Verben ausgedrückt werden.

Zu den häufigsten zählen *נכה* *nkh*, „erschlagen / schlagen“, *הרג* *hrg* und *מות* *mwt*, „töten“, *רצח* *ršh*, „töten / morden“ und *לחם* *lh̄m*, „kämpfen / bekriegen“. Aber auch Handlungen wie *עשק* *šq*, „unterdrücken“ (z.B. [Lev 19,13](#); [Dtn 24,14](#); [1Sam 12,3-4](#); [Jer 7,6](#); [Mi 2,2](#)), *ענה* *nh*, „Gewalt antun“ bzw. „entehren“ (z.B. [Gen 34,2](#); [Ex 22,21-22](#); [Dtn 22,24,29](#); [Ri 19,24](#); [2Sam 13,14,22](#); [2Sam 17,20](#)), *שדד* *šdd*, „verheeren“ (z.B. [Ri 5,27](#); [Jes 15,1](#); [Nah 3,7](#); [Ps 137,8](#); [Hi 12,6](#); [Spr 19,26](#)) und *שמד* *šmd*, „ausrotten“ (z.B. [Gen 34,30](#); [Dtn 1,27](#); [Jos 7,12](#); [Jes 10,7](#); [Ps 37,38](#); [Klgl 3,66](#)) sind mit Gewalt assoziiert.

Gewaltausübende Subjekte sind in den alttestamentlichen Texten meist menschliche Individuen, Gott oder Kollektive (z.B. Gruppen, Banden oder Heere). Dass Tiere beziehungsweise Raubtiere für Menschen eine Gefahr darstellen, ist selbstverständlich und wird kaum thematisiert (z.B. [Gen 9,5](#); [1Kön 20,36](#); [2Kön 2,23-24](#); [Am 5,19](#); [Dan 6](#)). Gleiches gilt für die → [Jagd](#) oder die → [Schlachtung](#), die viele Menschen heutzutage als Form der Gewaltanwendung an Tieren problematisieren.

## 3. Legitime und illegitime Formen von Gewalt

### 3.1. Legitime Formen von Gewalt

Das Alte Testament kennt verschiedene Formen institutionalisierter Gewalthandlungen, die bestimmten gesellschaftlichen Konventionen folgen und deshalb in ihren historischen und literarischen Kontexten als legitim gelten.

Die Anwendung von Gewalt erscheint zum Beispiel in der Erziehung als ein legitimes Mittel, durch das Lehrer ihre Schüler „züchtigen“ ([Spr 22,15](#); [Spr 23,13](#)) können (→ [Züchtigen](#)). Ferner erscheint die „Rute“ (→ [Stock / Stab / Stecken](#)) in einer positiven Funktion ([Spr 13,24](#); [Sir 30,1-2](#)). Die im Alten Testament nicht grundsätzlich infrage gestellte Institution der → [Sklaverei](#) ist ebenfalls mit Gewaltanwendung assoziiert ([Ex 21,26-27](#); [Spr 29,19,21](#); [Sir 33,25-33](#)).

Eine im kultischen Denken verankerte Sonderform stellt das Phänomen der ritualisierten Gewalt dar (Olyan 2015). In diesen Vorstellungsbereich lässt sich unter anderem der sogenannte → „[Bann](#)“, das heißt die ritualisierte Vernichtung von gegnerischem Besitz und Leben im Krieg, aber auch das Zerstören und Verbrennen von Kultgegenständen, Opferstätten und Priestern (z.B. [2Kön 23,4-20](#)), sowie das Tieropfer (→ [Opfer](#)) und die Vorstellung eines Menschenopfers (Gen 22; Ri 11; [2Kön 3,27](#)) einordnen. Im Zusammenhang mit kultischen Missständen können auch andere Formen physischer Gewalt als legitim gelten ([2Kön 10,18-30](#); [Neh 13,25](#)). Da sich viele dieser Konventionen inzwischen gewandelt und zum Teil sogar radikal umgekehrt haben, erscheint die Legitimität einiger Gewalthandlungen aus heutiger Sicht überholt.

Schon das Alte Testament selbst spiegelt dabei eine Diskussion um die Legitimität bestimmter Gewalthandlungen wider. So finden sich in unterschiedlichen Textbereichen voneinander abweichende, sogar gegensätzliche Bewertungen von Gewalt (z.B. [Jes 2,4](#); [Mi 2,3](#) und [Jo 4,10](#)). Außerdem lässt sich die Aktualisierung und Weiterentwicklung bestimmter Gewaltvorstellungen am Phänomen der → [Fortschreibung](#) nachweisen. Zum Beispiel finden sich im so genannten Kriegsgesetz in Dtn 20 deutliche Spuren redaktioneller Bearbeitungen. In vordeuteronomistischer Form dürfte die Anweisung gelautet haben, dass bei der Eroberung von Städten alle männlichen Gegner getötet werden dürfen, während Frauen und Kinder am Leben bleiben sollen ([Dtn 20,13-14](#)). [Dtn 20,15](#), vermutlich eine spätere Fortschreibung, begrenzt die Gültigkeit dieses Vorgehens auf solche Städte, die weit entfernt sind. Mit Blick auf die → [Landnahme](#) im Buch Josua ergänzen [Dtn 20,16-17](#), dass bestimmte kanaanäische Völker, die Israel zum Abfall vom Glauben an Jhwh bewegen würden, in Gänze zu vernichten seien. Noch spätere Texte bauen die Gültigkeit dieser Anweisung weiter aus, so dass auch Israeliten, die von Jhwh abgefallen sind, getötet werden sollen (z.B. [Dtn 13,13-19](#)). Diese Verschärfung stellt ein schriftgelehrtes, das heißt auf den Text (und nicht auf realhistorische Umstände) begrenztes Phänomen dar, wodurch in diesem Fall älteres Kriegsrecht theologisiert und mit der deuteronomistischen Landnahmeerzählung im Josuabuch harmonisiert werden soll.

Die nachfolgenden Teilbereiche institutionalisierter Gewaltanwendung zeigen, dass das Alte Testament Gewalt auch in einer ordnungsstiftenden Funktion wahrnimmt.

