

N°15 2022
prospeKTIV

Theologisches und Religionswissenschaftliches aus Basel
Magazinbeilage zu *bref*

AMERIKA

EDITORIAL

Liebe Leserinnen, liebe Leser

Bei der Vorbereitung dieser *prospektiv*-Ausgabe war nicht absehbar, dass das Thema Gewalt plötzlich so aktuell und so dringlich sein würde: Erstmals seit dem Zweiten Weltkrieg herrscht wieder Krieg in Europa. Der russische Angriff auf die Ukraine im Februar 2022 hat unermessliches Leid über die Menschen gebracht. Hunderttausende sind auf der Flucht vor der Gewalt in ihrer Heimat. Während wir diese Zeilen schreiben, ist noch nicht klar, wie sich der Konflikt weiter entwickelt.

Der Krieg in der Ukraine erinnert uns daran, dass Frieden an keinem Ort der Welt eine Selbstverständlichkeit ist. Auch zeigt sich, dass sich die gesellschaftliche und politische Haltung zur Frage nach der Legitimität von Gewalt über Nacht radikal ändern kann. In diesen Tagen treffen Waffenlieferungen von europäischen Staaten in der Ukraine ein, und es werden Rufe nach einer neuen Aufrüstung des Westens laut. Die Spirale der Gewalt droht zu eskalieren.

Mit grosser Sorge blicken wir auf diese Situation. Wie an vielen anderen Orten der Welt gibt es auch in Basel Anti-Kriegsdemonstrationen und Friedensgebete. Immer wieder ist dabei die Friedenstaube zu sehen. Sie erinnert an den Friedensschluss zwischen Gott und den Menschen in der Sintfluterzählung aus dem Alten Testament. Gott hatte der Menschheit Vernichtung angedroht, da die Gewalt überhandgenommen hatte (Gen 6,13).

Die Beiträge in dieser Ausgabe von *prospektiv* widmen sich dem schwierigen Thema der Gewalt in der Bibel. Ausgehend von dem an der Theologischen Fakultät Basel angesiedelten SNF-Projekt «Transforming Memories of Collective Violence in the Hebrew Bible» stellen sie neue Ansätze zur Deutung von Gewalttexten vor. Die Forscher:innen zeigen, dass biblische Gewaltdarstellungen in Auseinandersetzung mit Vorstellungen der benachbarten Kulturen entstanden sind, oftmals aber auch auf historische Gewalterfahrungen reagieren. Auch verweisen sie darauf, dass Gewalt nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testament eine wichtige Rolle spielt. In den über Jahrhunderte entstandenen Texten hat sich eine intensive Debatte über das vielschichtige Phänomen der Gewalt erhalten. Kritische Stimmen und Friedensvisionen haben darin ebenso Platz wie brutale Kampfszenen und Siegesfeiern. Einfache Antworten auf die schwierige Frage nach der Gewalt bieten die biblischen Texte nicht.

Genau darin erweisen sich die biblischen Perspektiven auf Gewalt als zeitlos und aktuell. Sie fordern uns auch heute dazu heraus, unser Gewaltverständnis sowie unsere ethischen und theologischen Grundannahmen zu hinterfragen.

Den Blick auf Gewalt zu richten – wie es viele biblische Texte und wie wir es in diesem Heft tun – bedeutet nicht, Gewalt gutzuheissen. Wir hoffen, mit diesem Heft eine Lektüre zu bieten, die zur Auseinandersetzung mit diesem Thema anregt und die zu einem Denken und Handeln ermutigt, das von der Hoffnung auf ein Ende der Gewalt getragen ist.

Prof. Dr. Sonja Ammann
Dr. des. Helge Bezold
Dr. Stephen Germany
Dr. Jenna Kemp

TRANSFORMING MEMORIES OF COLLECTIVE VIOLENCE IN THE HEBREW BIBLE 3

Prof. Dr. Sonja Ammann

GEWALT IM BILD, WARUM UND WOZU? DARSTELLUNGEN VON GEWALT IM ALTEN ORIENT 4

Prof. Dr. Angelika Berlejung

GUTE GEWALT, SCHLECHTE GEWALT? DIE BEWERTUNG VON GEWALT IM ALTEN TESTAMENT 6

Dr. des. Helge Bezold

DER FEIND IM INNEREN. ALTTESTAMENTLICHE KRIEGSERZÄHLUNGEN ALS BEITRAG ZUR IDENTITÄTSBILDUNG 7

Dr. Stephen Germany

BIBLISCHE GEWALT ZWISCHEN ANTIKE UND GEGENWART. INTERVIEW MIT PROF. DR. SYLVIE HONIGMAN 8

Dr. des. Helge Bezold und Dr. Jenna Kemp

VERGISSMEINNICHT. SIEGESFEIERN IM HELLENISTISCHEN JUDENTUM 9

Prof. Dr. Julia Rhyder

GEWALT IN DER JOHANNESOFFENBARUNG. VOM UMGANG MIT EINEM «UNBEQUEMEN FREUND» 10

Prof. Dr. Moisés Mayordomo

DAS MARKUSEVANGELIUM UND DER JÜDISCH-RÖMISCHE KRIEG. DIE HISTORISCHEN HINTERGRÜNDE DES ÄLTESTEN EVANGELIUMS 12

Prof. Dr. Gabriella Gelardini

RISIKOREICHES PREDIGEN. PREDIGT IM TEXTRAUM DER GEWALT 13

Prof. Dr. Andrea Bieler

AUS DER FAKULTÄT 14

prospektiv

Beilage zum Magazin *bref*,
Pflingstweidstrasse 10, 8005 Zürich
Tel. 044 299 33 11, www.brefmagazin.ch

Redaktion: Sonja Ammann, Helge Bezold,
Stephen Germany, Jenna Kemp

Produktion: Reformierte Medien

Korrektorat: Ursula Klausner, Fehrltorf

Druck: Jordi AG, Aemmenmattstrasse 22,
3123 Belp, Tel. 031 818 01 11

Herausgeber: Reformierte Medien, 36. Jahrgang

TRANSFORMING MEMORIES OF COLLECTIVE VIOLENCE IN THE HEBREW BIBLE

VORSTELLUNG DES SNF-FORSCHUNGSPROJEKTS

Prof. Dr. Sonja Ammann

Das Alte Testament zeichnet ein gewaltvolles Bild der Vergangenheit: Von der Versklavung in Ägypten über die gewaltvolle Eroberung des verheissenen Landes und Kriege mit Nachbarvölkern bis hin zur Eroberung Israels durch die Assyrer und der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier, und schliesslich zu einer erneuten Welle der Gewalt in Zusammenhang mit dem Makkabäeraufstand und den Feldzügen der Hasmonäer. In diesen Erzählungen reflektieren und verarbeiten Menschen reale Kriegserfahrungen. Die biblischen Texte sind aber nicht einfach historische Berichte. Vielmehr entwerfen sie im Rückblick auf vergangene Zeiten eine imaginierte Gewaltgeschichte, in der sich historische und fiktive Elemente verbinden. Zudem sind die alttestamentlichen Kriegserzählungen über eine längere Zeit entstanden und wurden im Lichte veränderter politischer Umstände und theologischer Reflexion überarbeitet. Das Forschungsprojekt «Transforming Memories of Collective Violence in the Hebrew Bible» an der Theologischen Fakultät Basel untersucht, wie alttestamentliche Erzählungen kollektiver Gewalt entstanden sind, welche Funktion sie in ihrem Entstehungskontext hatten und wie sie sich im Laufe der Überlieferung veränderten.

Israeliten und Judäer waren nicht nur Objekte, sondern auch Subjekte von Gewalt.

Das Alte Testament erzählt von einer Vergangenheit, in der Israeliten sowohl Opfer als auch Täter kollektiver Gewalt werden. Manche alttestamentlichen Texte erzählen von einer glorreichen Vergangenheit, in der die Israeliten andere Völker besiegen und Gewalt

ausüben. Andere Texte erzählen von der Vergangenheit aus der Perspektive der Besiegten und erinnern eine Geschichte, in der die Israeliten Opfer von Gewalt sind. In der bisherigen Forschung stand zumeist der letztere Aspekt im Vordergrund, indem darauf hingewiesen wurde, dass die biblischen Texte letztlich aus der Perspektive der Besiegten geschrieben seien: Juda und Israel waren in der Entstehungszeit der biblischen Texte kleine Reiche, die stets von Grossmächten beherrscht waren. Auch Ansätze aus der Traumaforschung werden zunehmend verwendet, um zu erklären, wie biblische Verfasser aus der Perspektive der Opfer Kriegserfahrungen verarbeiten. Doch Israeliten und Judäer waren – sowohl historisch als auch in der alttestamentlichen Literatur – nicht nur Objekte, sondern auch Subjekte von Gewalt. Das Forschungsprojekt «Transforming Memories of Collective Violence in the Hebrew Bible» trägt diesem Umstand Rechnung und legt den Schwerpunkt auf diese Verschränkung von Ausüben und Erleiden von Gewalt. Das Projekt untersucht hebräische und griechische Kriegserzählungen aus der Zeit nach der babylonischen Eroberung bis in die Makkabäerzeit. Nach der babylonischen Eroberung verlor Juda seine politische Selbständigkeit, die Israeliten und Judäer hatten also keine reale Möglichkeit, andere Völker zu bekriegen. Trotzdem wurden in dieser Zeit Erzählungen von Eroberungen und Siegen überliefert und bearbeitet. Militärische Macht erlangten die Judäer erst wieder mit dem Aufstieg der Makkabäer und ihren Siegen. Aus dieser Zeit wiederum gibt es Erzählungen, in denen Israeliten und Judäer Opfer von Gewalt werden. In der Zusammenschau der biblischen Texte ergibt sich so ein komplexes Bild der imaginierten Gewaltgeschichte. Das Forschungsprojekt, an dem neben Wissenschaftler:innen der Theologischen Fakultät Basel die Alttestamentlerinnen Angelika Berlejung (Univer-

sität Leipzig) und Julia Rhyder (Universität Harvard) sowie die Althistorikerin Sylvie Honigman (Universität Tel Aviv) beteiligt sind, wird seit 2019 durch den Schweizerischen Nationalfonds gefördert. Die bisherige Arbeit des Forschungsprojekts hat gezeigt, dass alttestamentliche Kriegserzählungen unterschiedliche soziale Funktionen haben konnten, wie die Stärkung des Gemeinschaftssinns durch die Vermittlung eines geteilten Bildes der Vergangenheit, aber auch die Rechtfertigung eigener Gewaltausübung. Das weist darauf hin, dass die Verfasser biblischer Texte keineswegs nur machtlose Opfer von Gewalt waren. Sie waren Teil einer gebildeten Elite, die danach strebte, sich gegenüber den herrschenden Grossreichen zu behaupten und innerhalb dieses Spielraums ihre eigene Machtposition zu etablieren. Gleichzeitig zeigt sich im Laufe der Überlieferung eine tiefgreifende, auch theologische Auseinandersetzung mit der Legitimität von Gewaltanwendung, mit den Auswirkungen kollektiver Gewalt und mit menschlichem Leid. In Zusammenarbeit mit internationalen Expert:innen für die griechische, römische, ägyptische und mesopotamische Antike konnte das Projektteam zeigen, dass die Art und Weise, wie Krieg und Gewalt im Alten Testament erinnert wird, in enger Beziehung zur Darstellung und Erinnerung von Gewalt in anderen antiken Kulturen steht. Im Gespräch mit Forscher:innen aus weiteren Disziplinen wird der methodische Ansatz in den kommenden Jahren vertieft und auf poetische und prophetische Texte ausgeweitet werden.

