Resilienznarrative im Alten Testament

Herausgegeben von
JUDITH GÄRTNER und
BARBARA SCHMITZ

Forschungen
zum Alten Testament

Mohr Siebeck

Forschungen zum Alten Testament

Herausgegeben von

Konrad Schmid (Zürich) · Mark S. Smith (Princeton)
Hermann Spieckermann (Göttingen) · Andrew Teeter (Harvard)

156

Resilienznarrative im Alten Testament

Herausgegeben von
Judith Gärtner und Barbara Schmitz

Mohr Siebeck

Judith Gärtner, geboren 1972; Studium der Ev. Theologie in Münster, Jerusalem und Marburg; 2005 Promotion; 2011 Habilitation; 2013–2014 Professorin für Altes Testament und Antikes Judentum an der Universität Osnabrück; seit 2014 Professorin für Altes Testament an der Universität Rostock.

Barbara Schmitz, geboren 1975; Studium der Kath. Theologie in Passau, Jerusalem und Münster; 2004 Promotion; 2007 Habilitation; 2009–2010 Professorin für Exegese und Theologie des Alten Testaments an der Technischen Universität Dortmund; seit 2011 Professorin für Altes Testament und biblisch-orientalische Sprachen an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

ISBN 978-3-16-161144-5 / eISBN 978-3-16-161145-2
DOI 10.1628/978-3-16-161145-2

ISSN 0940-4155 / eISSN 2568-8359 (Forschungen zum Alten Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Der Begriff der Resilienz, der selbst kein Begriff der alttestamentlichen Quellensprache ist, hat in den letzten Jahren als Interpretationskategorie biblischer Überlieferung zunehmende Beachtung gefunden, um vor allem Ergebnisse aus der Psychologie für das Verständnis alttestamentlicher Texte fruchtbar zu machen. Unter der Themenstellung „Resilienznarrative im Alten Testament" führen die im vorliegenden Band zusammengestellten Artikel diese Fragestellung weiter. Sie dokumentieren die Ergebnisse einer internationalen Fachtagung, die vom 30. Januar bis 01. Februar 2020 im Rahmen der DFG Forschungsgruppe 2686 „Resilienz in Religion und Spiritualität. Aushalten und Gestalten von Ohnmacht, Angst und Sorge" sowie in Kooperation mit dem Lehrstuhl für Altes Testament und biblisch-orientalische Sprachen der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg in Rostock stattfand. Die hier vielfältig untersuchten Resilienznarrative bilden den methodischen und inhaltlichen Fokus des Bandes. Dabei treten die unterschiedlichen methodologischen Zugänge – narratologische, literarhistorische, kulturanthropologische sowie rezeptionsgeschichtliche – in einen fruchtbaren Dialog über das Potential von Resilienz als Erschließungskategorie alttestamentlicher Texte ein.

Unser besonderer Dank gilt den Herausgebern der Reihe „Forschungen zum Alten Testament" Konrad Schmid, Mark S. Smith, Hermann Spieckermann und Andrew Teeter für die Aufnahme des Bandes. Für die sehr gute und jeder Zeit hilfreiche Betreuung des Verlags Mohr Siebeck bei der Drucklegung danken wir Elena Müller, Ilse König und Tobias Stäbler.

Dem Rostocker Team Kerstin Lemm, Margarethe Kelm, Mirja Petersen, Juliette Strößner und Lina Wilhelm danken wir herzlich für das sorgfältige und geduldige Korrekturlesen sowie das Vereinheitlichen der Manuskripte.

Rostock, Würzburg im August 21

Judith Gärtner
Barbara Schmitz

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

Judith Gärtner/Cornelia Richter
Der (post-)moderne Begriff der Resilienz und die jüdisch-christliche Tradition 1

Pentateuch

Ute Neumann-Gorsolke
Kain in der Krise.
Überlegungen zum Verhältnis von Resilienz und Gewalt am Beispiel von Gen 4 25

Alexandra Grund-Wittenberg
„Ja, ich kenne seine Schmerzen“ (Ex 3,7).
Der empathische Gott des Exodus und die Bewältigung von Krisen 43

Jan Dietrich
Formen der Resilienz im Buch Levitikus 69

Prophetie

Christopher G. Frechette
The Power, People, Place, and Plan of YHWH.
Isaiah as Resilience Narrative 89

Michaela Bauks
Kollektive Resilienz.
Überlegungen zur Geburtsmetaphorik in Jes 40–66 111

Christl M. Maier
Kein Balsam in Gilead?
Potentiale für Resilienz in Klagetexten des Jeremiabuches 131

Anja Klein
Resilience and Restoration.
Dimensions of Resilience in Ezekiel's Prophecies of Restoration 147

Psalmen

Friedhelm Hartenstein
Jenseits von Sünde und Schuld.
Zur Bewältigung des unerklärlichen Leidens in den Psalmen 6, 13 und 22.....167

Christian Frevel
„Du machtest mich stark wie einen Wildstier" (Ps 92,11).
Resilienzmuster in den Psalmen.....203

Bernd Janowski
Der Angst widerstehen.
Psalm 22 und der Resilienzbegriff 237

Martin Rösel
Verstärkendes Übersetzen.
Der Septuaginta-Psalter als Zusage und Trost am Beispiel von Ps 22(21) 269

Andreas Wagner
Psalmen als Einübungstexte für Resilienz.....291

Amy C. Cottrill
Reading the Psalms through the Lens of Creative Resilience 305

Frühjüdische Schriften

Beate Ego
„Sei getrost, Gott wird dich gewiss bald heilen, sei getrost!" (Tob 5,10).
Die Tobitgeschichte als Beispiel einer Resilienzerzählung.....331

Interdisziplinäre Perspektiven

Lennart Lehmhaus
Rabbinische Resilienz und resiliente Rabbinen?
Strategien des Umgangs mit Krankheit, Krisen und Katastrophen
in der talmudischen Literatur der Spätantike.....355