Dennoch bleiben auch viele dieser Gewaltdarstellungen offen für ambivalente und kritische Töne. So erzählt das Richterbuch zwar stolz von den großen Siegen und ruhmvollen Gewalttaten der frühen israelitischen Helden gegen ihre Feinde, jedoch zeigt schon die brutale Erzählung von Ri 19, dass „[o]hne

staatliche Kontrolle und Regulierung [...] ein heillooses Gewaltchaos“ (Dietrich 2006, 297) droht. Doch selbst die spätere Königszeit steht unter dem Vorbehalt des Missbrauchs von Recht, Macht (→ [Stärke](#)) und Gewalt (z.B. 1 Kön 21). In biblischer Darstellung führt das Versagen der Könige zum Untergang der staatlichen Größen Israels und Judas, wodurch die Bevölkerung erneut zum Opfer kriegerischer Gewalt wird. Schließlich kann auch das göttliche Gewalthandeln als abgründig und schrecklich wahrgenommen werden (Michel 2003, 344-350).

### 3.1.1. Gewalt im Recht

In alttestamentlichen Rechtstexten (→ [Recht](#)) kommt Gewalt als Form einer Tatfolgebestimmung, das heißt als (angedrohte) Sanktion, weitaus häufiger jedoch als zu sanktionierendes Vergehen in den Blick. Dabei ist anzumerken, dass im alttestamentlichen Recht physische Gewalt nicht prinzipiell durch entsprechende Gegengewalt bestraft wird, sondern meist eine (materielle) Ersatzleistung in den Blick kommt. So soll jemand, der eine Körperverletzung begangen hat, dem Geschädigten den durch Arbeitsausfall entstandenen Schaden bzw. die Heilungskosten erstatten ([Ex 21,18-19](#)).

Der berühmte Fall der Vergeltung, nach dem ein „Auge für ein Auge“ ([Ex 21,24](#)) „gegeben“ (נתן *ntn*) werden soll, ist kein strafrechtlicher Akt, der mit der Körperstrafe geahndet wird. Bei genauerer Betrachtung handelt es sich hier um einen haftungsrechtlichen Fall (Graupner 2005, 464). Wenn beim Streit zweier Männer das ungeborene Kind einer Frau stirbt, soll der Ehemann der Frau eine angemessene (finanzielle) Zahlung einfordern ([Ex 21,22](#)), die vor Zeugen zu leisten („geben“) ist. Falls weiterer Schaden (an der Frau) entsteht, soll die Ersatzleistung dem verletzten Körperteil entsprechen: „Damit tritt an die Stelle der Vergeltung der Tat am Täter die Wiedergutmachung“ (Graupner 2005, 470). Die in [Ex 21,24](#) enthaltene Talionsformel (→ [Körperverletzung](#)) erscheint jedoch auch in anderen Passagen (z.B. [Lev 24,17-21](#); [Dtn 19,19-21](#)), in denen sich andere Nuancen dieser Vorstellung zeigen (Oeming 2014).

In Ausnahmefällen findet allerdings auch körperliche Gewalt als Straffolgebestimmung im alttestamentlichen Recht Erwähnung. In [Dtn 25,1-3](#) ist die Vorstellung einer gewaltsamen Körperstrafe (→ [Strafe](#)) belegt. In diesem Text ist von einem einmaligen Vorgang die Rede, nach welchem der Richter in einem Rechtsstreit dem Schuldigen bis zu 40 Schläge auferlegen darf. Das Abschlagen der → [Hand](#) – eine in altorientalischen Rechtstexten wie dem Codex → [Hammurabi](#) mehrfach bezeugte Sanktion – findet ebenfalls nur einmal, in [Dtn 25,11-12](#), Erwähnung. Die spärliche Bezeugung des Motivs der Körperstrafe lässt keine Rückschlüsse darüber zu, ob solche Urteile je zur Anwendung kamen.



Unklar ist auch, ob die im Alten Testament mehrfach belegte → [Todesstrafe](#) eine gängige rechtliche Praxis war (Hieke 2005). In jedem Fall kennt alttestamentliches Recht bestimmte todeswürdige Verbrechen. Im → [Bundesbuch](#) zählen dazu die Tötung eines unschuldigen Menschen ([Ex 21,12](#)), der Raub von Menschen ([Ex 21,16](#)), das Verfluchen der Eltern ([Ex 21,17](#)) oder die Sodomie ([Ex 22,18](#)). Die priesterliche und deuteronomistische Literatur kennt dabei die in Form der Steinigung (z.B. [Ex 19,13](#); [Lev 20,2](#); [Lev 24,14](#); [Num 15,35-36](#); [Dtn 22,21](#); [Dtn 22,23-24](#)), des Aufhängens am Holz ([Dtn 21,22](#)) oder der Verbrennung ([Lev 20,14](#); [Lev 21,9](#)). Das Deuteronomium entwirft das Bild der Todesstrafe als soziale Institution: Die Ältesten kommen zusammen, Zeugen werden geladen, alle bezeugen den Urteilsspruch und die Gemeinde wohnt der Vollstreckung des Todesurteils bei (z.B. [Dtn 21,18-21](#)). Dadurch wird die Todesstrafe als aufwendiger, rechtlich geordneter Prozess mit begrenzter Gültigkeit von Lynchmorden (z.B. [1Kön 12,18](#)) unterschieden (Schnocks 2014, 91-93). Somit gibt es in der Institution des alttestamentlichen Rechts zur Ahndung und Eingrenzung von (weiterer) Gewalt „eine sittlich erlaubte, ja sogar gebotene Anwendung von Gewalt“ (Schwienhorst-Schönberger 2013, 348).

### 3.1.2. Gewalt im Krieg

Kriegerische Gewalt spielt in allen Phasen der alttestamentlichen Literaturgeschichte und in fast allen Textbereichen eine wichtige Rolle. Obwohl in prophetischen Visionen die Hoffnung auf ein Ende kriegerischer Aktionen aufkommt oder die gegen Israel und Juda gerichtete Gewalt der Fremdvölker verurteilt (z.B. [Jes 13-23](#); [Jer 46-51](#); [Ez 25-32](#)) oder beklagt (z.B. [Klgl](#)) wird, steht die grundsätzliche Legitimität militärischen Handelns nicht zur Diskussion. Zur Sicherung der eigenen Existenz inmitten anderer Nationen, aber auch zur Durchsetzung eigener machtpolitischer Interessen wie der Expansion, der Vergeltung oder der Bestrafung von Vasallen, kann kriegerische Gewalt nötig sein (Crouch 2009). Ziel militärischer Gewalt kann der Sieg über die → [Feinde](#), die Ruhe vor feindlichen Angriffen oder der → [Frieden](#) sein. Im Alten Testament obliegt die Kriegsführung meist den Königen, aber auch Einzelfiguren wie Abraham ([Gen 14](#)) oder Josua ([Jos 1-12](#)) können Heere rekrutieren und kriegerische Auseinandersetzungen führen.