Prof. Dr. Sonja Ammann ist Professorin für Altes Testament an der Universität Basel und Leiterin des vorgestellten Projekts. Erste Ergebnisse hat das Projektteam in einem Sonderheft von «Hebrew Bible and Ancient Israel» (10/2021) vorgestellt.

GEWALT IM BILD, WARUM UND WOZU?

DARSTELLUNGEN VON GEWALT IM ALTEN ORIENT

Prof. Dr. Angelika Berlejung

Darstellungen von Gewalt sind mediale Zeugnisse und funktionieren nach den Gesetzen der jeweiligen Medien. Dabei ist die Einstellung zur Gewalt, die eine Kultur prägt, nicht der einzige Faktor, der die mediale Darstellung bestimmt. Ein weiterer Faktor liegt in der Materialität und beabsichtigten Wirkung der Bilder. Insofern ist grundsätzlich nicht immer davon auszugehen, dass mediale Darstellungen von Gewalt als Spiegel realer Gewaltausübung zu verstehen sind.

Die Bilder des Alten Orients und Ägyptens führten vielfältigste Szenen von Aggression und Gewalttätigkeit vor Augen. Das Spektrum an denkbarer Gewalt ist recht umfangreich: Gewalt vor, im und nach dem Krieg, Gewalt gegen Bäume, Tiere, Dämonen und Monsterwesen, gegen Frevler und einzelne feindliche Könige. Nur selten wird hingegen Gewalt gegen Frauen, Kinder, Greise oder auch zahme Haustiere gezeigt. Dies liegt sicherlich daran, dass es dem Angreifer kaum zur Ehre gereichte, dieselben zu erledigen. Insofern gab es eine Tendenz, «saubere, ehrenhafte» Gewalt zu zeigen, wohingegen sich «schmutzige, ehrlose» Gewalt auf den Bildmedien nicht findet. Die Spielarten ästhetischer Formulierung sind vielfältig: Es finden sich drastische Darstellungen von Folter, Hinrichtungen und physischen Grausamkeiten bis hin zu Formen drohender und angedrohter Gewalt, samt den psychischen Qualen und der Verzweiflung der Bedrohten. Fast alle bekannten Strategien einer emotional bewegenden und spannungsvollen Schilderung von Gewalt werden auf den Bildern aufgegriffen.

Besonders in illiteraten Gesellschaften spielen Bilder als Medien eine grosse Rolle, da sie auf einen Blick komplexe Inhalte vermitteln, Feindbilder schaffen, Erinnerungen und Assoziationen hervorrufen, Emotionen erzeugen, und dabei Sprach- und Bildungsschranken überspringen. Bilder, die Gewalt in Szene setzen, erschrecken ihren Betrachter,

der sich sogleich entscheiden muss, ob er zu den möglichen Angreifern oder den Opfern gehört. Es ist also wichtig, auf der richtigen Seite zu stehen.

Dies wussten auch die Könige der Antike, die Bilder in Auftrag gaben, die ihre Programme und ihre Sicht der Welt und ihrer Bewohner vor allem in Palast-, Tempel- und Toranlagenreliefs in Szene setzten – so wie sie idealerweise sein sollte: Die eigene Welt, die ein König oder Pharao beherrschte, lebte in jeder Hinsicht in Ordnung, Sicherheit, Wohlstand und Frieden. Die Gewalt des Königs, seiner Helfer oder seines Heeres, richtete sich in den herrscherlichen Gewaltdarstellungen ausschliesslich gegen äussere Feinde, die sich in wilden Tieren oder fremden Völkern manifestierten. Interne Feinde eines Königs wie Verräter in den eigenen Reihen und der eigenen Familie wurden nicht dargestellt. Nicht etwa weil es sie nicht gab – da sie in den Texten durchaus belegt sind –, sondern weil es sie nicht geben sollte.

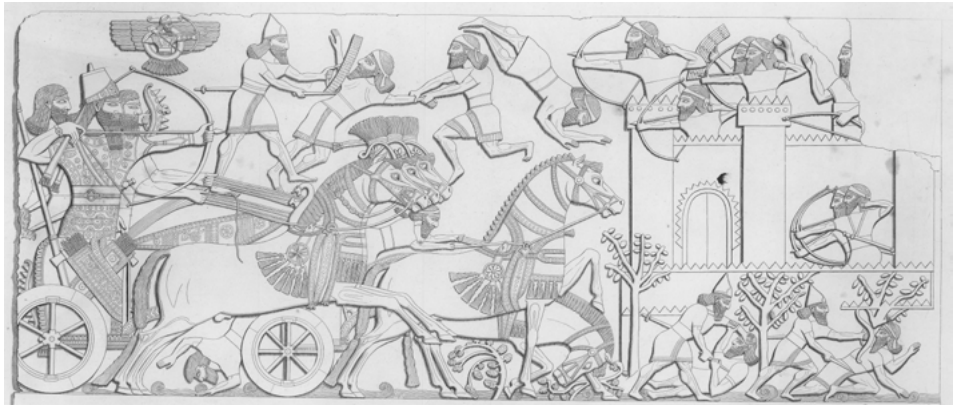
Wildheit und Fremdheit wurden als Gefahr der eigenen geordneten Welt dargestellt, denen mit Niederschlagung zu begegnen war. Gewalt war also das geheiligte Mittel, das einem guten Zweck diene. Allerdings wurden die anthropomorphen oder zoomorphen Vertreter der Gefährdungen niemals so abgebildet, dass sie dem Herrscher auf Augenhöhe begegneten. Im Bild waren sie ihm immer bereits unterlegen. Der Herrscher zielte auf Löwen, Wildrinder oder Strausse als Repräsentation der Antionrdnung mit seinen Waffen, und sie wurden als gejagt, verletzt oder getötet vor Augen geführt. Menschliche Feinde wurden so dargestellt, dass sie kleiner oder schlechter ausgerüstet waren als das jeweils eigene Heer, oder dass sie panisch durcheinanderpurzelten statt gelassen in wohl sortierter Ordnung organisiert zu sein. Feindliche Körper wurden am Boden liegend, verletzt, verstümmelt oder tot gezeigt (fig. 1 & 2).

Oben und aufrecht war immer der siegreiche König und sein Heer. Die Bilder lassen keinen Zweifel daran, dass die Sieger feststehen, auf ihrer Seite auch Götter und manchmal sogar die Tiere kämpfen und nur die Feinde des Königs sterben oder in Gefangenschaft geraten. Der König und alle, die mit ihm waren und die er beschützte, verloren oder litten nie.

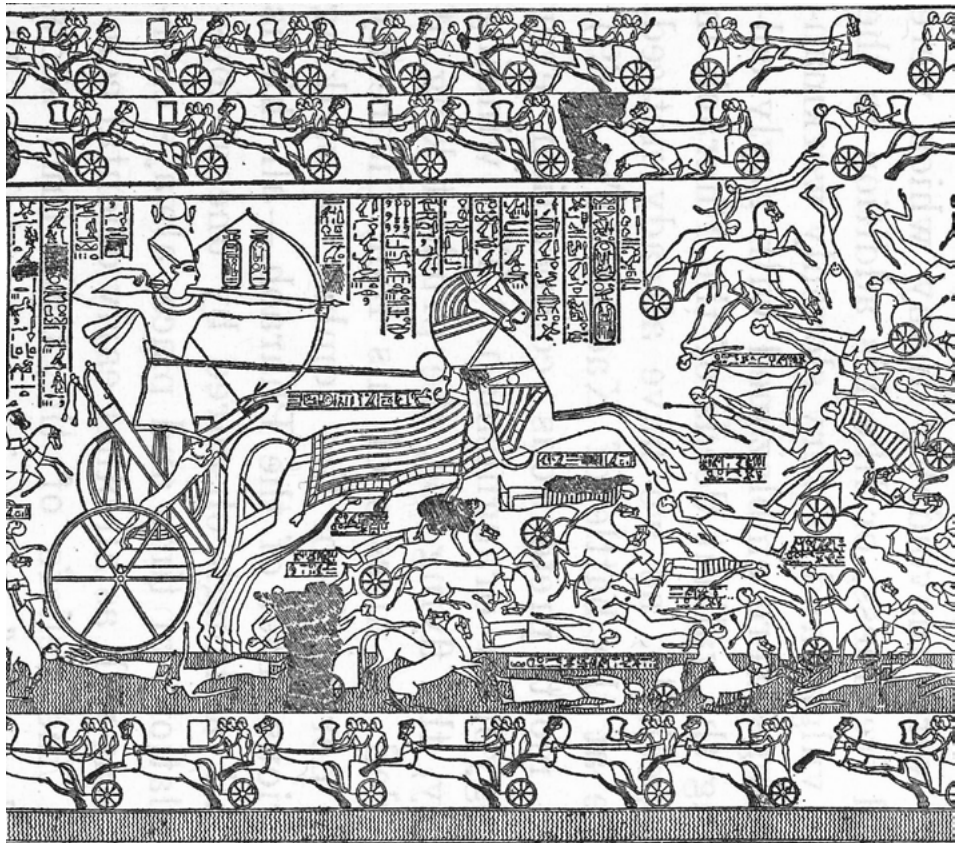
Dies liegt mit Sicherheit daran, dass Gewalt und ihre Opfer nur in der Kunst der Sieger aufgenommen und aus deren Perspektive abgebildet wurde. Kein Angreifer und Herrscher kam je auf die Idee, seine Niederlage auf einem Bild für die Mit- oder Nachwelt festzuhalten. So handelt es sich im wesentlichen um Sieges- und Triumphbilder des siegreichen Königs, der die eigene Macht, Überlegenheit und Unbesiegbarkeit vorführen und verbreiten wollte. Die von ihm bestellten Darstellungen waren zielgruppenorientiert und erfüllten die Regeln der modernen Public-Relations-Konzepte und Kommunikationstheorie. Die Bilder hatten eine klare Zielsetzung: Sie sollten bei den Betrachtern dazu führen, dass sie erkannten, dass der dargestellte König souverän, legitim, mächtig und unschlagbar war sowie über den höchsten Status an Ehre und Prestige verfügte; sie sollten durch die Schreckensbilder emotional in Angst versetzt und ihre Handlungsweise sollte so gesteuert werden, dass sie von Gehorsam und Loyalität bestimmt war. Dies galt bei Reliefkunst für ausländische Vasallen, Diplomaten, Geiseln, aktuelle wie zukünftige Vasallenkönige, aber auch für die eigenen Höflinge, Beamten, Familienmitglieder und Untertanen des Königs. Sie alle sollten sich als loyale Untergebene in königlich garantierter Sicherheit und Ordnung glauben und königstreu handeln. Zugleich konnten sie sich ein anschauliches Bild davon machen, wie der Herrscher mit Rebellen und Feinden verfuhr. Die Wirkung der Bilder war darauf ausgerichtet, dass sich

der Betrachter bei seinen Handlungen und Entscheidungen systemkonform verhielt und keine Gewalt heraufbeschwor. Eine Konfrontation mit dem König, der die Götter auf seiner Seite hatte, war ein chancenloses Unterfangen.