Stephanie Wodianka
Aufklärung und Resilienz.
Zur Widerstandskraft des Erzählens in Voltaires „Candide“ (1759).....385

Martina Kumlehn
Exodus: biographisch – literarisch – biblisch.
Fluchtgeschichten als narrative Resilienzressource in religiösen
Bildungsprozessen.....401

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren.....419

Stellenregister.....421

Sachregister.....435

Der (post-)moderne Begriff der Resilienz und die jüdisch-christliche Tradition[1]

Judith Gärtner/Cornelia Richter

I. Resilienzkonzepte und -theorien

Der seit den 1970er Jahren durch Emmy E. Werner in die Forschung eingebrachte Begriff der Resilienz hat eine rasante und interdisziplinär breit gefächerte Karriere gemacht:[2] Mit ihren Langzeitstudien *The Children of Kauai (1971), Kauai's Children Come of Age (1977)* und *Vulnerable but Invincible. A Longitudinal Study of Resilient Children and Youth (1982)* hat Emmy E. Werner Resilienz erstmals über die folgenden drei Schutzfaktoren zu bestimmen gesucht: „Protective factors within the individual, […] within the family […], within the community".[3] Während der Resilienzbegriff zunächst eingeführt wurde, um ressourcenorientiert nach den stärkenden Überlebensstrategien von Menschen in schweren Krisenerfahrungen zu fragen,[4] ist er im Laufe der inzwischen 50-jährigen Forschung zunehmend zu einem neoliberalen, ökonomischen Denkmustern verpflichteten, präventiven Strategiebegriff geworden, der eine breite Streuung über die allgemein zugängliche Ratgeberliteratur gefunden hat: „Unter Resilienz wird die Fähigkeit von Menschen verstanden,

[1] Die Arbeit an diesem Aufsatz ist ermöglicht durch die 2019–2022 von der DFG geförderte Forschungsgruppe DFG-FOR 2686 „Resilienz in Religion und Spiritualität" (Projektnummer 348851031), angesiedelt am Bonner transdisziplinären Forschungszentrum „Resilience and the Humanities".

[2] Die besten Forschungsübersichten finden sich bei: WINK, RÜDIGER (Hg.), Multidisziplinäre Perspektiven der Resilienzforschung, Wiesbaden: Springer 2016; für den theologischen Kontext vgl. RICHTER, CORNELIA/BLANK, JENNIFER, Resilienz im Kontext von Theologie und Kirche. Eine kurze Einführung in den Stand der Forschung, in: Cornelia Richter/Uta Pohl-Patalong (Hg.), Resilienz – Problemanzeige und Sehnsuchtsbegriff, in: Themenheft PrTh 51/2 (2016), 69–74; aus Sicht der katholischen Theologie nun auch: VOGT, MARKUS/SCHNEIDER, MARTIN, Zauberwort Resilienz. Analysen zum interdisziplinären Gehalt eines schillernden Begriffs, in: Dies. (Hg.), Theologische und ethische Dimensionen von Resilienz, in: Themenheft MThZ 67/3 (2016), 180–194.

[3] EMMY E. WERNER, Resilience and Recovery. Findings from the Kauai Longitudinal Study, in: Research, Policy and Practice in Children's Mental Health 19/1 (2005), 11–14.

[4] Darin ist der Resilienzbegriff eng verwandt mit dem Begriff der Salutogenese: Vgl. ANTONOVSKY, AARON, Health, Stress and Coping, San Francisco: Jossey-Bass 1979.

Krisen im Lebenszyklus unter Rückgriff auf soziale und persönliche Ressourcen zu meistern und als Anlass für Entwicklung zu nutzen“[5] oder etwas kürzer: Resilienz meint „Handlungs- und Orientierungsmuster, die Individuen in der Konfrontation mit und der Bewältigung von widrigen Lebensumständen herausbilden“[6]. Auf der Ebene intensiver Grundlagenforschung ist dieses Resilienzverständnis aus mindestens drei voneinander unabhängigen, einigermaßen parallel verlaufenden und einander mindestens indirekt beeinflussenden Forschungslinien erwachsen:

Erstens durch die Forschung in den medizinisch-naturwissenschaftlichen Fächern der Neurologie, Biochemie, Psychiatrie und Psychologie, die Resilienz naturalistisch enggeführt definiert über die Relation von Input (Resilienz- und Stressfaktoren) und Output (Resilienz im Sinne eines geringen Ausmaßes an psychischen und psychosomatischen Störungen bei/nach Konfrontation mit Stressoren). Im Ergebnis wird Resilienz hier mit Lazarus/Folkman auf „positives Appraisal/Reappraisal“ reduziert, [7] d.h. auf die positive kognitiv-emotionale Bewertung bedrohlicher Stimuli, gegebenenfalls unter Inhibition von interferierenden Appraisalprozessen oder anderen Distraktoren.

Zweitens durch die Forschung in pädagogischen und entwicklungspsychologischen Studien, für die Resilienz zu einem durch und durch positiven Begriff der Kinder- und Jugendförderung wurde: Resilienz wird hier mit Emmy E. Werner einerseits, Luthar/Zelazo[8] andererseits über das Zusammenwirken der beiden Komponenten „Risiken und positive [...] Bewältigung“ erschlossen.[9]

Drittens durch die etwas jüngere Forschung in den Sozialwissenschaften, die Resilienz nicht primär als anthropologisch-individuelles Phänomen untersucht, sondern als kollektives Gruppenphänomen, z.B. einer Stadtbevölkerung nach einer Naturkatastrophe:

---

[5] WELTER-ENDERLIN, ROSMARIE/HILDENBRAND, BRUNO *(*Hg.), Resilienz – Gedeihen trotz widriger Umstände, Heidelberg: Carl-Auer 2006, 13.