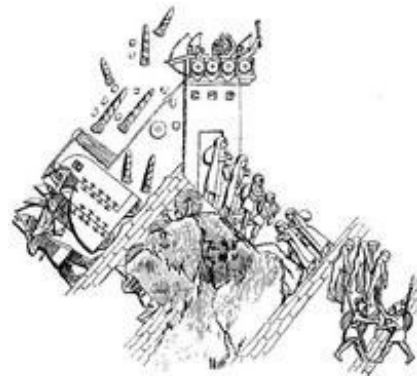


Abb. 3 Die Eroberung von Lachisch und die Deportation der Einwohner (Relief aus Ninive 8. Jh. v. u. Z.).

Die alttestamentlichen Darstellungen entsprechen dabei im Allgemeinen der Schilderung kriegerischer Handlungen in den altorientalischen Nachbarkulturen. Sie sind nicht brutaler oder zurückhaltender in der

Beschreibung militärischer Gewalt als diese. Sie erfüllen ähnliche Funktionen (z.B. Geschichtsschreibung, Herrschaftslegitimation oder Identitätsbildung) und nutzen eine ähnliche Bild- und Symbolsprache, zu der sowohl eine Tendenz zum Übertreiben, als auch die Drastik des Dargestellten gehört. Eine erfolgreiche Kriegsführung war im Alten Orient grundsätzlich Ausdruck gelingender → [Herrschaft](#) bzw. Königsherrschaft und göttlichen Beistands. Obwohl Gott in vielen alttestamentlichen Texten Kriegszüge anordnet und deren Ausgang entscheidend beeinflusst, lässt sich nicht von einem dezidierten Konzept eines „Heiligen Kriegs“ sprechen, das sich von profaner Kriegsführung unterscheiden würde (Weippert 1972). Die theologische Deutung militärischer Gewalt ist selbstverständlich und steht „im Zusammenhang gemeinaltorientischer, höchstwahrscheinlich gemeinantiker Kriegspraxis und Kriegsideologie“ (Weippert 1997, 491; ausführlich: Trimm 2017).

Kriegerische Auseinandersetzungen werden im Alten Testament oft recht anschaulich dargestellt. Dabei werden vielfältige Formen gewaltvoller Handlungen beschrieben.

Kriegerische Gewalt kann sich zum einen gegen Gebäude und gegnerische Wehranlagen (Türme, Mauern, Tore und Schlösser) oder gegen feindlichen Besitz richten. Auch Plünderungen werden mehrfach erwähnt (z.B. [Gen 34,27](#); [Ex 12,36](#); [1Sam 14,36](#)). Zum anderen wird Gewalt an feindlichen Einheiten oder an der gegnerischen Zivilbevölkerung, auch an Frauen und Kindern (z.B. [Dtn 20,14](#); [1Sam 22,19](#); [Ps 109,10](#); [Klgl 4,10](#); [Jes 13,16](#)), ausgeübt. Besiegte Feinde können versklavt, deportiert und sogar vollständig vernichtet werden. Gegnerische Soldaten werden – je nach Waffenart – durchbohrt, erschossen oder erschlagen. Auch eine Schändung von Kriegsgegnern ist im Alten Testament mehrfach bezeugt (z.B. [Jos 8,29](#); [1Sam 31,9-10](#); [Est 9,13-14](#); [2Makk 15,30-35](#)). Das Töten oder die Schändung von Feinden im Krieg wird nicht verurteilt. Eine große Zahl getöteter Gegner verdeutlicht vielmehr die Größe des eigenen Erfolgs (z.B. [2Sam 8,5](#); [1Kön 19,35](#); [1Kön 20,29](#); [1Chr 19,18](#); [1Chr 27](#); [Est 9,16](#)).

### 3.1.3. Gott und Gewalt

Das Alte Testament kennt wie seine altorientalischen Nachbarkulturen auch die Vorstellung eines göttlichen Gewalthandelns (Baumann 2006; Fretheim 2013). Auch wenn sich das alttestamentliche → [Gottesbild](#) bei weitem nicht auf den Aspekt der Gewalttätigkeit Gottes beschränken lässt, ist



Abb. 4 Schreitender Gott mit Waffe (Megiddo, Grab 4.; Bronze; 14.-12. Jh. v. u. Z.; H. 13 cm).

die Fähigkeit zur Anwendung von Gewalt konstitutiv für die Macht beziehungsweise Schutzmacht Gottes und damit tragender Teil alttestamentlicher Theologie.

Wie oben dargelegt (Kapitel 2), wird Gott in der hebräischen Bibel allerdings nicht mit dem Begriff *hms* in Verbindung gebracht, der die unrechtmäßige Gewaltanwendung bezeichnet. Gott verurteilt solche Gewalttaten (z.B. [Ps 11,5](#); [Jer 22,3](#); [Ez 45,9](#); [Hab 2,8](#)). Das gewaltvolle Agieren Gottes verstehen die Texte meist als Ausdruck seines souveränen Machthandelns. Oft wird Gottes Gewalt dabei lediglich erhofft oder angedroht. Mehrfach fungieren Menschen (z.B. [Ex 17,11](#); Dtn 7; [Jes 45,1](#); [Sach 14,2](#)) oder

Tiere (z.B. [Ex 10,14](#); [2Kön 17,25-26](#)) als Gottes Werkzeuge, oder Gott wirkt durch Naturphänomene gewaltvoll (z.B. [Ex 9,23](#); [Jos 10,11](#); [Jes 29,6](#); [Joel 2,2-5](#); [Nah 1,3.8](#)). Insgesamt erscheint Gott häufig weniger „gewalttätig“ als mächtig oder „gewaltig“ (אָדִיר *'addîr*) (z.B. [Jes 32,21](#); [Ps 8,2-3](#); [Ps 76,5](#); [Ps 93,4](#)) (Schnocks 2014, 14-17).