Gewaltdarstellungen im Krieg und bei der Jagd gehörten zum Standard-Repertoire von Königsdarstellungen, da der Krieg und die Jagd auf Grosswild letztlich zum königlichen Aufgabenfeld gehörten und Kriegswie auch Jagderfolge im Rahmen der Königsideologie einen zentralen Platz innehatten: Zu den Pflichten der Herrscher des gesamten Vorderen Orients gehörte es, die Grenzen des Landes zu sichern bzw. nach Möglichkeit auszuweiten und Trophäen und Beute mit nach Hause zu bringen. Dies waren sie ihren Untertanen und den Göttern, die sie auf Erden repräsentierten, schuldig. Die Aggression und Gewalt, die Herrscherbilder zum Ausdruck bringen, stellen die Gewaltausübung des Herrschers nicht in Frage, sondern unterstützen die Legitimation seiner Herrschaft. Herrscher, Gottheiten (s. die Figur in der Flügelsonne in fig. 1) und Astralelemente wurden in den Bildkonstellationen von Kriegsszenen gern in Handlungseinheit gezeigt, wodurch der Herrscher als Erwählter und Partner der Götter inszeniert wurde, die ihm die erforderlichen Qualitäten übertrugen und ihn zu dem autorisierten, was er da tat. Die Bilder der Gewalt des Königs gegen «Andere» kommunizierten den Betrachtern aus den Reihen der eigenen Untertanen, dass er über die erforderlichen Qualitäten und Fähigkeiten zur Herrschaft verfügte, indem er sich Gefährdungen aller Art stellte und (mit Hilfe der Götter) in aller Schärfe durchgriff. Herrscherbilder angewandter Gewalt stärkten also das Vertrauen in den eigenen Herrscher, legitimierten und stabilisierten seine Herrschaft. Für externe Betrachter oder eventuelle Königskritiker stellte sich dies freilich etwas anders dar. Die Gewaltdarstellung führte weniger zum Vertrauen in die eigene potente Königsherrschaft als zu der Erkenntnis, dass Unterwerfung und Gehorsam die einzigen Handlungsoptionen waren. Insofern diente die Gewaltikonographie der internen und externen Herrschaftsstabilisierung, indem sie den Betrachter zum Einverständnis mit der gezeigten Herrschaft aufforderte. Dass es dabei besser war, hinter und mit dem König zu stehen als vor ihm und gegen ihn, kann jeder Betrachter bis heute mit einem Blick erkennen.



Austen Henry Layard, *The Monuments of Nineveh from Drawings made on the Spot*, London 1849, pl. 13 (Bildrechte: Zentralbibliothek Zürich, Alte Drucke, KK 123: a\F). Relief aus Nimrud /Kalhu. Der assyrische König und seine Soldaten kämpfen zusammen mit ihrem Gott gegen die belagerte Stadt.



James Henry Breasted, *History of Egypt. From the earliest times to the Persian conquest*, London 1927, 452 fig. 169. Pharaoh Ramses II. in der Schlacht von Kadesch (Ramesseum in Theben).

Prof. Dr. Angelika Berlejung ist Professorin für Altes Testament an der Universität Leipzig und Honorarprofessorin in Stellenbosch und an der Bar-Ilan-Universität. Sie erforscht die Geschichte und Religionsgeschichte Israels mit archäologischen, ikonographischen und epigraphischen Schwerpunkten.

GUTE GEWALT, SCHLECHTE GEWALT?

DIE BEWERTUNG VON GEWALT IM ALTEN TESTAMENT

Dr. des. Helge Bezold

Das Alte Testament ist voller Gewalt. Manches Mal wird sie besungen und gepriesen, oft jedoch auch beklagt und verurteilt. Damit beschreibt das Alte Testament Gewalt als ein ambivalentes, zutiefst menschliches Phänomen. Es verdeutlicht, dass seit je darüber verhandelt wird, wann Gewalt gut oder schlecht ist und wie sich zwischen legitimer und illegitimer Gewaltanwendung unterscheiden lässt.

Im biblischen Hebräisch bezeichnet vor allem das Wort *hamas* illegitime Formen der Gewalt. So war die Welt seit dem Brudermord Kains «voll von Gewalt (*hamas*)» (Gen 6,11). Aber auch verbale (z.B. Spr 10,6.11) oder strukturelle Gewalttaten können als *hamas* bezeichnet werden (z.B. Am 6,1–3). Sogar Vergehen an der Tora werden mit diesem Begriff umschrieben (Ez 22,26). Gewalt bedeutet demnach eine nachhaltige Störung der Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer. Vor dem Hintergrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen gilt zwischenmenschliches Blutvergiessen als grundsätzliches Tabu (Gen 9,5–6). Prominent wird das Töten bzw. Morden auch in den Zehn Geboten verboten (Ex 20,13; Dtn 5,17). Diese theologisch fundierte Verurteilung von Gewalt spricht auch aus vielen anderen Texten wie den Klageliedern, Gebeten oder der Weisheitsliteratur. In prophetischen Visionen kommt sogar die Hoffnung auf ein endzeitliches Ende aller Gewalt auf.

In anderen Texten wird die Anwendung von Gewalt allerdings nicht problematisiert: Das alttestamentliche Recht sieht in Einzelfällen z.B. die Steinigung als Todesstrafe vor (Dtn 22,23–24). David wird dafür gepriesen, dass er den Philisterkrieger Goliath mit einem Kopfschuss töten kann (1 Sam 17). Und im Exodusbuch wird Gott besungen, nachdem er sein Volk mit Hilfe von tödlichen Plagen aus Ägypten befreit und das Heer des Pharaos ins Schilfmeer geworfen hat (Ex 15). Diese Gewaltformen galten als legitim, da sie an bestimmte gesellschaftliche und kulturelle

Konventionen rückgebunden waren. Wie in den altorientalischen Nachbarkulturen des Alten Testaments war zum Beispiel die Anwendung von Gewalt zur Ahndung von Unrecht zulässig. Auch der Einsatz militärischer Gewalt zur Verteidigung und zur Sicherung eigener Machtansprüche war selbstverständlich. Kriegerischer Erfolg war ein Grund zur Freude. Das alttestamentliche Gottesbild baut auf diesen Vorstellungen auf: Gott agiert wie ein himmlischer König, der Recht spricht und für sein Volk Kriege führt. Die göttliche Macht ist somit an die Fähigkeit zur Gewaltanwendung rückgebunden. Da Gott jedoch nie mit dem Wortfeld *hamas* in Verbindung gebracht wird, galt sein Eingreifen vermutlich nicht als gewaltsam, sondern eher als machtvoll oder «gewaltig» (Ps 89,4).

Obwohl die Trennlinien heute anders verlaufen, hat sich am Prinzip wenig geändert: Auch wir haben eine Vorstellung davon, unter welchen Umständen Gewalt legitim oder sogar notwendig sein kann.

Die Kategorisierung von alttestamentlichen Texten als «Gewalttexte» bleibt also immer ein Stück weit unscharf. Im Einzelfall ist eine Unterscheidung zwischen illegitimen und legitimen Gewaltformen hilfreich. Obwohl die Trennlinien zwischen beiden Kategorien heute anders verlaufen, hat sich am Prinzip wenig geändert: Auch wir haben eine Vorstellung davon, unter welchen Umständen Ge-

walt legitim oder sogar notwendig sein kann. Übrigens wurde die Frage nach der Legitimität von Gewalt schon zur Zeit der Entstehung des Alten Testaments kontrovers diskutiert. Darauf deuten Spannungen und Bearbeitungsspuren innerhalb der Texte hin (z.B. Dtn 20). In manchen Fällen finden sich sogar offene Widersprüche: So werden Schwerter zu Pflugscharen (Jes 2,4; Mi 4,3), Pflugscharen aber auch wieder zu Schwertern (Joel 4,10). Schliesslich lassen sich in einigen Gewaltdarstellungen Zwischentöne vernehmen, die eine eigene Positionierung fordern. Wohl nicht zufällig endet die Erzählung über die (legitime?) Racheaktion der Jakobsöhne an den Sichemiten mit einer offenen Frage danach, wie man sich hätte richtig verhalten sollen (Gen 34,31). Mit seinen vielschichtigen Gewaltdarstellungen nimmt das Alte Testament Gewalt somit als ein ambivalentes und komplexes Phänomen ernst, das selten nur «gut» oder «schlecht» ist, sondern dessen Bewertung immer wieder neu ausgehandelt werden muss.

Dr. des. Helge Bezold war Assistent für Altes Testament und Mitarbeiter im SNF-Forschungsprojekt «Transforming Memories of Collective Violence» in Basel. Seit 2022 ist er Postdoktorand an der Ruhr-Universität Bochum. Jüngst ist sein Artikel zur Gewalt im Alten Testament im Online-Lexikon *WiBiLex* erschienen.