[6] HILDENBRAND, BRUNO*,* Resilienz, Krise und Krisenbewältigung, in: Rosmarie Welter-Enderlin/Ders. (Hg.), Resilienz – Gedeihen trotz widriger Umstände, Heidelberg: Carl-Auer [4]2012, 205.

[7] LAZARUS, RICHARD S./FOLKMAN, SUSAN, Stress, Appraisal and Coping, New York: Springer Publishing Company 1984/[10]2006; KALISCH, RAFFAEL/MÜLLER, MARIANNE B./TÜSCHE, OLIVER*,* A Conceptual Framework for the Neurobiological Study of Resilience, in: Behavioral and Brain Sciences 38 (2015), e92, DOI 10.1017/S0140525X1400082X.

[8] LUTHAR, SUNIYA S./ZELAZO, LAUREL B., Research on Resilience. An Integrative Review, in: Suniya S. Luthar (Hg.), Resilience and Vulnerability. Adaptation in the Context of Childhood Adversities, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 510–549.

[9] RÖNNAU-BÖSE, MAIKE/FRÖHLICH-GILDHOFF, KLAUS, Resilienz und Resilienzförderung über die Lebensspanne, Stuttgart: Kohlhammer 2015, 11.

Resilienz ist als „Prozess transformativer Autogenese" fokussiert „auf die Störungstoleranz oder auch Fehlertoleranz von – wie auch immer näher zu bezeichnenden – sozialen ‚Einheiten'. Ohne an dieser Stelle in eine etymologisch und philologisch vertiefte Analyse des Begriffs der Toleranz einsteigen zu können, lässt sich […] festhalten, dass mit diesem Begriff ein bestimmtes Maß an Flexibilität bzw. Veränderungsoffenheit, Dynamik und ‚interner' Mobilität umschrieben werden soll, welches es entsprechenden ‚Einheiten' ermöglicht, sog. ‚existenzbedrohenden' Herausforderungen zu begegnen."[10]

Es steht völlig außer Zweifel, dass alle genannten Forschungslinien zu Detailklärung und theoretischer Fundierung des Resilienzbegriffs in außerordentlich hilfreicher Weise beigetragen haben. Dennoch ist der Resilienzbegriff in seinen primär präventiv orientierten, strategischen Begriffsvarianten vor allem in Politikwissenschaften und zum Teil in der Philosophie der grundsätzlichen Kritik unterzogen worden. Resilienz gilt dort nicht länger als eine unbedingt erstrebenswerte anthropologische und kollektive Strategie zur Krisenbewältigung, sondern gerade umgekehrt als eine politisch-ökonomische Strategie zur Stillstellung kritischen politisch-sozialen Handelns:

Jan Slaby betont, „dass die meisten Resilienzprogramme *Elitendiskurse* sind. Resilient werden sollen diejenigen, welche absehbar die Nachteile einer ungerechten Verteilung von Ressourcen oder von Macht erleiden. Die Imagination von *resilient communities* zielt zumeist auf das Management prekärer Bevölkerungsgruppen durch ausgewählte Führungspersonen bzw. *stakeholder*."[11] Das „Idealbild des resilienten Subjekts" sei charakterisiert durch eine „grundlegende Verletzlichkeit, die bereits mit der Lebendigkeit als solcher gesetzt ist und daher als unverrückbar gilt. Zu leben *heißt* verletzlich, das heißt konstitutiv gefährdet und prekär zu sein. Das ist der biopolitische Nullpunkt des Resilienzdenkens".[12]

Die problematische Folgewirkung sieht Slaby in den drei Konsequenzen (1) einer „Halbierung des Handlungsvermögens", (2) der „Entpolitisierung des Subjekts" und (3) der Verknüpfung von Resilienz und „katastrophische[m] Imaginären".[13] Spätestens mit dieser Kritik hat der Resilienzbegriff daher seine „naive Unschuld" verloren, weil sein kritisches problematisch-subversives Potential deutlich wurde.

Die Theologie hat sich in diesen Resilienzdiskurs entsprechend ihrer Disziplinen an unterschiedlichen Stellen eingeschaltet. Dabei lassen sich zwei Richtungen in der theologischen Diskussion aufzeigen: Zum einen wird Resilienz als eine der christlichen Tradition seit jeher inhärente, durchwegs positiv

---

[10] ENDREß, MARTIN/RAMPP, BENJAMIN, Resilienz als Prozess transformativer Autogenese. Schritte zu einer soziologischen Theorie, in: Behemoth. A Journal on Civilisation 7/2 (2014), 73–102, 77; vgl. ENDREß, MARTIN/MAURER, ANDREA, Resilienz im Sozialen. Theoretische und empirische Analysen, Wiesbaden: Springer 2015.

[11] SLABY, JAN, Kritik der Resilienz, in: Philipp Wüschner/Frauke A. Kurbacher (Hg.), Was ist Haltung? Begriffsbestimmung, Positionen, Anschlüsse, Würzburg: Königshausen u. Neumann 2016, 273–298, 284.

[12] SLABY, Kritik der Resilienz, 285.

[13] SLABY, Kritik der Resilienz, 287.

konnotierte Kraft verstanden, die es nun für den aktuellen Resilienzdiskurs fruchtbar zu machen gelte: Resilienz wird z.B. von Sedmak mit Titus 2012 bestimmt als „the capacity, when faced with hardship and difficulty to cope actively using religious resources, to resist the destruction of one's spiritual competencies and to construct something positive in line with larger theological goals."[14] Ausgearbeitet als Konzept „epistemischer Resilienz" definiert Sedmak Resilienz dann in ontologischer Hinsicht als „eine emergente, innere Kraft zum Guten", die sich „durch epistemische Grundakte wie Denken, Glauben, Erinnern" speise.[15] Zum anderen ist der Resilienzdiskurs primär kritisch aufgenommen worden, weil vor dem Hintergrund von Seelsorge und Kasualpraxis sehr viel stärker die dem Resilienzbegriff inhärente Ambivalenz gesehen wurde und die kulturtheoretische und hermeneutische Sinnprozessualität höher bewertet wird als jede biologistische oder ontologische Fundierung.