Ein Eingreifen Gottes kann nach alttestamentlicher Vorstellung einerseits nötig werden, wenn die Schöpfung gefährdet ist – um sie zu erhalten, muss Gott zum Beispiel Chaosmächte gewaltsam in Schach halten (z.B. [Jes 27,1](#); [Jes 51,9](#); [Ps 74,13-14](#); [Ps 89,10-11](#)). Andererseits kann göttliche Gewalt die Funktion der Strafe für zwischenmenschliche Gewalttaten, bestehendes Unrecht oder das Abfallen seines Volkes von der Verehrung des einen Gottes erfüllen, oder der Vernichtung von Feinden des Gottesvolkes dienen. Da der alttestamentliche Gott häufig in der Funktion eines himmlischen Richters und Königs auftritt (→ [Königtum Gottes](#); → [Gericht](#)), verwendet das Alte Testament zur Beschreibung göttlicher Gewalttaten vor allem Motive und Begriffe aus dem Bereich der institutionalisierten, legitimen Gewaltformen des Rechts oder des Krieges.

Gott kann und muss Gewalt zum Gericht einsetzen, sowohl gegen andere Völker (z.B. [Jes 10,5-15](#); [Jes 34,2-6](#); [Jes 63,6](#); [Jer 50,9-10](#); [Ez 35,3-4](#); Ez 38; Ps 2; [Ps 136,17-20](#)) als auch gegen sein eigenes Volk (z.B. [2Sam 12,9-10](#); [2Kön 9,26](#); [Jes 10,1-3](#); [Am 6,7-11](#); [Mi 2,3-5](#); [Ps 6,2](#)). Besonders in der Vorstellung des Tages Jhwhs (→ [Tag Jahwes](#)) verbindet sich die Vorstellungen eines Gerichts mit dem → [Zorn](#)



Abb. 5 The Great Day of His Wrath (John Martin 1789-1854).

Gottes und mit kriegerischer Gewalt. Auch apokalyptische Visionen nehmen auf das göttliche Gerichtshandeln Bezug. Individuelle Schicksale geraten vor allem in den Fluch- / Rache psalmen in den Blick. Hier äußern die Betenden die Hoffnung auf ein Ende der Gewalt durch göttliches, gewaltsames Eingreifen (z.B. [Ps 54,7-9](#); [Ps 58,7-12](#)). Diese für viele heutige Leserinnen und Leser verstörenden Texte bezeugen keine blinden Rachewünsche, sondern „das im altorientalischen und alttestamentlichen Denken tief verankerte *Paradigma der göttlichen Rechtsdurchsetzung*, d.h. der Glaube an das Eingreifen einer legitimen Rechtsautorität [...]“ (Janowski 2012, 25).

Ein zweites Feld bildet das kriegerische Gewalthandeln Gottes. Gott wird in vielen alttestamentlichen Texten als kriegerisch aktive Figur gezeichnet. Bekannt ist das Diktum von [Ex 15,3](#), dass „Jhwh ein Kriegsmann“ (יהוה איש מלחמה *jhwah 'iš milhāmāh*) sei. Andere hymnische Texte schlagen ähnliche Töne an (z.B. [Jes 42,13](#); [Ps 24,8](#)). Gott befiehlt die Einnahme des gelobten Landes, und er garantiert den militärischen Erfolg (z.B. [Dtn 20,1-4](#)). Selbst große Erfolge wie die Einnahme Jerichos (Jos 6) werden dabei letztlich nicht durch die militärischen Fähigkeiten der Israeliten, sondern durch die kultische Präsenz Jhwhs ermöglicht (→ [Bundeslade](#)). Nur in seltenen Fällen greift Gott selbst aktiv in den Kampf ein (z.B. [Jos 10,11-12](#); [2Kön 19,35](#)). Oft genügt bereits der → [Schrecken](#) vor Gott, um die Gegner kampfunfähig zu machen (z.B. [Ex 15,16](#); [Ri 7,22](#); [1Sam 7,10](#); [1Sam 14,15](#)).

### 3.2. Illegitime Formen von Gewalt

In nahezu allen Textbereichen des Alten Testaments werden Gewalttaten erwähnt, die nicht an bestimmte Konventionen gebunden sind und die sozusagen aus niederen Beweggründen geschehen. Solche Gewaltformen gelten immer als illegitimer Angriff auf die psychosoziale Unversehrtheit des menschlichen Lebens. Eine positive Bewertung von Gewalt, die unter anderem durch Willkür, → [Zorn](#), → [Hass](#), → [Neid](#) oder Machtstreben ausgelöst wird, findet sich im Alten Testament nicht.

Als illegitime Gewaltakte können Formen psychischer Gewalt wie z.B. der Spott (z.B. [Ps 140,3](#); [Spr 10,6.11](#); [Jer 9,2-8](#)) und das Auslachen (z.B. [Hi 30,1](#); [Klgl 1,7](#)) gelten. Verbale Attacken, auch durch → [Schimpfworte](#), wird dabei eine ähnlich tödliche Wirkung wie Schlangengift nachgesagt ([Ps 140,4](#)). Eine strukturelle Dimension von Gewalt lässt sich im weiten und oft unspezifischen Phänomen der „Unterdrückung“ (→ [Knechtschaft](#)) erkennen. Vor allem in der prophetischen Sozialkritik wird das Verhalten von höher Gestellten als Unterdrückung, das heißt als gewaltsamer Machtmissbrauch kritisiert (vgl. z.B. Jer 7; Hos 4; Am 4; Mi 2). Nach dem Wort des Propheten Micha kann dazu das Streben nach fremdem Besitz oder Land sowie andere unbestimmte Gewalttaten gezählt werden ([Mi 2,2](#)).