DER FEIND IM INNEREN

ALTTESTAMENTLICHE KRIEGSERZÄHLUNGEN ALS BEITRAG ZUR IDENTITÄTSBILDUNG

Dr. Stephen Germany

Krieg ist ein dominantes Thema im Alten Testament. Manchmal wird Israel angegriffen, oft führt Israel aber auch selbst Krieg. Jedoch stützen ausserbiblische Textquellen und archäologische Ausgrabungen nur die wenigsten der Berichte über Israel/Juda als militärische Akteure. Eine kriegerische Landnahme hat es z.B. vermutlich nie gegeben. Deshalb können wir Bibelleser:innen diese Erzählungen nicht pauschal als Berichte über historische Tatsachen verstehen, sondern wir müssen fragen, welche andere Funktion diese Texte haben könnten. Dabei zeigt sich, dass viele Erzählungen letztlich den «Feind im Inneren» im Blick haben. In anderen Worten: Es geht nicht um den Kampf gegen bestimmte äussere Feinde Israels/Judas, sondern um Fragen nach der Identität der eigenen Gemeinschaft.

Es geht nicht um den Kampf gegen bestimmte äussere Feinde Israels und Judas, sondern um Fragen nach der Identität der eigenen Gemeinschaft.

So ist im Fall der Landnahmeerzählungen in Jos 6–12 der Blick nicht nur nach aussen, d.h. auf die feindlichen Völker gerichtet. Denn in der vorliegenden Form dieser Erzählungen – sowie in anderen biblischen Texten, die die Landnahme thematisieren – ist das zentrale Thema die kultisch-religiöse Reinheit Israels von «fremden» Praktiken. Schon Dtn 7,1–5, eine Textstelle, die sich vor den Berichten über die Landnahme findet,

entwickelt die Perspektive, dass die einheimischen Kultpraktiken, die den Israeliten im Land Kanaan begegnen (z.B. Mazzeben, Ascheren und mehrere Altäre) eine Gefahr für die korrekte Verehrung von JHWH darstellen. Dennoch sind diese religiösen Praktiken, die in diesem Passus genannt werden, historisch gesehen ein wesentlicher Bestandteil der Religion Israels und Judas in vorexilischer Zeit gewesen. Das bedeutet, dass es sich bei der kollektiven Gewalt gegen die Kanaanäer, die im Josuabuch dargestellt wird, in Wirklichkeit um eine Art Gewalt gegen bestimmte Elemente der eigenen Kultur handelt, die nach diesen Texten ausgerottet werden sollen.

Ein weiterer alttestamentlicher Text, der sich mit der Frage nach Gewalt gegen den «Feind im Inneren» auseinandersetzt, ist die Erzählung von einem Konflikt zwischen den west- und ostjordanischen Stämmen nach der Landnahme und Landverteilung unter Josua (Jos 22,9–34). Nach dieser Erzählung bauen die ostjordanischen Stämme einen Altar in der Nähe des Ostufers des Jordans, woraufhin die «Israeliten» (gemeint sind die westjordanischen Stämme) sich versammeln, um gegen die ostjordanischen Stämme in den Krieg zu ziehen. Der Text beschreibt also einen «Bruderkrieg» zwischen West- und Oststämmen, die hier symbolisch für die religiösen Gemeinschaften im Land Israel und in der Diaspora stehen. In diesem Fall droht die Gemeinschaft im Land der Diaspora mit kriegerischer Gewalt aufgrund des Altars beim Jordan. Die Existenz eines Altars ausserhalb des Jerusalemer Zentralheiligtums verstösst nämlich gegen die Forderung der Kultzentralisation (vgl. Dtn 12). Dadurch veranschaulicht Jos 22,9–34 auf explizite Art und Weise, was in der deuteronomistischen Ideologie des Bannkriegs (hebr. *herem*) bereits implizit ist: Die Gewalt zielt nicht primär auf die

Vernichtung der anderen Völker, sondern auf die Vernichtung heterodoxer Praktiken innerhalb der eigenen Gemeinschaft.

Die Erzählung in Jos 22,9–34 bietet dabei einen Sonderfall innerhalb der alttestamentlichen Literatur, denn die «Anderen» (d.h. die Diaspora in der Figur der ostjordanischen Stämme) haben eine Stimme: Sie präzisieren, dass sie keine Opfer auf dem Altar darbringen werden, sondern dass der Altar lediglich ein Zeuge der Verbundenheit zwischen den beiden Gruppen sei. Die Oststämme sollen vom Opferkult im Land Israels nicht ausgeschlossen werden. Auf der Oberfläche bietet also der Konflikt um den Altar, wie Matthias Ederer formuliert, «ein Paradigma für eine friedliche Lösung künftiger Konflikte innerhalb Israels, ... wobei Kommunikation und «Aufeinander-Hören» als «Rezept» präsentiert werden» (Matthias Ederer, *Das Buch Josua*, Stuttgart 2017, S. 313). Aus einer machtkritischen Sicht muss allerdings festgestellt werden, dass sich die Oststämme schlussendlich der Forderung der Kultzentralisation unterwerfen und nicht umgekehrt. Insofern stellt Jos 22,9–34 die Anwendung militärischer Gewalt (wenn auch in rein literarischer Form) zur Durchsetzung eigener Macht nicht grundsätzlich in Frage.

Dr. Stephen Germany arbeitet in Basel als Postdoktorand im Forschungsprojekt «Transforming Memories of Collective Violence.» Sein gegenwärtiger Forschungsschwerpunkt liegt auf den Kriegserzählungen der Bücher 1 Sam–2 Kön.

BIBLISCHE GEWALT ZWISCHEN ANTIKE UND GEGENWART

INTERVIEW MIT PROF. DR. SYLVIE HONIGMAN TEL AVIV UNIVERSITY

Dr. des. Helge Bezold und Dr. Jenna Kemp

Die Althistorikerin Sylvie Honigman erforscht Gewaltdarstellungen der griechisch-römischen Antike und geht in ihren Arbeiten auch auf biblische Texte ein. Wir haben mit ihr über ihre Forschungsergebnisse und deren Aktualität gesprochen.

Frau Honigman, wie kommt es, dass Sie sich als Expertin für die griechisch-römische Geschichte mit Gewalt biblischen Texten beschäftigen?

In der griechisch-römischen Antike wurde intensiv über Gewalt und ihre Bedeutung nachgedacht, nicht zuletzt aufgrund der demokratischen Natur dieser Gesellschaften. Besonders die griechischen Geschichtsschreiber (z.B. Thukydides und Polybios) oder die Tragödien beschreiben Krieg und Gewalt nicht nur aus der Siegerperspektive, sondern auch aus der Sicht der Opfer. Damit haben sie indirekt auch das eigene Leid reflektiert. Etwas ganz Ähnliches begegnet uns in der jüdischen Literatur dieser Zeit. Auch hier werden eigene Niederlagen, Gewalterfahrungen und Leid verarbeitet.

An welche biblischen Texte denken Sie dabei?

Zunächst an die ersten beiden Makkabäerbücher. Darin geht es um kriegerische Konflikte zwischen Juden und Griechen. Der Form nach stehen beide Werke der griechischen Geschichtsschreibung nahe, insofern sie die Ereignisse berichtartig darstellen. Historisch gesehen dürfte der griechische König Antiochus IV. im Jahr 168 v.u.Z. gewaltsam gegen jüdische Aufstände vorgegangen sein. In den Erzählungen von 1–2 Makk wird das nun ganz anders dargestellt: Zum einen wird behauptet, Antiochus IV. habe die Juden ohne Grund angegriffen. Die Juden werden so zu Opfern, die sich wehren

müssen. Zum anderen stellen 1–2 Makk das eigentlich militärische Vorgehen als eine Religionsverfolgung dar.

Ein Text wie das Esterbuch wählt hingegen Fiktionalisierung als Mittel. Das Buch spielt zwar in der Perserzeit, es dürfte aber auf dieselben Ereignisse wie 1–2 Makk Bezug nehmen. Ausserdem werden die traumatischen Erfahrungen mit den Griechen auf karnevalistische Art und Weise verarbeitet: Die Bedrohung der Juden verwandelt sich in völligen Triumph. Diese Perspektive erlaubt es, trotz vergangenen oder gegenwärtigen Leids hoffnungsvoll zu bleiben.

Eine solche Möglichkeit zur literarischen Verarbeitung von Gewalterfahrungen war im Laufe der jüdischen Geschichte immer wieder wichtig. Von der römischen Eroberung Jerusalems und der Christianisierung an lebte das jüdische Volk als bedrohte Minderheit. Opfernarrative wurden zum festen Bestandteil jüdischer Identität. Durch die Erfahrungen des Mittelalters und natürlich der Schoa hat sich das bestärkt.

Welche Rolle spielt diese Thematik in der politischen Gegenwart in Israel?

Im modernen Staat Israel ist das Thema vor allem in Bezug auf die Schoa relevant. Die Bibel spielt zunächst eine untergeordnete Rolle. Wenn allerdings ein Opfernarrativ, das sich aus der historischen Erfahrung einer unterdrückten und verfolgten Minderheit speist, von einem Nationalstaat vereinnahmt wird, kann das sehr gefährlich sein.

Am rechten Rand, in der Siedlerbewegung, gibt es derzeit viel aggressive Gewalt. Das ist nun die Gewalt der Sieger, nicht die der Opfer. Dabei nutzen die Siedler das ältere Opfernarrativ, um ihre gegenwärtigen Gewalttaten zu rechtfertigen. Die Gegenseite argumentiert anders: Man habe die Verpflichtung dazu, Leid zu verhindern, da das jüdische Volk in der Geschichte selbst Leid erfahren hätte. Da

die Bibel bisweilen von den Rechten instrumentalisiert wird, sehe ich es als meine Aufgabe als Historikerin, neue Wege zur Interpretation zu entwickeln, die es auch den Linken erlaubt, sich in diese politische Debatte einzubringen.

Wie könnten solche Wege, biblische Gewaltdarstellungen verantwortungsvoll zu lesen, aussehen?

Das gelingt nur mit den Methoden der Geistes- und Sozialwissenschaften, die eine kritische Perspektive eröffnen. Dazu zählen literaturwissenschaftliche, historische, philosophische, soziologische und psychologische Zugänge. Das hat zwei Vorteile: Zum einen lassen sich dadurch schwierige Texte in ihren historischen Abfassungskontexten verorten und verstehen. Das verschafft die nötige Distanz zum Text. Formen der Gewalt, die in der Antike legitim waren, sind es heute oft nicht mehr (z.B. die Todesstrafe). Zum anderen kann man so besser verstehen, welche Funktion ein Text damals hatte. Ein Text wie die Estererzählung wurde nicht als Tatsachenbericht geschrieben, sondern er diente der Verarbeitung von Gewalterfahrungen. Es geht darin um Resilienz. Es ist aus meiner Sicht sehr wichtig, das anzuerkennen, auch in modernen religiösen Kreisen. So können die Texte auch heute in ihrem ursprünglichen Sinn wirken und uns letztlich dabei helfen, mit unseren eigenen Gewalterfahrungen umzugehen.