Im Unterschied zu jedem naiv verharmlosenden Umgang mit Resilienz geht das Bonner Resilienzprojekt[16] daher von der umgekehrt akzentuierten *These* aus, dass Resilienz und Krise zumindest im Kontext individueller existentieller Krisen in einem intrinsischen Verweis- und Entwicklungszusammenhang stehen und Resilienz daher selbst ein *Krisenphänomen par excellence* ist: Abschieds- und Verlusterfahrung, Erfahrungen von Vernachlässigung, Gewalt und Missbrauch, Krankheit und Lebenseinschränkung, Exklusion und Einsamkeit, Tod und Trauer sind Erfahrungen, auf die wir mit Ohnmacht und Angst reagieren. Ob sich ein Mensch in solchen Krisen als resilient erweist oder nicht, lässt sich erst im Nachhinein feststellen – also zu einem Zeitpunkt, zu dem der Preis für die eigene Resilienz im Zweifelsfall bereits bitter bezahlt ist. In Übereinstimmung mit den stärker prozessorientierten Resilienztheorien und der interdisziplinär gewonnenen Einsicht in die bio-psycho-soziale Interaktion der vielfältigen beteiligten Faktoren ist Resilienz in dieser Perspektive immer noch eine den Menschen stärkende, begrüßenswerte Fähigkeit. Aber weil ihre Wahrnehmung, möglicherweise sogar ihre Ausbildung nicht zu trennen ist vom Erleben einer schweren Lebenskrise, trägt sie deren tiefe Ambivalenz in sich. Deshalb gilt es, nicht nur Strategien der Krisenüberwindung zu thematisieren, sondern auch Modi des Aushaltens und Gestaltens von Phänomenen der Ohnmacht und Angst.[17]

Dieser Ansatz teilt zwar erstens mit der Ausgangsdefinition von Emmy E. Werner das Bestreben, ressourcenorientiert nach denjenigen Faktoren zu fragen, die Menschen in existentiellen Krisenerfahrungen möglicherweise zu stützen

[14] TITUS, CRAIG S., Resilience and the Virtue of Fortitude. Aquinas in Dialogue with Psychosocial Sciences, Washington D.C.: Catholic University of America Press 2006, 28.

[15] SEDMAK, CLEMENS, Innerlichkeit und Kraft. Studie über epistemische Resilienz (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 14), Freiburg i.Br.: Herder 2013, 2.

[16] Vgl. DFG Forschungsgruppe 2686 „Resilienz in Religion und Spiritualität. Aushalten und Gestalten von Ohnmacht, Angst und Sorge" der Universität Bonn.

[17] RICHTER, CORNELIA, Einleitung: Ohnmacht und Angst aushalten. Zu Kritik und Ergänzung dominant aktiver Resilienzfaktoren, in: Dies. (Hg.), Ohnmacht und Angst aushalten. Kritik der Resilienz in Theologie und Philosophie (Religion und Gesundheit 1), Stuttgart: Kohlhammer 2017, 9–29, 12. Ein ausführlicherer Forschungsüberblick findet sich bei: RICHTER/BLANK, Resilienz im Kontext von Kirche und Theologie, 69–74.

und zu stärken vermögen; zweitens schließt dieser Ansatz an die interdisziplinären Forschungsergebnisse an, um Resilienzbegriff und -phänomen so exakt als möglich bestimmen zu können; aber drittens wird Resilienz nicht als krisenunabhängiges, präventives Phänomen verstanden, sondern als mit bedrückenden Erfahrungen behaftetes reaktives Phänomen: Resilienz ist als neu zu gewinnende, auszuhaltende und gestaltende „Freiheit" in der Krise, aber nicht als Krisenfreiheit zu verstehen.

II. Resilienz und Trauma in der Exegese

In der biblischen Exegese wird der Resilienzdiskurs bisher nur an wenigen Stellen als ein eigener Diskurs geführt. Vielmehr läuft er bisher meist ‚im Windschatten' der seit einigen Jahren intensiv geführten Diskussion um Traumatheorien als hermeneutischer Zugang zu biblischen Texten mit.[18] Allerdings haben der Resilienzdiskurs, seine Grundlagen und Definitionen nur teilweise Überschneidungen mit dem Traumadiskurs.

Der Traumadiskurs stellt die Wahrnehmung und Verarbeitung traumatischer Ereignisse in das Zentrum. Da das Erleben traumatischer Situationen immer von multifaktoriellen und kulturspezifischen Faktoren geprägt ist, hat sich dieser Diskurs von Anfang an durch seinen interdisziplinären Zugang ausgezeichnet. Im Blick waren psychologische, physiologische und soziale Traumata, ebenso wie ihre Reflexionen in Literatur und Kunst. Ausgelöst wurde das exegetische Interesse an der Traumaforschung im US-amerikanischen Bereich vor allem durch die Untersuchungen zu kriegsbedingten Leiden der Vietnamvete-

[18] Vgl. u.a. BECKER, EVE-MARIE/DOCHHORN, JAN/HOLT, ELSE K. (Hg.), Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond (SANt 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014; BECKER, EVE-MARIE, ‚Trauma Studies' and Exegesis. Challenges, Limits and Prospects, in: Dies./Jan Dochhorn/Else K. Holt (Hg.), Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond (Studia Aarhusiana Neotestamentica 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 15–29; BOASE, ELIZABETH/FRECHETTE, CHRISTOPHER G., Bible through the Lens of Trauma (Semia Studies 86), Atlanta: SBL 2016; BOASE, ELIZABETH/FRECHETTE, CHRISTOPHER G., Defining „Trauma" as a Useful Lens for Biblical Interpretation, in: Dies. (Hg.), Bible through the Lens of Trauma (Semia Studies 86), Atlanta: SBL 2016, 1–23; POSER, RUTH, Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur (VT.S 154), Leiden: Brill 2012, 59–61; O'CONNOR, KATHLEEN M., How Trauma Studies Can Contribute to Old Testament Studies, in: Eve-Marie Becker/Jan Dochhorn/Else K. Holt (Hg.), Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond (Studia Aarhusiana Neotestamentica 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 210–222.