Auffällig viele Gewaltakte ereignen sich im Alten Testament innerhalb der eigenen Familie. Neben dem Brudermord Kains ließe sich hier an die Vertreibung von Hagar und Ismael (Gen 21) oder an den Verkauf von Joseph durch seine Brüder (Gen 37) denken. Als grundsätzlich problematisch erscheinen zwischenmenschliche Auseinandersetzungen mit Todesfolge. Sowohl in erzählenden Texten (z.B. Gen 34; Gen 37; Ex 2) als auch im Recht (z.B. Ex 21; [Dtn 27,24](#)) oder in Klagegebeten (z.B. [Ps 62,4](#); [Ps 94,6](#)) wird tödliche Gewalt als massive Störung der sozialen Ordnung und als Beispiel sündhaften Verhaltens thematisiert. Prägnant formuliert deshalb das Gotteswort im → [Dekalog](#): „Du sollst nicht töten!“ ([Ex 20,13](#); [Dtn 5,17](#))

Das hier verwendete hebräische Verb [רָחַח](#) *rāḥaḥ*, „töten / morden“, wird nur in Bezug auf Menschen verwendet, ist allerdings nicht in militärischen Auseinandersetzungen belegt. Es bezieht sich deshalb nicht auf das Töten von Soldaten im Krieg, sondern auf Gewaltakte im zwischenmenschlichen Nahbereich. Nach dem Dekalog-Gebot sind solche Handlungen verboten, die bewusst den Tod von Menschen herbeiführen, das heißt die „vorsätzliche, allenfalls fahrlässige, nicht aber unbeabsichtigte Tötung“ (Köckert 2007, 76). Obwohl sich dieses Gebot im Kontext der Gesetzgebung am → [Sinai](#) zunächst auf das Volk Israel bezieht, bestärken jüngere alttestamentliche Traditionen diese Denkrichtung und weiten den Schutz des Lebens auf alle Menschen, unabhängig ihrer ethnischen Zugehörigkeit aus (z.B. [Lev 24,17.21](#)).

Texte wie [Gen 9,6](#) verweisen auf die theologische Grundlage des Tötungsverbots: „In der Tötung eines Menschen ist Gott unmittelbar selbst betroffen, insofern jeder Mensch sein Ebenbild ist“ (Gertz 2018, 283).

Die von priesterlichem Denken geprägte Passage [Gen 9,1-6](#) versteht das → [Blut](#) aller Lebewesen als Sitz des (von Gott geschenkten) Lebens. Tiere dürfen zwar getötet und ihr Fleisch verzehrt, ihr Blut jedoch nicht angetastet werden. Noch höher wiegt die Wertschätzung menschlichen Lebens und das Verbot, menschliches Blut zu vergießen. Die Regelung von [Gen 9,5-6](#), wonach das Blut eines Mörders „um des Menschen willen“ vergossen werden soll, setzt dabei keinen Automatismus in Gang, jeden Mord mit der Tötung des Mörders zu vergelten. Es ist Gott selbst, der das Blut „einfordern“ will. Er erscheint hier als Garant des Schutzes menschlichen Lebens vor willkürlicher, tödlicher Gewalt. Somit wird die „Möglichkeit der Hinrichtung von Mördern [...] zwar eröffnet, aber das göttliche Richten bedarf grundsätzlich nicht der Mitwirkung des Menschen“ (Schnocks 2014, 88). Somit fungiert der Ausspruch als eindrückliche Mahnung der Schöpfergottheit, die sich aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen (→ [Gottebenbildlichkeit](#)) und der urgeschichtlichen „Erfahrung“ einer von Gewalt geprägten Lebenswirklichkeit ergibt ([Gen 6,11-13](#)): Um den Schutz des Lebens zu sichern, ist menschliches

Blutvergießen grundsätzlich tabu.

Gesonderte Erwähnung verdient das Thema sexualisierter Gewalt, insbesondere Gewalttaten, die Männer Frauen antun. Dabei stellen sich zwei Probleme. Das erste ist sprachlicher Natur: Das biblische Hebräisch kennt keinen Begriff, der dem heutigen Verständnis von „Vergewaltigung“ genau entsprechen würde (Gavett 2004). Das hebräische Verb ענה *ʾnh*, das häufig als „vergewaltigen“ beziehungsweise „Gewalt antun“ übersetzt wird, wird mehrheitlich in Kontexten verwendet, in denen es vor allem um eine soziale, weniger um eine physische Schädigung geht (im Sinne von „entehren,“ „erniedrigen,“ oder „demütigen“ erscheint es z.B. in [Gen 16,6](#); [Ex 1,11](#); [Ex 22,21-22](#); [2Kön 17,20](#); [Jes 53,4](#); [Ps 88,8](#)). Die zweite Schwierigkeit ergibt sich daraus, dass das Alte Testament patriarchale gesellschaftliche Strukturen voraussetzt und diese nicht grundsätzlich infrage stellt. So kennt die Welt, in der das Alte Testament entstanden ist, noch kein Konzept sexueller Integrität im modernen Sinn. Das in vielen Teilen der heutigen Welt selbstverständliche Selbstbestimmungsrecht der Frau oder die Notwendigkeit der aktiven Zustimmung zum Geschlechtsverkehr waren der Wahrung bestimmter sozialer Normen und Institutionen (→ [Ehre](#), Verlobung oder Ehe) nachgeordnet (Müllner 2003). Deshalb können zwar manche der im Alten Testament beschriebenen Vergehen nach heutigen moralischen Vorstellungen oder juristischen Kategorien als Vergewaltigungen gelten, die Texte selbst haben jedoch primär die Verletzung sozialer Normen im Blick. Sie thematisieren den Aspekt der sexualisierten Gewalt nicht oder nur am Rande.