Prof. Dr. Sylvie Honigman (Tel Aviv University) erforscht schwerpunktmässig die Geschichte des antiken Judentums in hellenistisch-römischer Zeit. In ihrem Buch «Tales of High Priests and Taxes» (2014) deutet sie die makkabäische Erhebung als gewaltsamen Aufstand gegen die steigenden Steuerforderungen der seleukidischen Herrscher.

Dr. des. Helge Bezold und Dr. Jenna Kemp sind Mitglieder im Projekt «Transforming Memories of Collective Violence in the Hebrew Bible».

VERGISSMEINNICHT

SIEGESFEIERN IM HELLENISTISCHEN JUDENTUM

Prof. Dr. Julia Rhyder

In der hebräischen Bibel finden sich bekanntlich zahlreiche Erzählungen über militärische Auseinandersetzungen, von kleinen Konflikten bis hin zu grossen Schlachten. Viele Kriegsberichte erwähnen Rituale wie Opfer, Gebete oder Orakel, die mit dazu beitragen, dass die Heere der Israeliten und Judäer im Kampf als Sieger hervorgehen. Erstaunlicherweise finden sich jedoch kaum Hinweise darauf, dass die kriegerischen Erfolge selbst zum Objekt ritueller Praxis wurden. Im biblischen Festkalender werden vor der hellenistischen Zeit keine Siegesfeste erwähnt.

Jerusalem) von den Seleukiden festhalten soll. Aber auch ausserhalb von 1–2 Makk finden sich aus hellenistischer Zeit solche Feste: Das heutzutage so fröhlich gefeierte Purimfest hat seine Wurzeln im Buch Ester, das damit endet, dass die Juden in einer kriegerischen Aktion Zehntausende ihrer Feinde töten (Est 9).

In meiner Forschung zum Kriegsgedenken in der frühjüdischen Literatur gehe ich der Frage nach, wie sich dieses plötzliche Aufkommen von Siegesfeiern in der Bibel erklären lässt. Ich argumentiere, dass dies mit

und aussen sichern mussten. Ausserdem fällt auf, dass sowohl 2 Makk als auch das Esterbuch Festbriefe erwähnen, die angeblich an Juden in verschiedenen Gegenden geschickt wurden, um sie zur Feier der neuen Feste einzuladen. Offenbar wurde damit versucht, überregionale jüdische Feste zu fördern, die mit den panhellenischen Feiern in der griechischen Welt mithalten konnten.

Der Vergleich der biblischen Texte mit der griechischen Kultur kann somit erklären, warum erstmals in der hellenistischen Zeit jüdische Siegesfeiern aufkommen. Wie in der griechischen Welt bestand der Zweck solcher Feste nicht darin, die Vergangenheit möglichst historisch korrekt abzubilden. Vielmehr ging es darum, eine bestimmte Erinnerung an kriegerische Ereignisse zu konstruieren und zu fördern, um die eigene kulturelle Handlungsfähigkeit und die eigene politische Bedeutung zu artikulieren.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass jüdischen Autoren diese Form des Kriegsgedenkens bekannt war und sie versuchten, durch die Aneignung dieser Praxis ihre eigene kulturelle, religiöse und politische Handlungsfähigkeit innerhalb der hellenistischen Welt zu betonen.

Erst in Texten, die nach der Zeit von Alexander dem Grossen geschrieben wurden, wird von der Einsetzung von Siegesfeiern berichtet. Besonders deutlich wird das in den ersten beiden Makkabäerbüchern. Sie erzählen mehrfach davon, wie die Makkabäer Gedenkfeiern einsetzten, um die Erinnerung an ihre grossen Siege gegen das griechische Herrschergeschlecht der Seleukiden festzuhalten. So soll z.B. Judas Makkabäus ein achttägiges Fest zur Erinnerung an die Wiedereinweihung des Tempels eingeführt haben, die das Ergebnis der militärischen Auseinandersetzung mit den Seleukiden war (1 Makk 4,36–61; 2 Makk 10,1–8). Dieses Fest ist heute als Chanukka bekannt. Die Bücher 1–2 Makk berichten ferner von einem Gedenktag anlässlich des Sieges des makkabäischen Heeres gegen den seleukidischen General Nicanor im Jahr 161 v.Chr. (1 Makk 7,43–49; 2 Makk 15,20–36). Darüber hinaus wird in 1 Makk 13,43–53 davon erzählt, wie Judas' Bruder Simon einst ein Dekret erliess, dass die jährliche Erinnerung an die Rückeroberung der Akra (einer befestigten Garnison in

dem Einfluss der hellenistischen Festkultur in Verbindung steht. Inschriften und historiographische Schriften aus der hellenistischen Zeit zeugen von einer explosionsartigen Zunahme von Siegesfeiern sowie von der Etablierung neuer Feierlichkeiten zu Ehren griechischer Herrscher, die sich in bestimmten Schlachten verdient gemacht hatten. Diese Form der Gedenkkultur wurde nicht nur durch die Allgegenwart des Krieges in der hellenistischen Epoche angeheizt, sondern auch durch die wachsende Bedeutung von Festen für die Legitimation häufig wechselnder Herrschaftsdynastien sowie für die Entwicklung einer gemeinsamen Geschichte der Völker des östlichen Mittelmeerraums.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass jüdischen Autoren diese Form des Kriegsgedenkens bekannt war und sie versuchten, durch die Aneignung dieser Praxis ihre eigene kulturelle, religiöse und politische Handlungsfähigkeit innerhalb der hellenistischen Welt zu betonen. Das gilt besonders für das jüdische Herrschergeschlecht der Hasmonäer, die ihre Herrschaft im 2. Jh. v. Chr. nach innen

Prof. Dr. Julia Rhyder war bis 2021 Mitarbeiterin im SNF-Projekt «Transforming Memories of Collective Violence in the Hebrew Bible.» Seit Juli 2021 ist sie Assistant Professor of Near Eastern Languages and Civilizations an der Harvard University. Ihr Forschungsschwerpunkt liegt auf der kultur- und sozialgeschichtlichen Analyse alttestamentlicher Texte.

GEWALT IN DER JOHANNESOFFENBARUNG

VOM UMGANG MIT EINEM «UNBEQUEMEN FREUND»

Prof. Dr. Moisés Mayordomo

Von allen Büchern des Neuen Testaments hat wohl keines eine so ambivalente Rezeption wie das der Offenbarung des Johannes (= Offb). Seine Aufnahme in den Kanon war von grossen Schwierigkeiten begleitet; und von Luther bis Bultmann hat sich vor allem die protestantische Theologie mit diesem Buch nur schwer anfreunden können. In der Neuzeit ist die Gewaltdarstellung ins Kreuzfeuer der Kritik geraten. Der Psychoanalytiker Carl Gustav Jung sah in den Visionen des Johannes eine «wahre Orgie von Hass, Zorn, Rache und blinder Zerstörungswut». Das Buch gehöre, so der Vorschlag der Bibelwissenschaftlerin Tina Pippin, unter «Horrorliteratur» klassifiziert.

Wären die Bücher der Bibel Wesen, mit denen wir in unterschiedlicher Form befreundet sind, dann wäre die Offb in der Tat ein «unbequemer Freund». Die Gewalt springt uns förmlich ins Gesicht. Der Tod auf dem fahlen Pferd (Offb 6,8) ist überall präsent. Nach einer Schlacht reicht das Blut bis an die Zügel der Pferde (14,20). Am Ende erscheint Christus mit blutigem Gewand, um die Gegner so vernichtend zu schlagen, dass sich die Vögel an ihrem Fleisch sättigen können (19,11–21). Die Visionen von Tod, Schmerz und Qual sind – und darin liegt die theologische Bürde der Offb – Inszenierungen von Gottes Gericht: Wer das Tier anbetet, soll «trinken von dem Wein der Wut Gottes, der unvermischt im Kelch seines Zornes eingegossen ist, so dass er mit Feuer und Schwefel gequält wird vor den heiligen Engeln und vor dem Lamm» (14,10f.). Die Gerechtigkeit dieses zornigen Gottes wird mehrfach besungen: «Gerecht bist du, der ist und der war, der Heilige, denn du hast diese Gerichte verfügt, weil sie Blut von Heiligen und Propheten vergossen haben, und du hast ihnen Blut zu trinken gegeben. Sie sind es wert!» (16,5–6). Entsprechend werden die Menschen aufgerufen, sich über die Zerstörung Babylons zu freuen (18,20). Wie verträgt sich dieser offene Aufruf zur Schadenfreude mit dem Gebot der Feindesliebe?

Das letzte Buch der Bibel muss sich diese ethische Kritik gefallen lassen. Dennoch darf die Kritik wichtige Aspekte des Buches nicht übersehen. Ich nenne die folgenden:

1. Zunächst muss die besondere Sprache der Offb berücksichtigt werden. Diese bewegt sich am Rande des Sagbaren im Bereich von Visionen. Wir erfahren in etwa, was geschaut und gehört wird. Was diese Bilder, Stimmungen und Farben allerdings über die reale Welt aussagen, erschliesst sich nicht ohne Weiteres. Denn die Realität hat einen doppelten Boden. Nichts ist, wie es zu sein scheint: Löwen werden zu Lämmern, mächtige Städte erscheinen als alternde Huren, Drachen bedrohen erfolglos eine schwangere Frau. Wir «sehen» viel Gewalt, aber wir können nicht mit Gewissheit sagen, ob das Blut, das da fliesst, «echt» ist.

2. Aus historischer Sicht ist festzuhalten, dass die Offb das Produkt einer Krisenerfahrung ist. Gewiss ist die These einer systematischen Christenverfolgung unter Kaiser Domitian (81–96) als Hintergrund der Offb nicht haltbar. Die Visionen des Johannes sind dennoch Ausdruck eines komplexen Traumas, ausgelöst durch soziale Ausgrenzung, Armut und Instabilität in Kleinasien, die Verfolgung von Christusglaubenden in Rom durch Kaiser Nero (64 n. Chr.), die Zerstörung des jüdischen Tempels (70 n. Chr.) und einzelne Fälle von Martyrium. Die Offb setzt eine umfassende Verfolgung zwar nicht voraus, befürchtet diese aber für die Zukunft. Es muss also zwischen der objektiven Krise und der subjektiven Wahrnehmung unterschieden werden.