ranen, die letztlich 1980 dazu führte, die Diagnose Post-Traumatic-Stress-Disorder (PTSD/PTBS) in das offizielle Handbuch seelischer Erkrankungen aufzunehmen.[19] Definiert wird ein psychologisches Trauma als

> vitales Diskrepanzerlebnis zwischen bedrohlichen Situationsfaktoren und den individuellen Bewältigungsmöglichkeiten, das mit Gefühlen von Hilflosigkeit und schutzloser Preisgabe einhergeht und so eine dauerhafte Erschütterung von Selbst- und Weltverständnis bewirkt.[20]

Um die traumatische Erfahrung aber in die eigene Lebensgeschichte integrieren zu können, wird in der therapeutischen Begleitung traumatisierter Personen die Konstruktion einer Traumaerzählung stärker in den Vordergrund gerückt.[21] Da sich aber durch die Dissoziation das Erlebte der Erinnerung und damit des sprachlichen Ausdrucks entzieht, ist die Konstruktion einer solchen Traumaerzählung ein paradoxer Vorgang. Denn zum einen beinhaltet eine solche Traumaerzählung die Gefühle und Erfahrungen des Ereignisses, sodass die Person erneute Deutungshoheit über das Ereignete gewinnt. Zum anderen aber ist die traumatische Erfahrung nur fragmentarisch zugänglich, sodass die Traumaerzählung auch die Unmöglichkeit des vollständigen Ausdrucks einer solchen Erfahrung beinhalten muss.[22] Somit resümieren Frechette und Boase, dass gerade die Fähigkeit, solche Paradoxien zu bewahren, verhindert, dass eine Traumaerzählung in die Banalität abrutscht.[23]

Da jedes individuelle Trauma auch zugleich soziale Auswirkungen hat und zudem Ereignisse (wie Krieg, Terror, Naturkatastrophen) nicht nur den Einzelnen, sondern eine soziale Gruppe betrifft, ist die Traumaforschung zunehmend auch in das Interessensfeld der Sozialwissenschaften gerückt. Im Fokus stehen

---

[19] Vgl. zur Geschichte der Traumaforschung weiter den Überblick bei POSER, Ezechiel, 59–61 sowie VAN DER KOLK, BESSEL A./WEISAETH, LARS/VAN DER HART, ONNO, History of Trauma in Psychiatry, in: Bessel A. van der Kolk/Alexander C. McFarlane/Lars Weisaeth (Hg.), Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body, and Society, New York: Guilford 2007, 47–74 und HERMAN, JUDITH L., Trauma and Recovery. The Aftermath of Violence – From Domestic Abuse to Political Terror, rev. ed., New York: Basic Books 1997, 7–32.

[20] FISCHER, GOTTFRIED/RIEDESSER, PETER, Lehrbuch der Psychotraumatologie, München/Basel: Ernst Reinhardt [3]2003, 82.375. Man spricht hier von einer sog. Freeze-, Einfrier- bzw. Lähmungsreaktion, und Fragment-Reaktion, die durch Dissoziation und Rückzug eine Erinnerung und damit das Herstellen einer kohärenten Erzählung verhindern, um das Opfer vor einem psychischen Kollaps zu schützen. Vgl. hierzu ausführlich POSER, Ezechiel, 62.

[21] Vgl. z.B. GARBER, DAVID G., Trauma Theory and Biblical Studies, in: Currents in Biblical Research 14/1 (2015), 24–44; CRASKE, MICHELLE G., Cognitive-Behavioral Therapy (Theories of Psychotherapy Series Washington), Washington D.C.: American Psychological Association 2010, 39–47; KAUFFMAN, JEFFREY (Hg.), Loss of the Assumptive World. A Theory of Traumatic Loss, New York: Routledge 2002 oder HERMAN, Trauma and Recovery.

[22] Vgl. HERMAN, Trauma and Recovery, 155.

[23] Vgl. BOASE/FRECHETTE, Defining „Trauma“, 6.

hier Ereignisse, die gesellschaftliche Gruppierungen in ihrer Identität bedrohen und zu den oben beschriebenen Diskrepanzerlebnissen führen. Im Unterschied zum individuellen Trauma sind die Beschreibungen und Definitionen eines kollektiven Traumas weniger konsensuell.[24] Im Fokus steht entweder das die Gemeinschaft bedrohende Ereignis selbst[25] oder die für die Gemeinschaft notwendige identitätsstiftende Konstruktion der Traumaerzählung.[26]

Die Traumaforschung hat daher die Frage nach Resilienz und die Entstehung von Resilienzfaktoren stets im Blick gehabt. Allerdings geht es ihr nicht eigens um Resilienz. In ihrem Interesse steht das Trauma als Diagnose und damit folgerichtig der Umgang mit diesem. Resilienz gerät für sie deswegen dann in den Blick, wenn es um den Umgang mit traumatischen Ereignissen geht. So werden z.B. eine Wiedereingliederung in das gesellschaftliche Leben oder eine heilende, weil paradoxe Traumaerzählung als Resilienzphänomene beschrieben. Insofern wird das Erlangen von Resilienz als Überwinden der durch das traumatische Ereignis ausgelösten Folgen beschrieben und somit mit der Integration des traumatischen Erlebnisses in die Lebensgeschichte gleichgesetzt. Unterbestimmt bleiben hier aber sowohl die Genese als auch die Entstehung von Resilienzfaktoren selbst. Um aber die Resilienzfaktoren selbst in den Blick zu nehmen, ist es notwendig, den Begriff des Traumas durch den Begriff der Krise zu weiten, da nicht nur traumatische Ereignisse, sondern Krisenerfahrungen allgemein resiliente Reaktionen ausbilden, verstärken oder gar blockieren können.