Dafür ist das alttestamentliche Recht ein gutes Beispiel. Der Geschlechtsverkehr – das „Liegen“ (שכב *škb*) – eines Mannes mit einer bereits verlobten Frau ([Dtn 22,23-24](#)) stellt deshalb ein Problem dar, da dies die Institution der Verlobung (→ [Ehe](#)) gefährdet. Eignet sich ein solcher Fall innerhalb einer Stadt, sollen Mann *und* Frau gesteinigt werden. Der Mann, da er der Frau seines Nächsten „Gewalt angetan hat“ bzw. sie „entehrt“ (ענה *ʾnh*), das heißt ihren Status als Verlobte missachtet hat. Die Frau soll hingegen sterben, da sie sich nicht durch lautes Rufen gegen diese Ehrverletzung gewehrt und ihr offenbar zugestimmt hat. Etwas anders liegen die Dinge, wenn sich ein solcher Fall auf freiem Feld zuträgt ([Dtn 22,25-27](#)). Hier liegt eine Interpretation der Tat als Vergewaltigung näher: Wenn der Mann die verlobte Frau außerhalb der Stadt „ergreift“ bzw. „festhält“ (קיצץ *qzq*) – ihr also physische Gewalt antut – kann niemand das mögliche „Schreien“ (זעק *zʿq*) der Frau hören. Die Frau trifft in diesem Fall keine Schuld, während der Täter zu töten ist. Die ausführliche Deutung der → [Todesstrafe](#) für den Mann deutet darauf hin ([Dtn 22,26-27](#)), dass diese Tat als physischer Gewaltakt zu bewerten und mit einem Mord (רצח *ršh*) zu vergleichen ist (Müllner 1999, 51).

Besonders umstritten ist die Auslegung erzählender Texte, in denen sexuelle

Handlungen und Gewalttaten miteinander in Beziehung gesetzt werden. Neben den bereits genannten Problemen weisen viele Erzählungen Leerstellen oder Ambivalenzen auf, weshalb eine eindeutige Interpretation der dargestellten Handlungen als (sexualisierte) Gewalt nicht immer möglich ist (z.B. [Gen 12,15](#); [Gen 20,2](#); [Gen 26,7](#); [Rut 2,9](#); [2Sam 11,4](#); [Est 7,8](#)). Das gilt auch für die drei Textpassagen, die eine besonders prominente Rolle in der Diskussion um sexualisierte Gewalt im Alten Testament spielen: die Erzählung von → [Dina](#) und Sichem in Gen 34, die tödliche Misshandlung der namenlosen Frau in → [Gibeon](#) in Ri 19 sowie Amnons Vergewaltigung von → [Tamar](#) in 2Sam 13. Während in allen drei Fällen unehrenhaftes und gewaltvolles männliches Handeln an Frauen weitere Konflikte beziehungsweise Gruppenkonflikte auslöst, wird in keinem der Texte eine ausdrückliche Problematisierung des Aspekts der sexualisierten Gewalt geleistet.

## 4. Hermeneutischer Ausblick

Die Allgegenwart der Gewalt im Alten Testament sowie seine zum Teil drastischen, verstörenden und nach heutigen moralischen Vorstellungen vielfach problematischen Darstellungen von Gewalt stellen Leserinnen und Leser vor die wichtige Frage, wie diese Texte verstanden oder textgemäß ausgelegt werden können. Diese Frage ist Bestandteil der Bibelauslegung (→ [Bibelauslegung, Epochen der christlichen](#)), der Hermeneutik (griechisch: *hermeneuein*, „erklären / deuten / interpretieren“).

Als nicht gangbar haben sich in der Vergangenheit unter anderem solche Ansätze erwiesen, die a) das Problem der Gewalt kleinreden oder beschönigen, b) problematisch empfundene Texte einfach übergehen, c) die entsprechenden Passagen durch spätere Traditionen wie das (vermeintlich friedlichere) Neue Testament als überholt ansehen, d) die Texte als Aufrufe zur Gewalt missbrauchen oder sie e) unmittelbar, das heißt ohne Übersetzung, Kontextualisierung und Interpretation auf das Heute übertragen wollen (Fuchs 2004). In der jüngeren Bibelwissenschaft wurden verschiedene alternative Auslegungstypen entwickelt, die von unterschiedlichen Standpunkten aus versuchen, zwischen den alttestamentlichen Gewalttexten, ihren antiken Entstehungskontexten und der heutigen Leserschaft zu vermitteln.

Textzentrierte Interpretationen nehmen ihren Ausgangspunkt an der literarischen Gestalt der Gewalttexte des Alten Testaments und betonen, dass es sich dabei immer um „eine sprachlich-mediale Inszenierung“ von Gewalt handelt (Bernhardt 2014, 16). Bei diesen Zugängen steht deshalb die Untersuchung philologischer, textpragmatischer oder narratologischer Aspekte im Vordergrund, wobei unter anderem auch die Metaphorik der Gewalttexte oder ihre

Kommunikationssituation beziehungsweise Gattung (z.B. Rechtsfall, Klage, Beispielerzählung) analysiert wird (z.B. Michel 2003; Baumann 2006; Levenson 2014). Im Zuge einer solchen literarischen Analyse kann sich unter anderem zeigen, dass Gewalterzählungen auch warnende Negativbeispiele enthalten können oder dass manche vermeintlich universal gültigen Aussagen über Gewalt nur innerhalb des unmittelbaren erzählerischen Kontexts gelten, weshalb auch eine Deutung als Aufforderung zur Nachahmung von Gewalt nicht textgemäß wäre.

Eine etwas andere Richtung schlagen hermeneutische Zugänge ein, die in Aufnahme literaturwissenschaftlicher Theorien zu der Einsicht gelangen, dass alttestamentliche Gewaltdarstellungen auch subversive, gewalt- oder herrschaftskritische Aussageabsichten enthalten können. So wurde z.B. die gewaltvolle apokalyptische Sprach- und Bildwelt als Ausdruck einer Kritik an der Macht von Großreichen interpretiert (Portier-Young 2011), während das gewaltsame Ende der Estererzählung ([Est 9,1-16](#)) unter anderem als karnevaleske Inversion der Wirklichkeit (Craig 1995) oder als ironischer, gewaltkritischer Beitrag zur Frage nach der Legitimität von Gewalt und Rache (Sharp 2009, 65-81) gedeutet wurde.