3. Gründe für eine Krisenwahrnehmung gab es genug: Kaiser Domitian reklamierte den Titel «Herr und Gott» für sich. Für die christlichen Gemeinden in Kleinasien verschärfte sich damit auch die Praxis des Kaiserkults. Viele Städte im Osten (darunter auch Ephesus, Smyrna und Pergamon) erhofften sich durch eine Intensivierung des Kaiserkults Begünstigungen der römischen Zentralmacht. Die

christliche Kultverweigerung war in erster Linie kein politischer Affront gegen Rom. Sie stellte vielmehr eine Gefährdung der Stadtidentität und eine Hinterfragung des darin wirksamen Machtgefüges dar. Dass solche Verweigerungen im Tod enden konnten, zeigt nicht nur der Fall des Antipas in Pergamon (2,13), sondern auch die ca. 20 Jahre nach der Offb in Kleinasien abgefasste Plinius-Korrespondenz (111–113 n. Chr.): Christen, die angezeigt werden und sich weigern, die Götter anzurufen und dem Kaiserbild Weihrauch darzubringen, droht die Todesstrafe, sofern sie keine römischen Bürger sind.

4. Vor dem Hintergrund dieser Unterdrückungs-, Angst- und Aggressionserfahrungen stellt sich die psychologische Frage nach der Funktion der apokalyptischen Gewaltbilder. Sie haben am ehesten eine «kathartische» Wirkung. Was in 6,9–11 zum Ausdruck kommt, ist nicht allgemein die Sehnsucht nach Gerechtigkeit, sondern nach einer Durchsetzung von Gottes Gerechtigkeit, die dem menschlichen Wunsch nach Rache entspricht. Dabei entstammen die meisten Bilder aus der Hebräischen Bibel und der jüdischen Apokalyptik. Die Gemeinden greifen in ihrer Symbolwelt auf stereotype Formen zurück. Doch obgleich Jesus als zentrale Handlungsfigur stark mit den Zügen des rächenden Richters und Kriegers gezeichnet wird, ziehen sich viele subversive Elemente durch: Jesus bleibt das geschlachtete Lamm. Er trägt das Schwert nicht in der Hand, es ragt aus seinem Mund heraus.

5. Die Verarbeitung von Aggression und Vergeltungswünschen ist insofern erfolgreich, weil Gott bzw. Jesus an Stelle der Menschen als Richter und Rächer auftritt. Damit nimmt der Gott der Apokalypse das Gewaltmonopol ein – auch gegenüber der Supermacht Rom. Die Christusglaubenden erscheinen in keiner Vision der Offb als Mitkämpfende. Ihre Aufgabe ist, gewaltlos durchzuhalten, zu bezeugen und das Böse zu überwinden. Das entspricht der Empfehlung des Paulus an die



Illustration von Hans Holbein (Basel) zu Offb 18 (Untergang Babylons) aus der Zwingli-Bibel von 1531 («Froschauerbibel»). Bildquelle: Andreas Schwendener.

römischen Gemeinden (Röm 12,19): «Übt nicht selber Rache, meine Geliebten, sondern gebt dem Zorn Gottes Raum! Denn es steht geschrieben: Mein ist die Rache, ich werde Vergeltung üben, spricht der Herr.»

6. Die Wirkungsgeschichte der Offb bestätigt diese Grundlinie. Entgegen einigen Behauptungen hat dieses Buch keine besonders gewaltvolle Rezeption erfahren. Wertvoll wurde (und wird) die Offb viel eher dort, wo Menschen aufgrund ihres Glaubens bedroht werden: bei den frühen christlichen Märtyrern, in der täuferischen Märtyrerliteratur, unter den evangelischen Dissidenten in England und in der Neuzeit vorwiegend auch in Kreisen der Befreiungstheologie.

Sprachliche, historische, psychologische und wirkungsgeschichtliche Aspekte können das empathische Verstehen der Offb und ihrer verstörenden Bilder fördern. Es bleiben dennoch Fragen: In der Offb gibt es keinen Raum für Feindesliebe oder für Mitgefühl mit den Leidenden. Die Gefühlswelt ist ausschliesslich «nach oben» ausgerichtet. Wenn die Menschen die Felsen anrufen: «Fallt auf uns herab!» (6,1517) und wenn sie voller Schmerz den Tod begehren (9,6), äussern weder der Erzähler noch ein Engel irgendeine Form des Bedauerns. Dies ist innerhalb der Visionserzählung folgerichtig, denn die Feinde werden einseitig negativ gezeichnet. Damit macht die Offb ihre Leser und Leserinnen «gefühlblind» für das Leiden der Gottesfeinde. Anders als Stephanus (Apg 6,4; vgl. Jesus in Lk 23,34) bitten sie nicht um Gnade für ihre Peiniger; sie beten nicht für ihre Verfolger (vgl. Mt 5,44). Man könnte mit Luther schliessen: «Endlich halt davon jedermann, was ihm sein Geist gibt, mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken.»

Aber: Die Offb macht darauf aufmerksam, dass ein Ethos des Gewaltverzichts nicht alle Dämonen der Gewalt beseitigen kann. Eine voreilige Verwerfung der Offb könnte uns vergessen lassen, wie sehr auch unsere Phantasien, Sehnsüchte und Träume mit Gewalt zu tun haben. Das macht das letzte Buch der Bibel schlussendlich zu einem «unbequemen Freund».

DAS MARKUSEVANGELIUM UND DER JÜDISCH-RÖMISCHE KRIEG

DIE HISTORISCHEN HINTERGRÜNDE DES ÄLTESTEN EVANGELIUMS

Prof. Dr. Gabriella Gelardini

Mit dem Krieg in der Ukraine erfährt Europa gegenwärtig eine Zeitenwende. Danach wird nichts mehr so sein wie zuvor. Einen ähnlichen Einschnitt markierte der jüdisch-römische Krieg in den Jahren 66–70/74 n.Chr. Die Niederlage gegen die Römer endete mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, dem Verlust der Freiheit und dem Tod unzähliger Menschen.

Mit der Eroberung Israels durch Pompeius (63 v.Chr.) hatte die kurze Epoche jüdischer Eigenstaatlichkeit unter den Hasmonäern geendet. Von da an galt Judäa als Besitz des römischen Kaisers, der seine Herrschaft durch militärische Gewalt sicherte.

Das MkEv könnte als eine Art Gegen-evangelium gelesen werden, das der Siegesbotschaft der Römer die Erzählung vom Sieg Christi gegenüberstellt.

Diese Situation mag erklären, warum im Land immer wieder der Ruf nach Unabhängigkeit, Freiheit und Frieden und die Sehnsucht nach einem messianischen Befreier aufkam. Diese Hoffnung wurde in Sprachbildern ausgedrückt, die ihre Wurzeln im Alten Testament haben. Dabei werden auch militärisch konnotierte Vorstellungen evoziert: Im Matthäusevangelium kommt die Hoffnung auf, Gott würde seinem Volk mit einem Heer von Engeln zu Hilfe eilen (Mt 26,53), und im Hebräerbrief wird Jesus der Gestalt Mose angeglich, der sein Volk in die Freiheit

führt. Im MkEv ist es besonders die Endzeitrede im 13. Kapitel, in der Jesus vom Krieg, von Hungersnot und von Verfolgung spricht.

Die jüngere Forschung verortet den Autor des MkEv in Rom. Dort wurden die Sieger des jüdisch-römischen Krieges, der Flavier Vespasian und später sein Sohn Titus, als Kaiser bestätigt. Die neuere Forschung setzt ausserdem das MkEv u. a. mit dem Kriegsbericht des jüdischen Historiographen Flavius Josephus in Beziehung. Ferner wurde vorgeschlagen, das MkEv als *Vita Jesu* zu sehen. Diese Darstellungsform war zu jener Zeit in Rom populär. Sueton etwa schrieb eine *Vita* für die Flavier. Das MkEv könnte dann als eine Art Gegenevangelium gelesen werden, das der Siegesbotschaft der Römer die Erzählung vom Sieg Christi gegenüberstellt. Eine solche vergleichende Lektüre des MkEv eröffnet auch neue Interpretationshorizonte für zahlreiche Textpassagen. Einige Beispiele seien hier skizziert:

1. Der jüdische Aufstand gegen Rom bricht gegen Ende der Herrschaft Neros aus. Recht und Ordnung sind zu dieser Zeit weitgehend zusammengebrochen. Der Niedergang des neronischen Regimes hatten die Auguren jedoch bereits im Verdorren des *ficus Ruminalis* vorhergesehen, einem uralten Feigenbaum im Forum Romanum, der das römische Reich symbolisierte (Tacitus, *Ann.* 13,58). Dass Jesus einen fruchtlosen Feigenbaum verflucht (Mk 11,12–14.20–25), könnte auf diese Begebenheit anspielen und als antiimperiale Geste verstanden werden.

2. Nach Josephus soll Vespasian in der römischen Verwaltungsstadt Cäsarea (Maritima) von seinen Truppen zum neuen Herrscher ausgerufen worden sein (*Bell.* 4,588–604). Es ist kaum Zufall, dass Jesus ausgerechnet in Cäsarea (Philippi) von seinen Jüngern als

messianischer Befreier erkannt wird (Mk 8,27–30). Ausserdem beweisen sowohl Vespasian als auch Jesus ihre göttliche Erwählung und Autorität durch Wundertaten (Tacitus, *Hist.* 4,81,1–3; Cassius Dio, *Gesch.* 65,8,1; Mk 3,1–6; 8,22–26).

3. Josephus berichtet erschüttert davon, dass die jüdischen Feldherren im Krieg gegen die Römer den Tempel als Militärlager missbraucht und ihn dadurch nicht nur verunreinigt, sondern auch Gott vertrieben hätten (z.B. *Bell.* 6,109–110). Darauf könnte Mk 11,15–19 anspielen. In dieser Passage wird beschrieben, wie Jesus den Tempel reinigt und kritisiert, dass dieser keine Räuberhöhle sei. «Räuber» kann dabei sowohl als *terminus technicus* für Aufständische gesehen werden, der Begriff könnte sich aber auch auf die Römer beziehen.

4. Zur Niederschlagung des jüdischen Aufstandes benötigten die Römer zwei Anläufe. Erst Vespasian und Titus konnten sich durchsetzen, was ihnen später zum Aufstieg als Kaiser verhalf. Der Kreuzigungsbericht Jesu lässt sich mit diesen Ereignissen in Beziehung setzen. Jesus wird – natürlich im Spott – wie ein römischer Kaiser gekleidet und verehrt (Mk 15,16–20). Jesus selbst behauptet, dies geschehe, damit er später in Vollmacht zurückkehren könne (z.B. Mk 13,26; 14,62). Auch hier erscheint der Sieg erst im zweiten Anlauf möglich. Den Ausgang verlegt das MkEv ausserhalb des Textes. Klar wird jedoch, dass der Autor den endgültigen Sieg Christi nicht nur erhofft, sondern fest damit rechnet.

Prof. Dr. Gabriella Gelardini ist Professorin für Christentum, Religion, Weltanschauung und Ethik an der Nord Universität in Bodo, Norwegen. Zu ihren Forschungsgebieten zählt unter anderem die Darstellung von Krieg in der antiken und neutestamentlichen Literatur.