III. Resilienzfaktoren und ihre Erweiterung

In Abgrenzung zum Traumadiskurs ist daher an den gängigen Resilienzfaktoren sowie an deren Kritik und Erweiterung anzusetzen. Dazu ist *erstens* die *Differenzierung der Resilienzfaktoren* insgesamt in den Blick zu nehmen. Die in der Literatur weithin üblichen, in dieser oder ähnlicher Reihenfolge genannten, Resilienzfaktoren sind *einerseits* primär aktiv konnotierte Fähigkeitsbegriffe, d.h. an individuell zu erwerbenden Leistungen orientierte Begriffe wie angemessene Selbst- und Fremdwahrnehmung, positive Selbstwirksamkeitserwartung, soziale Kompetenz im Sinne der Fähigkeit, Konflikte lösen zu können, adäquater Selbstbehauptung, der Fähigkeit, Unterstützung einholen zu können, der Fähigkeit zu Selbstregulation und -steuerung; diese basieren auf subjektiver Autonomie sowie/bzw. auf der Fähigkeit, Herausforderungen an-

[24] Vgl. BOASE/FRECHETTE, Defining „Trauma“, 8–10.

[25] Vgl. hierzu z.B. ERIKSON, KAI, A New Species of Trouble. Explorations in Disaster, Trauma, and Community, New York: W.W. Norton & Company 1994.

[26] Vgl. z.B. ALEXANDER, JEFFREY C., Trauma. A Social Theory, Cambridge: Polity 2012.

zunehmen und mit aktiven Bewältigungskompetenzen zu bearbeiten. *Andererseits* beziehen sich die Resilienzfaktoren auf eher mental und emotional bestimmte Reflexions- und Haltungsfaktoren [Arbeitsbegriff] wie Vertrauen, Kohärenz und Sinngebung sowie Religion und Spiritualität. Interessanterweise wird diese zweite Dimension bisher in den diagnostischen Fragebögen meist ohne die erforderliche religionsspezifische kategoriale Differenzierung und ebenso meist ohne eine hinreichend konkrete inhaltliche Bestimmung in einem Atemzug mit der ersten Dimension genannt, sodass bereits hier auffällig ist, dass die gänzlich unterschiedlichen subjektivitätstheoretischen und epistemologischen Begriffs- und Befähigungsperspektiven vergleichsweise wenig Beachtung finden. Während die erste Dimension der Resilienzfaktoren auf kompetenztheoretische Rezeptions- und Aktionsmuster bezogen ist, die sich noch sehr stark mit bio-psycho-sozialen Komponenten aufschlüsseln lassen und daher selbstverständlich der Analyse durch v.a. Neurowissenschaften, klinischer Psychologie und Soziologie bedürfen, erfordert die zweite Dimension eine eher kultur- und sinntheoretische, hermeneutische Analyse unter Einschluss historischer, philosophischer, psychologisch-therapeutischer, religions- und spiritualitätstheoretischer und theologischer Perspektiven, mit denen sich nicht nur die Begrifflichkeiten ändern, sondern auch Prämissen, Untersuchungsmethoden, Konsequenzen methodischer Praxis und wissenschaftlichen Outputs sowie der Transferbereiche.

Um die Resilienzfaktoren daher differenzierter erfassen zu können, sind sie auf ihre *Funktionalität, Dysfunktionalität und A-Funktionalität von Resilienzfaktoren* zu befragen: Die primär aktiv konnotierten Befähigungs-/Fähigkeitsbegriffe, die primär an individuell zu erwerbenden Leistungen orientiert sind, sind ohne Zweifel wertvolle und relevante Resilienzfaktoren. Sie haben im täglichen Leben bestimmte Funktionen bzw. sind mit bestimmten Funktionen verbunden, ohne die wir weder in individueller Selbstbestimmung noch in kollektiver Gemeinschaft mit dem nötigen Gemeinsinn leben könnten. In klinischer Psychiatrie, Psychologie und Psychotherapie wird freilich jeweils nicht nur die Funktionalität, sondern auch die durch zu hohe oder zu niedrige Intensität beeinträchtigte oder gar gestörte Funktionalität bearbeitet, die bis zur komplexen Dysfunktionalität reichen kann. Wenn in bestimmten psychischen Erkrankungen wie z.B. Borderline-Störungen oder Schizophrenie keine Kohärenz der eigenen Selbst- und Fremdwahrnehmung hergestellt werden kann, ist deren Funktionalität freilich nicht nur unter dem Aspekt einer zu behebenden Störung zu bearbeiten, sondern auch unter dem Aspekt der Sortierung, Sondierung und Justierung anderer Funktionalitäten. Denn das, was als „normale“ Funktionalität gilt, ist erstens nicht per se die „beste“ Funktionalität und zweitens nicht eine selbstverständlich gegebene, eindeutig zu definierende Funktionalität. In der Konsequenz bedeutet dies das vorsichtige interdisziplinäre Ausloten des Spektrums spezifischer Funktionalitäten und Dysfunktionalitäten in krisenhaf-