Stärker historisch ausgerichtete Auslegungsrichtungen widmen sich z.B. der religions- und traditionsgeschichtlichen Analyse alttestamentlicher Gewalttexte. Dabei zeigt sich unter anderem, dass die altorientalische Bild- und Sprachwelt großen Einfluss auf die Entstehung alttestamentlicher Gewaltdarstellungen hatte. Die Beschäftigung mit den kulturellen Hintergründen der alttestamentlichen Literatur leistet so einen wichtigen Beitrag zu einem vertieften Verständnis biblischer Gewalttexte. Ferner verweisen historische Arbeiten zum Alten Testament darauf, dass gewaltvolle Erzählungen wie z.B. die Darstellung der kriegerischen Eroberung des gelobten Landes in Jos 1-12 nicht als Berichte über realhistorische Ereignisse zu verstehen sind. Im Falle des Josuabuches sprechen archäologische Erkenntnisse dagegen, dass die geschilderten Kriegszüge sich tatsächlich so zugetragen haben, wie im biblischen Text beschrieben (Finkelstein / Silberman 2006). Die Forschung versucht deshalb zu klären, welche anderen Funktionen und Aussageabsichten diese Texte in ihrer Abfassungszeit gehabt haben können. So wurde vorgeschlagen, die Landnahmeerzählung als eine literarische Reaktion auf die kriegerische Gewalt zu interpretieren, die die Israeliten historisch durch das Großreich der Assyrer erfahren haben. Damit kann die Gewaltdarstellung des Josuabuches als eine Art „Gegenerzählung“ verstanden werden, „die die erfahrene assyrische Gewalt literarisch ausgleicht“ (Gaß 2013, 169).

Auch andere hermeneutische Zugänge fragen primär nach der kulturellen bzw. sozialpsychologischen Funktion und Wirkung von Gewalttexten. In diesem



Zusammenhang ist besonders auf traumahermeneutische Ansätze (→ [Trauma / Traumatheorie](#)) hinzuweisen. Während die Bibelhermeneutik mit unterschiedlichen Trauma-Begriffen arbeitet (z.B. individuelle, kollektive oder kulturelle Traumata), teilen die meisten Auslegerinnen und Ausleger zumindest die Überzeugung, dass kollektive Leid- und Krisenerfahrungen, wie z.B. die Kriegszüge der Assyrer oder Babylonier, entscheidenden Einfluss auf die Abfassung alttestamentlicher Texte hatten. Wird das Alte Testament so als „Krisenliteratur“ verstanden (Römer 2012), können sowohl Darstellungen erfahrener als auch ausgeübter Gewalt als Ausdruck von Resilienz, Trost oder Hoffnung gedeutet werden (erstmalig: Carr 2014).

Vergleichbare Interpretationen alttestamentlicher Gewalttexte wurden auch unabhängig vom Einfluss der Traumatheorie entwickelt. Zum Beispiel wurde die in den Klage- oder Feindespsalmen versprachlichte Hoffnung auf ein unter Umständen gewaltvolles Eingreifen Gottes als Ausdruck einer literarischen Bewältigungsstrategie von Gewalterfahrungen interpretiert (Zenger 1994, 129-163). Eine „Hermeneutik der Delegation“ ermögliche dabei ein alternatives Verständnis der Gewalt, insofern sich in diesen Texten „Trost und Hilfe dadurch einstellen, dass man die Vernichtung der Feinde, unter denen man abgrundtief leidet, Gott überlässt“ (Hieke 2014, 66). Eine solche Deutung lässt es zu, den alttestamentlichen Gewalttexten sogar das Potenzial zur Prävention von Gewalt bzw. zur Überwindung der zwischenmenschlichen Dynamik von Gewalt und Gegengewalt zuzusprechen.

In der hermeneutischen Diskussion wird schließlich auch auf die bleibende Notwendigkeit der Sachkritik verwiesen (Oeming 2005, 80-81). Eine kritische Auseinandersetzung mit biblischen Gewalttexten dürfe nicht dazu führen, die dargestellte Gewalt zu relativieren oder gar gutzuheißen. Im Gegenteil bringe die vertiefte Auseinandersetzung mit den Texten und ihren Entstehungskontexten auch die Verantwortung mit sich, aus der Geschichte zu lernen, um so jede Form des Unrechts oder der Gewalt (damals wie heute) benennen, hinterfragen und gegebenenfalls kritisieren zu können: „Gegen das Verschweigen erzählen schon die biblischen Schriften selbst, und gegen die Endgültigkeit der Gewalttat legen heutige Leserinnen und Leser die Texte aus“ (Müllner 1999, 74).

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

# Empfohlene Zitierweise

Bezold, Helge, Art. Gewalt (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), 2021

## Literaturverzeichnis

### 1. Lexikonartikel

- Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950ff.
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u.a. 1973-2015
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Freiburg i.Br. u.a. 1993-2001
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 6. Aufl., München / Zürich 2004
- Calwer Bibellexikon, 2. Aufl., Stuttgart 2006
- Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006
- Herders Neues Bibellexikon, Freiburg u.a. 2008
- Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009

### 2. Weitere Literatur

- Baumann, G., 2006, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt
- Baumann, G., 2015, Gewalt in biblischen Texten. Hintergründe, Differenzierungen, hermeneutische Überlegungen, in: S.J. Lederhilger (Hg.), Gewalt im Namen Gottes. Die Verantwortung der Religionen für Krieg und Frieden (16. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2014, LPTB 30), Frankfurt a.M., 83-95
- Baumgart, N.C. / Nitsche, M. (Hgg.), 2012, Gewalt im Spiegel alttestamentlicher Texte (EThS 43), Würzburg
- Bernhardt, R., 2014, Zur Hermeneutik biblischer Gewalttexte, in: H. Mohagheghi / K. von Stosch (Hgg.), Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum (Beiträge zur Komparativen Theologie 10), Paderborn, 13-31
- Carr, D.M., 2014, Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins, New Haven
- Christ, M. / Gudehus, C., 2013, Art. Gewalt – Begriffe und Forschungsprogramme, in: M. Christ / C. Gudehus (Hgg.), Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart, 1-15
- Clines, D.J., 2020, The Ubiquitous Language of Violence in the Hebrew Bible, in: J. van Ruiten / K. van Bekkum (Hgg.), Violence in the Hebrew Bible. Between Text and Reception (OTS 79), Leiden / Boston, 23-41
- Craig, K., 1995, Reading Esther. A Case for the Literary Carnavalesque, Louisville
- Crouch, C.L., 2009, War and Ethics in the Ancient Near East. Military Violence in Light of Cosmology and History (BZAW 407), Berlin / New York
- Dietrich, W. / Link, C., 2000, Die dunklen Seiten Gottes, Bd. 1: Willkür und Gewalt, 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn

- Dietrich, W. / Mayordomo, M., 2005, Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich
- Finkelstein, I. / Silverman, J.M., 2006, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, 3. Aufl., München
- Fischer, I., 2016, Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (QD 254), Freiburg i.Br.
- Fretheim, T.E., 2013, Violence and the God of the Old Testament, in: M. Zehnder / H. Hagelia (Hgg.), Encountering Violence in the Bible (The Bible in the Modern World 55), Sheffield, 108-127
- Fuchs, O., 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 (bayreuther forum Transit 1), Münster, 169-194
- Gaß, E., 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 i.Br., 107-170
- Gavett, S.L., 2004, Reading ‚Rape‘ in the Hebrew Bible. A Consideration of Language, JSOT 3/28, 279-299
- Gertz, J.C., 2018, Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1-11 (ATD 1), Göttingen.
- Graupner, A., 2005, Vergeltung oder Schadensersatz? Erwägungen zur regulativen Idee alttestamentlichen Rechts am Beispiel des ius talionis und der mehrfachen Ersatzleistung im Bundesbuch, EvTh 65, 459-477
- Hieke, Th., 2005, Das Alte Testament und die Todesstrafe, in: Th. Hieke (Hg.), Tod – Ende oder Anfang? Was die Bibel sagt, Stuttgart, 77-102
- Hieke, Th., 2014, Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellungen, in: K. Ruhstorfer (Hg.), Gotteslehre. Modul 7 (Theologie studieren), Paderborn, 19-72
- Janowski, B., 2012, Ein Gott der Gewalt? Perspektiven des Alten Testaments, in: I. Müllner / L. Schwienhorst-Schönberger / R. Scoralick (Hgg.), Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger (HBS 71), Freiburg i.Br., 11-33
- Janowski, B., 2014, Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn
- Kató, S.F., 2015, Rache als glühende Gerechtigkeit. Die Semantik der Wurzel ׀71 (BN 167), 113-129
- Köckert, M., 2007, Die Zehn Gebote (Beck'sche Reihe 2430), München
- Levenson, J., 2014, The Horrifying Closing of Psalm 137, or, The Limitations of Ethical Reading, in: T. Stegman / C.G. Frechette / C.R. Matthews (Hgg.), Opportunity for No Little Instruction. Biblical Essays in Honor of Daniel J. Harrington, SJ, and Richard J. Clifford, SJ, New York / Mahwah, 18-40
- Lohfink, N., 1983, „Gewalt“ als Thema alttestamentlicher Forschung, in: N. Lohfink (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD 96), Freiburg i.Br., 15-50
- Lynch, M., 2020, Portraying Violence in the Hebrew Bible. A Literary and Cultural Study, New York
- Mayordomo, M., 2011, Wie wird Gewalt in Sprache gefasst? Thematische Einführung mit Lesehilfe, BiKi 66, 126-128
- Michel, A., 2003, Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37), Tübingen
- Müllner, I., 1999, Sexuelle Gewalt im Alten Testament, in: E. Ulrike / I. Müllner (Hgg.), Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie, Gütersloh, 40-75

- Müllner, I., 2003, „Gegen den Willen“ (UNIKATE: Berichte aus Forschung und Lehre 21), 1-21
- Oeming, M., 2005, Gott und Gewalt im Alten Testament. Unzeitgemäße Betrachtungen eines Exegeten, in: N. Ammermann / B. Ego / H. Merkel (Hgg.), Frieden als Gabe und Aufgabe. Beiträge zur theologischen Friedensforschung (FS Mokrosch), Göttingen, 67-86
- Oeming, M., 2014, Quinque iura talionis. Texte, Kontexte und Rezeptionen zentraler alttestamentlicher Rechtsprinzipien, in: F.M. Robker / F. Ueberschaer / T. Wagner (Hgg.), Text – Textgeschichte – Textwirkung (FS Kreuzer) (AOAT 419), Münster, 39-62
- Olyan, S.M. (Hg.), 2015, Ritual Violence in the Hebrew Bible. New Perspectives, Oxford
- Portier-Young, A., 2011, Apocalypse Against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism, Grand Rapids
- Römer, T., 2012, The Hebrew Bible as Crisis Literature, in: A. Berlejung (Hg.), Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung (FAT 81), Tübingen, 159-177.
- Schieder, R. (Hg.), 2014, Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin
- Schnocks, J., 2014, Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen (WMANT 136), Neukirchen-Vluyn
- Schwienhorst-Schönberger, L., 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 i.Br., 318-351
- Sharp, C.J., 2009, Irony and Meaning in the Hebrew Bible (ISBL), Bloomington
- Trimm, C., 2017, Fighting for the King and the Gods. A Survey of Warfare in the Ancient Near East, Atlanta
- Weippert, M., 1972, „Heiliger Krieg“ in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des „Heiligen Krieges im alten Israel“, ZAW 84, 460-493
- Zenger, E., 1994, Ein Gott der Rache? Feindespsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), Freiburg i.Br. u.a.

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Judit enthauptet Holofernes (Caravaggio 1571-1610). Aus: Wikimedia Commons (public domain). Zugriff: 04.03.2021
- Abb. 2 Kain ermordet seinen Bruder (Rubens 1577-1640). Aus: Wikimedia Commons (public domain). Zugriff: 04.03.2021
- Abb. 3 Die Eroberung von Lachisch und die Deportation der Einwohner (Relief aus Ninive 8. Jh. v. u. Z.). Aus: H. Gressmann, 2. Aufl., 1927, Altorientalische Bilder zum Alten Testament, Berlin / Leipzig, Abb. 141
- Abb. 4 Schreitender Gott mit Waffe (Megiddo, Grab 4.; Bronze; 14.-12. Jh. v. u. Z.; H. 13 cm). Aus: O. Keel / Chr. Uehlinger, Götter, Göttinnen und Gottessymbole (QD 134), 5. Aufl., Freiburg 2001, Abb. 57; © Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz
- Abb. 5 The Great Day of His Wrath (John Martin 1789-1854). Aus: Wikimedia Commons (public domain). Zugriff: 04.03.2021

## Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Michaela Bauks  
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft  
Balinger Straße 31 A  
70567 Stuttgart  
Deutschland

[www.bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de)