IM TEXTRAUM DER GEWALT

RISIKOREICHES PREDIGEN

Prof. Dr. Andrea Bieler

Die Thematisierung von Gewalt in der Bibel hat viele Ausdrucksformen. Der Pentateuch, der Psalter, die Klagelieder Jeremias, die Propheten, die Evangelien, die Briefe und die Apokalypse des Johannes bringen das Thema auf sehr unterschiedliche Weise zur Sprache. Ich nenne kursorisch einige Beispiele:

Ätiologisch: gleich zu Beginn wird vom Brudermord erzählt und somit die Frage nach den Ursachen der Gewalt gestellt: Kain erschlägt seinen Bruder Abel aus Eifersucht im glühenden Zorn. Zu dieser Form der ultimativen Gewaltausübung – sogar im Nahbereich der Geschwisterbeziehungen – sind wir Menschen fähig, auch du und ich. Mit dieser nüchternen Bestandsaufnahme geht die Beschreibung der Tatfolgen einher. Kain wird zum herumwandernden, wurzellosen Menschen, der keine Ruhe mehr findet. Die ausgeübte Gewalt klebt an ihm und lässt ihn nicht mehr los.

Mythopoetisch: in der Apokalypse des Johannes werden surreale Gewaltphantasien ausgemalt, hier nicht im zwischenmenschlichen Bereich, sondern auf der politisch-kosmischen Bühne. Dabei wird auch Kritik geübt an überbordender imperialer Macht und das Ende der Fremdherrschaft herbeigesehnt. Und zugleich wird, wie Moisés Mayordomo es ausdrückt, mythopoetisch gesprochen: über das, was immer wahr ist und doch nie genau so geschehen ist.

Klagend: Klagepsalmen sind Gebete, die um Gottes Präsenz und Antwort ringen und erfahrene Gewalt aussprechen und anklagen. Sie sprechen die glühende, fragile Sprache von Opfern, die darum ringen, in der Erfahrung der Nichtung dem beschädigten Ich eine Stimme zu geben. In vielen Klagepsalmen bringen die Opfer der Gewalt auch Aggressionen bis hin zu Todeswünschen zum Ausdruck: Diese werden in den meisten Fällen jedoch begrenzt, indem sie den Klagen am Ende in

Gottes Hände gelegt werden. Wir können mit den Klagepsalmen die Stimmen von Frauen zu Gehör bringen, die sexualisierte Gewalt erfahren haben (Ps 55), oder von Flüchtenden, die Schutz suchen (Ps 23).

Konstatierend: Viele Geschichten beschreiben Gewaltzusammenhänge in aller Brutalität und beschönigen nichts. Es wird etwas zur Sprache gebracht, was wir oft nicht sehen wollen. Dabei denke ich z.B. an die Geschichte von Lots Töchtern, die in mehrfacher Hinsicht zu Opfern sexualisierter Gewalt und des Machtmissbrauchs werden: zuerst bietet der Vater die Töchter zur Gruppenvergewaltigung an, und später werden die namenlosen Töchter – auch in der Rezeptionsgeschichte – als Verführerinnen portraitiert.

Göttlich: In der biblischen Literatur wird Gott in vielen Texten direkt mit der Darstellung von Gewalt in Verbindung gebracht. Als derjenige, der sie ausübt, anordnet bzw. von ihr affiziert wird. Vermutlich sind insbesondere diese Texte für heutige Leser:innen sehr anstössig. Sie fordern unsere Gottesbilder heraus, weil es sich hier um abgründige Darstellungen handelt, die so gar nicht mit dem liebenden Gott in Einklang zu bringen sind.

In den Passionsgeschichten werden die Folter und die Tötung Jesu auf sehr unterschiedliche Weise erzählt und interpretiert. In vielen Predigten verschwindet die Erzählung der Gewalt, indem der Tod Jesu «spiritualisiert» wird und nur noch eindimensional als Medium für die individuelle Heilszusprache verstanden wird.

Das Kirchenjahr nötigt Christ:innen immer wieder, in der Passionszeit und insbesondere am Karfreitag die konstituierende Wunde des eigenen Glaubens zu umwandern; im Abendmahl wird der Imaginationsraum geöffnet, der uns in die Nacht, bevor die Liturgie der Gewalt ihren Lauf nimmt, hineinnimmt. Die Gewaltgeschichte wird nicht direkt

erinnert. Vielmehr wird an den Tod Jesu erinnert, indem eine rituelle Verschiebung stattfindet: Das gemeinsame Essen und Trinken wird zum Medium der Erinnerung.

Es wird etwas zur Sprache gebracht, was wir oft nicht sehen wollen.

Mit Ausnahme der Passionsgeschichten werden die genannten Texte kaum gepredigt; sie finden nur selten in den Perikopenordnungen ihren Platz. In der Marginalisierung dieser Texte zeigt sich vermutlich ein grösseres Problem. Es gibt eine begründete Scheu, Gewalt im Gottesdienst zur Sprache zu bringen. In jeder Predigt liegt die Gefahr der Affizierung. Jeder Versuch des Sprechens birgt das Risiko, dass bei den Predigthörenden Erinnerungen an eigene Gewalterfahrungen wachgerufen werden, und zwar in beide Richtungen: als erlittene und als zugefügte Gewalt.

Die Thematisierung der Geschichten der Gewalt im Gottesdienst können aber auch das Gegenteil bewirken: Menschen können sich wiederfinden in diesen Geschichten, sie können ihren Protest artikulieren, sie werden aus der Zone des Schweigens befreit. Mit diesen Texten kann das Ringen mit Gott und um das eigene Leben beginnen.

Prof. Dr. Andrea Bieler ist Professorin für Praktische Theologie an der Universität Basel. Sie forscht und publiziert unter anderem über Verletzlichkeit und über Erinnerungskulturen in traumahermeneutischer Perspektive.

Aus der Fakultät

PERSONELLES

Eintritte

- Eine Assistenz angetreten hat am 1. Januar 2021 Rahel Weber (Aussereuropäisches Christentum).
- Stellen für wissenschaftliche Mitarbeitende haben übernommen: Dr. Claudia Hoffmann (1. Januar 2021, PostDoc SNF-Projekt Praktische Theologie), Rahel Stennes (1. März 2021, Doktorandin SNF-Projekt Jüdische Studien), Dr. Jenna Kemp (1. Juni 2021, PostDoc SNF-Projekt Altes Testament), Lasse Kos (1. Juni 2021, Doktorand SNF-Projekt ZRWP), Nadine Brühwiler (1. Juni 2021, Doktorandin SNF-Projekt ZRWP), Dr. Rebeca Roysen (1. Juni 2021, PostDoc SNF-Projekt ZRWP) und Catrina Langenegger (1. August 2021, wiss. Mitarbeiterin Karl Barth-Zentrum).
- Administrative Stellen angetreten haben am 1. Januar 2021 Csilla Valentyik (Administration CAS Interkulturelle Theologie und Migration) sowie am 1. August 2021 Dr. Oskar Kaelin (Redaktionsassistent Theologische Zeitschrift).

Austritte

- Am 28. Februar 2021 beendete Dr. Beate Bengard ihre Tätigkeit für die Forschungsstelle Forschungsfonds Universität Basel und folgte einem Ruf an die Université de Genève. Einem Ruf nach Harvard folgte Dr. Julia Rhyder, welche das SNF-Projekt des Fachbereichs Altes Testament am 30. Juni 2021 verliess.
- Die Anstellungen der folgenden wissenschaftlichen Mitarbeitenden endeten: Sharon Rom (SNF-Projekt Jüdische Studien, zum 28. Februar 2021), Dr. Birgit Körner (PostDoc Jüdische Studien, zum 30. April 2021) und Dr. Julia Blanc

(PostDoc SNF-Projekt ZRWP, zum 31. August 2021).

- Seine Tätigkeit als Redaktionsassistent für die Theologische Zeitschrift beendete Samuel Sarasin am 31. August 2021.

VERANSTALTUNGEN

- Thementage der Basler Theologischen Fakultät «Wie politisch soll/darf Religion sein?», 10.–12. Mai 2021 in der Peterskirche in Basel und online, organisiert von Studierenden unter der Leitung von Prof. Dr. Georg Pfeleiderer und Dr. Anne Nielsen.
- Tagung «African Initiated Churches as Actors for Ecological Sustainability», 5.–6. November 2021 an der University of Pretoria mit Webinar, organisiert von Prof. Dr. Andreas Heuser u.a.
- Fachtagung «Evangelische Kirchen und Politik in Deutschland – Konstellationen im 20. Jahrhundert», Wittenberg, 25.–27. August 2021, organisiert von Prof. Dr. Martin Kessler in Zusammenarbeit mit Prof. Dr. Stefan Alkier und Dr. Stefan Rhein.
- Öffentliche Onlinevorträge «Climate Change and Religion», organisiert von Prof. Dr. Jens Koehrsen, Fabian Huber und Dr. Julia Blanc.
- Ringvorlesung «Religion und Toleranz», organisiert von Prof. Dr. Reinhold Bernhardt und Prof. Dr. Brigitte Hilmer (Frühjahrssemester 2021).
- Transforming Memories of Collective Violence in the Hebrew Bible (SNF; Prof. Dr. Sonja Ammann, Dr. Julia Rhyder, Dr. Jenna Kemp, Dr. Stephen Germany, Dr. des. Helge Bezold)
- Bearbeitung des literarischen Nachlasses von Karl Barth (SAGW) (Prof. Dr. Georg Pfeleiderer)
- Deutschsprachig-jüdische Literatur vom Zeitalter der Aufklärung bis zur Gegenwart. Neue Forschungszugänge in Paradigmen (SNF-gefördertes D-A-CH-Projekt mit den Universitäten Klagenfurt und Graz sowie der RWTH Aachen; Prof. Dr. Alfred Bodenheimer)
- «Are Religions becoming Green?» (SNF; Prof. Dr. Jens Koehrsen, Dr. Julia Blanc, Fabian Huber)
- «Ecovillages as Incubators for Sustainability Transitions» (SNF; Prof. Dr. Jens Koehrsen, Dr. Rebeca Roysen, Lasse Kos, Nadine Brühwiler)
- Forschungsnetzwerk Recht und Religion an der Universität Basel (FNRR) (Prof. Dr. Jürgen Mohn, Prof. Dr. Felix Hafner, Prof. Dr. Bijan Fateh-Moghadam, Dr. David Atwood)
- Religious Communities in South Africa as Actors for Ecological Sustainability (Prof. Dr. Andreas Heuser)
- Political Theology in African Megachurches in Hong Kong and Switzerland (Prof. Dr. Andreas Heuser)
- Die Christkatholische Kirchgemeinde Basel. Digitale Erfassung und Auswertung der wiedergefundenen Protokolle des Kirchenrates und der Kirchenbücher (Taufbücher, Register der Verstorbenen etc.) von 1871 bis 1923 (PD Dr. Michael Bangert)