ten Lebenserfahrungen. In diesem Zusammenhang ist dann die mit dem Vulnerabiltätsbegriff verbundene Diskussion kritisch einzubeziehen.[27] So hat Jochen Sautermeister darauf aufmerksam gemacht, dass sich „lebensweltlich betrachtet daher weder die Resilienzdiskurse noch Resilienzpraktiken ohne die Kategorien der Vulnerabilität und der Hoffnung begreifen“ lassen[28] und dafür plädiert „Resilienz als eine vulnerabilitätsbewusste und krisensensible Perspektive für Identitätsbildung und Identitätsarbeitsfähigkeit“[29] zu begreifen.
Dies gilt umso mehr als den primär aktiv konnotierten Leistungsbegriffen der Resilienzfaktoren aus religiös-spiritueller Perspektive eine Vielzahl mediopassiver und passiver Faktoren an die Seite gestellt werden müssen, weil die Funktionalität zahlreicher religiös-spiritueller Vorstellungen, Haltungen und Handlungen nicht in der Steigerung aktiver und autonomer Befähigung besteht, sondern umgekehrt im (stufenlos dosierbaren) Abgeben dieser Befähigung: Das Gebet ist z.B. zwar eine aktive Handlung und Haltung, die eine konkrete lebenspraktische Funktion im Leben der Gläubigen erfüllt, z.B. danken, loben, bitten, klagen etc., seine Pointe besteht aber darin, das Lebensgeschick in beglückenden wie bedrückenden oder gar quälenden Erfahrungen an Gott als höhere, übergeordnete und auf keine Funktion zu reduzierende Kraft abzugeben.

Auch das Bewusstsein für die Schöpfung als das Leben einfassenden kosmologischen Rahmen, der Anfang und Ende, Licht und Finsternis, Heil und Unheil in sich enthält, kann als Referenz dienen für die im letzten Sinne aufgehobene menschliche Funktionalität. Diese steht gerade nicht den individuell-sozialen Verantwortlichkeiten des Menschen und seiner evolutionär zu verstehenden Einbettung in die Natur gegenüber, sondern ist hinzutretender Ausdruck dankbaren Empfangens, gestaltenden Handelns sowie hoffender Akzeptanz. Der besondere „Witz“ an dieser Art des „Abgebens nach oben“ besteht schließlich darin, dass die mit dem Gottesnamen verbundene Instanz ihrerseits strikt a-funktional vorgestellt und gedacht wird. Nur unter Wahrung der strikten A-Funktionalität Gottes kann die religiöse Beziehung zu Gott im Christentum eine für das individuelle Leben funktionale, z.B. tröstende, Rolle spielen.[30]

---

[27] Vgl. FUCHS, THOMAS, Existenzielle Vulnerabilität. Ansätze zu einer Psychopathologie der Grenzsituationen, in: Sonja Rinofner-Kreidl/Harald A. Wiltsche (Hg.), Karl Jaspers’ Allgemeine Psychopathologie zwischen Wissenschaft, Philosophie und Praxis, Würzburg: Königshausen u. Neumann 2008, 95–107.

[28] SAUTERMEISTER, JOCHEN, Resilienz zwischen Selbstoptimierung und Identitätsbildung, in: MThZ 67/3 (2016), 209–223, 212.

[29] Vgl. dazu ausführlicher SAUTERMEISTER, Resilienz, 217–220.

[30] Vgl. hierzu OPALKA, KATHARINA, „Das Geheimnis des religiösen Menschen vor sich selbst“. Die Demut als Vollzug des Reiches Gottes – eine narrativitäts- und performativitätstheoretische Relecture Albrecht Ritschls, Diss. Univ. Bonn, eingereicht im September 2019.

IV. Herausforderungen für die Zusammenarbeit in der Theologie

Der Resilienzbegriff ist sicherlich kein quellensprachlicher Begriff und kann daher nicht umstandslos in die jüdisch-christlichen Schriften und Traditionen eingezeichnet werden.[31] Jede einfache „Übersetzung" und Inanspruchnahme antiker Traditionen als Vorläufer oder gar Vormodell des heutigen Resilienzbegriffs ist eine unsachgemäße Verkürzung. Sehr wohl möglich ist aber die Analyse zentraler Traditionstexte auf die in ihnen artikulierte Spannbreite von institutionalisierter Religion, individueller Religiosität und ggf. freieren Formen von Spiritualität. Das in der christlichen Theologie an zentralen Texten entwickelte, wissenschaftstheoretisch fundierte und religionskritische Reflexionsraster macht ja erst das Potential der Analyse gegenwärtiger religiöser und spiritueller Bedürfnisse und Dynamiken deutlich. Dazu bedarf es allerdings der Analyse konkreter Vorstellungen und religiöser Artikulationen, normativer und identitätsstiftender Narrative, Traditionen und Riten in Religion (eine Gemeinschaft, die Traditionen, Riten und Texte teilt) und Spiritualität (dynamische, hybride und fluide Prozesse der Selbstvergewisserung im Horizont des Gesamt des Lebens, die religiös und nicht-religiös beschrieben werden können). Diese dürfen zudem nicht einfach unkritisch und normativ postulierend gelesen werden, sondern müssen methodisch korrekt und hermeneutisch-kritisch auf die darin verarbeiteten religiös-spirituellen und theologischen Narrative, Prämissen und dogmatischen Normativitäten befragt werden.

Aus alttestamentlicher Sicht ist daher zu fragen, welche Funktion den alttestamentlichen Texten im Resilienzdiskurs zukommt. David Carr[32] hat die Literaturproduktion des Alten Testaments insgesamt als Verarbeitung von politischen Krisen, insbesondere des babylonischen Exils, begriffen. Resilienz wird in diesem Kontext als das Überwinden der Krise durch die literarische Bearbeitung der eigenen Traditionen sowie einer Neuausrichtung der identitätsstiftenden Überlieferungen verstanden.[33] Allerdings lassen sich bei einem solchen pauschalen Zugriff auf die biblische Überlieferung die oben dargelegten entscheidenden Fragen nach der Bestimmung von Resilienzfaktoren sowie ihrer Entstehung und Wirkung nicht einholen. Daher ist die These von David Carr durch die exegetische Auseinandersetzung mit den jeweiligen Texten selbst zu

---

[31] Vgl. hierzu CARR, DAVID M., Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins, New Haven: Yale University Press 2014 und SEDMAK, Innerlichkeit und Kraft, 2013.