FORSCHUNGSPROJEKTE IN AUSWAHL

- Conviviality in Motion: Exploring Theologies and Practices in Multiethnic Christian Congregations in Europe (SNF; Prof. Dr. Andrea Bieler, Lisa Ketges, Tabea Eugster-Schaetzle, Luca Ghiretti, Dr. Claudia Hoffmann)

- Bayes and the Bible. Das Verhältnis von Wahrscheinlichkeitstheorie und biblischer Exegese im Rahmen einer interdisziplinären Fachgruppe (finanziert von der cogito foundation, Dr. Christoph Heilig)
- Gotteslehre im Kontext der Religionstheologie (Prof. Dr. Reinhold Bernhardt)

ABSCHLÜSSE

- Bachelor Theologie: Tamara Hari, Niklaus Klose, Mike Koch, Anna Kühleis, Tanja Manz, Leila Thöni, Anita Dirnberger, Alexander Tontsch
- Master Theologie mit Vertiefung Theologie: Stephanie Korinek, Sara Stöcklin-Kaldewey, Bernhard Wagner, Andreas Zenger, Marc-Andrin Eggenschwiler, Nadja Huser, Tanja Manz, Rebekka Scartazzini-Weisskopf, Annina Völlmy Kudryavtsev
- Master Theologie mit Vertiefung Christianity: Claudia Daniel-Siebenmann, Ursula Reichenbach-Lüdi, Theodor Schmid
- Master Religion Wirtschaft Politik: Myrta Brunner
- Quereinsteiger-Studiengang QUEST I: Adrian Furrer
- Promotionen: Silke Radosh-Hinder, Meret Eliezer, Katherine Kunz, Helge Bezold
- Habilitation: Friedemann Burkhardt (Praktische Theologie)

EHRUNGEN

- Ehrendoktorin der Theologischen Fakultät wurde im Jahr 2021 Prof. Dr. Lyndal Roper (University of Oxford).
- Der Fakultätspreis ging an Dr. Stefan Ragaz für seine Dissertation «Religija. Konturen russischer Religionskonzepte im Orientdiskurs des 19. Jahrhunderts» und Dr. des. Barbara Häne für ihre Dissertation «Ein Hilfswerk, das gewaltige Ausmasse angenommen hatte» – Otto H. Heim und die jüdische Flüchtlingshilfe in der Schweiz 1935–1955».
- Zu den Preisträger*innen des Manfred Lautenschlaeger Award for Theological Promise 2022 zählt Dr. Christoph Heilig, PostDoc an

- der Theologischen Fakultät, für sein Buch «Paulus als Erzähler? Eine narratologische Perspektive auf die Paulusbriefe».
- Vera Gretges, Assistentin an der Theologischen Fakultät, wurde am 16. September 2021 mit dem ersten Herder-Förderpreis der Stadt Bückeburg ausgezeichnet.
 - Lavinia Pflugfelder, Assistentin an der Theologischen Fakultät, erhielt den Fritz Stolz-Preis der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft für ihre Masterarbeit «At the Left Hand of God. Rezeption und Produktion satanistischer Bilder im Metal».
 - Dr. Stephen Germany, PostDoc an der Theologischen Fakultät, Fachbereich Altes Testament, wurde mit dem «Credit Suisse Award for Best Teaching» in der Kategorie «Future Talents» ausgezeichnet.

NEUE PUBLIKATIONEN IN AUSWAHL

Altes Testament

- Jenni, H. u.a.: Das Grab der Königin Tiaa. Im Tal der Könige (KV 32), Basel 2021.
- Ammann, S.; Rhyder J. (Hgg.): Transforming Memories of Collective Violence. Hebrew Bible and Ancient Israel 10 (1), 2021. Mit Beiträgen von Sonja Ammann, Stephen Germany, Helge Bezold, Julia Rhyder u.a.
- Grütter, N.: A Case of Extispicy, or: A Scandal in 1 Sam 19:11–17, in: Revue Biblique 128 (1), 2021, 27–60.

Aussereuropäisches Christentum

- Heuser, A.: Outlines of a Pentecostal Dominion Theology, in: Bedin-Fontana, L. (Hg. u.a.): Political Pentecostalism. Four Synoptic Surveys from Asia, Africa, and Latin America, Regensburg 2021, 187–246.
- Heuser, A.: Pfingstbewegung und Megakirchen – neue Forschungstrends, in: Verkündigung und Forschung 66 (2), 2021, 84–103.
- Heuser, A.: Afrozentrität – Afropolitänität – Kosmopolitanismus.

- Positionsbestimmungen postkolonialer afrikanischer Theologie, in: Interkulturelle Theologie 47 (2), 2021, 36–60.
- Hoffmann, C.: Kirche und Migration, Zürich 2021.

Dogmatik

- Bernhardt, R.: Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie, Zürich 2021.
- Bernhardt, R.: Truth and Theology of Religions. A Relational Interpretation, in: Geister, Ph. (Hg. u.a.): Faithful Interpretations. Truth and Islam in Catholic Theology of Religions, Washington DC, 2021, 58–75.
- Bernhardt, R.: Der Geist Gottes als das Stiefkind oder als Königskind der Theologie? Biblische, theologiegeschichtliche und philosophische Perspektiven, in: ThZ 77 (4), 2021, 308–335.

Ethik

- Pfeleiderer, G.: Den Lebensstrom zu dämmen und zu gestalten. Protestantische Zukunftsethik im Rückgriff auf Ernst Troeltsch, in: Voigt, F. (Hg.): Die Kreativität des Christentums. Von der Wahrnehmung zur Gestaltung der Welt, Berlin u.a. 2021, 159–170.
- Pfeleiderer, G.: Beschwichtigung oder Apokalypse?, in: Plüss D. (Hg. u.a.): Gott in der Klimakrise. Herausforderungen für Theologie und Kirche, Zürich 2021, 117–124.
- Pfeleiderer G.: Wertlose Wahrheit? Zur Ethik, in: Evers D. (Hg. u.a.): Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen 2021, 241–249.

Jüdische Studien

- Bauerfeind, M.: Rezension zu: Fischer, S. (Hg. u.a.): Juden und Nichtjuden nach der Shoah. Begegnungen in Deutschland, Medaon 15 (29), 2021.
- Bodenheimer, A.: Love ist not enough. Jonathan Sacks' inklusivistischer Pluralismus, in: Könnemann, J. (Hg. u.a.): Wandel als Thema religiöser Selbstdeutung. Perspektiven aus Judentum,

- Christentum und Islam, Freiburg i. Br. 2021, 259–271.
- Müller, J.: Metropole der Musse? David Fogel in und über Wien, in: Riedl, P. (Hg. u.a.): Urbane Musse. Materialitäten, Praktiken, Repräsentationen, Tübingen 2021, 161–178.
- Petry, E.: Holocaustüberlebende in Schweizer Spiel- und Dokumentarfilmen, in: Azaryahu M. (Hg. u.a.): Erzählweisen des Sagbaren und Unsagbaren. Formen des Holocaustgedenkens in schweizerischen und transnationalen Perspektiven, Wien u.a. 2021, 299–313.

Kirchengeschichte

- Bangert, M.: Ich halte vielmehr den Bruder Klaus für einen nach der Anschauung seiner Zeit heiligen Mann. Die Rezeption von Werk und Person des Niklaus von Flüe durch Eduard Herzog (1841–1924), in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 111 (3–4), 2021, 284–305.
- Conzelmann, D.: Humilitas – n Intellectual Program. William of St. Thierry's Commentary on Romans and his Evaluation of Emerging Scholasticism, in: Negri, S. (Hg.): Representations of Humility and the Humble, Florenz 2021, 3–23.
- Gretges, V.: Johann Gottfried Herder in Bückeburg, in: Hofheinz, M. (Hg. u.a.): Zentrale Gestalten evangelischer Kirchengeschichte in Niedersachsen, Bielefeld 2021, 201–224.
- Kessler, M.: Von weiblicher Schönheit im Auge männlicher Betrachter. Das Bild Katharina von Boras im 18. Jahrhundert, in: Israel, C. (Hg. u.a.): Bild – Geschlecht – Rezeption. Katharina von Bora und Martin Luther im Spiegel der Jahrhunderte, Leipzig 2021, 113–183.

Praktische Theologie

- Bieler, A. u.a.: Vulnerability and the Quest for Healing among Migrants in Cape Town. Theological and Anthropological Reflections, in: Ampony, G. (Hg. u.a.), International Handbook of Ecumenical Diakonia, Oxford 2021, 73–81.

- Bieler, A.: Im Raum des Pathischen. Vulnerabilität in der Seelsorge mit kranken Menschen, in: Keul, H. (Hg.): Theologische Vulnerabilitätsforschung, Stuttgart 2021, 119–137.
- Bieler, A.; Eugster-Schaetzle, T.: Differenzsensible Konvivialität. Gottesdienst und Seelsorge in diversen Gemeinden, in: Etzelmüller, G. (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, Leipzig 2022, 679–696.

Religionswissenschaft

- Atwood, D.: Arash und die Brüder, Zürich 2021.
- Ragaz, S.: Religija. Konturen russischer Religionskonzepte im Orientdiskurs des 19. Jahrhunderts, Baden-Baden 2021.
- Mohn, J.: Religionswissenschaft als nicht-theologische Disziplin in ihrem Bezug zur theologischen Enzyklopädie. Verortungen und Entwicklungen von der Emanzipation zur Partizipation, in: Albrecht, C. (Hg. u.a.), Themen und Probleme Theologischer Enzyklopädie. Perspektiven von innen und von aussen, Tübingen 2021, 181–191.

Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik

- Koehrsen, J.: Muslims and Climate Change. How Islam, Muslim Organizations and Religious Leaders influence Climate Change Perceptions and Mitigation Activities, in: WIREs Climate Change 12 (3), 2021, 1–19.
- Koehrsen, J.; Blanc, J.; Huber, F.: How “green” can religions be? Tensions about Religious Environmentalism, in: Journal for Religion, Society, and Politics, 2021.
- Huber, F.; Köhrens, J.: Religion und ökologische Nachhaltigkeit. Zwischen grünen Glaubensgemeinschaften und Ökospiritualität, in: Henkel, A. (Hg. u.a.), Soziologie der Nachhaltigkeit, Bielefeld 2021, 337–352.