[32] Vgl. CARR, Holy Resilience.

[33] Vgl. DIETRICH, JAN, Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond, in: Eve-Marie Becker/Jan Dochhorn/Else K. Holt (Hg.), Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond (Studia Aarhusiana Neotestamentica 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 145–161 sowie DUBOVSKÝ, PETER/MARKL, DOMINIK/SONNET, JEAN-PIERRE (Hg.), The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah (FAT 107), Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 6.

prüfen. Zu fragen ist also, ob und inwiefern alttestamentliche Texte als Resilienznarrative beschrieben werden können. Denn nicht jeder alttestamentliche Text, der eine Not schildert, muss zwangsläufig ein Resilienznarrativ darstellen. Deswegen wird es notwendig sein, mit Hilfe historischer, exegetischer und literaturwissenschaftlicher Methodik Kriterien zu erarbeiten, um Resilienz-relevante Narrative ausweisen und von nicht-Resilienz-relevanten Narrativen unterscheiden zu können.

Für diese Frage ist zunächst der Begriff „Narrativ", wie er hier verwendet wird, zu schärfen. Dabei ist der Begriff des „Narrativ" als ein heuristischer Begriff im Spannungsfeld von Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaft auszudifferenzieren. In Anlehnung an die Erzählforschung (z.B. Koschorke, Mauz/Peng-Keller)[34] werden mit dem Begriff „Narrativ" auf einer elementaren Ebene Erzählschemata bezeichnet, die als generalisierende Schemabildungen und textuelle Tiefenstrukturen das mündliche oder schriftliche Erzählen von Resilienzerfahrungen leiten. Diese Schemata sind genauer als sinnstiftende und die Resilienzerfahrung systematisierende bzw. evaluierende Erzählformulare zu bestimmen, die unterhalb der Erzähloberfläche von narrativen Texten im weitesten Sinne liegen. Sie sind in den unterschiedlichsten Gattungen von tradierten und/oder spontanen Selbst- und Fremdnarrationen, meditativen und argumentativen (Selbst-)Reflexionen, Gebeten, liturgischen Gesängen, mündlichen Äußerungen in Gesprächen, Interviews etc. zu finden. Ihre Orientierungsleistung liegt zunächst im Zur-Sprache-Bringen des erlebten Leids, womit eine Reinterpretationen der Krisenerfahrung möglich wird, sodass ein Spannungsfeld von Optionen des Aushaltens bis hin zu Optionen des Gestaltens der Ohnmachtserfahrungen entsteht.

Vom Begriff des Narrativs ist der Begriff der Narration zu unterscheiden. Er stellt den weitergehenden Begriff dar. Dabei ist „der Begriff ‚Erzählung'/‚narration' kein fest definierter Gattungsbegriff. Vielmehr variiert die

[34] Vgl. KOSCHORKE, ALBRECHT, Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt a.M.: Fischer [3]2012 sowie in Abgrenzung die stärker vom Strukturalismus beeinflussten narratologischen Konzepte von HUBER, MARTIN/SCHMID, WOLF (Hg.), Grundthemen der Literaturwissenschaft. Erzählen, Berlin: de Gruyter 2018 oder SCHMID, WOLF, Elemente der Narratologie, Berlin u.a.: de Gruyter [2]2008. Vgl. darüber hinaus den Überblick NÜNNING, ANSGAR/NÜNNING, VERA (Hg.), Neue Ansätze in der Erzähltheorie (Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 4), Trier: WVT 2002. Zur Frage nach Narratologie und antiken Texten vgl. DE JONG, IRENE J. F., Narratology and Classics. A Practical Guide, Oxford: Oxford University Press 2014 sowie SCHMITZ, THOMAS A., Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung, Darmstadt: WBG [2]2006. Zur Diskussion um Resilienz relevante Narrative vgl. MAUZ, ANDREAS/PENG-KELLER, SIMON (Hg.), Sterbenarrative. Hermeneutische Erkundungen des Erzählens am und vom Lebensende (Studies in Spiritual Care 4), Berlin: de Gruyter 2018.

Definition von ‚Erzählung'/‚narration' je nach Autor und Theorie"[35]. Daher ist die minimalistische Definition von Mieke Bal: „A text is a finite, structured whole composed of language signs ... a narrative text is a text in which an agent relates (‚tells') a story in a particular medium"[36] eine hilfreiche Orientierung. Unter Narration ist die konkrete Ausgestaltung eines Narrativs in einem Text bzw. einer Selbsterzählung zu verstehen. D.h. die Narration variiert, transformiert und verändert ein Narrativ je nach ihren kulturellen, sozialen etc. Bedingungen. Ebenso ist umgekehrt die Narration von den sie bestimmenden Narrativen geprägt, d.h. es gibt keine Narration, die völlig frei wäre von expliziten oder impliziten Narrativen. Seine Bedeutung, die die inhaltliche Seite des Textes sowie das Verstehen impliziert, kann eben nicht von der Frage nach seiner Funktion für situativ unterschiedliche Kontexte abstrahiert werden. Dabei ist nun auffallend, dass sich diese Frage nach der Funktion des Textes im Bereich der Literaturwissenschaften kaum findet.[37] Anders hingegen sieht es in den poststrukturalistischen Ansätzen aus. Hier ist mit Ansgar Nünning festzuhalten, dass „das Narrative nicht bloß eine literarische Form, sondern ein kognitiver Modus der Selbst- und Wirklichkeitserfahrung sowie der kulturellen und sozialen Wirklichkeitskonstruktion ist."[38]

Dieses vor allem in den poststrukturalistischen Ansätzen formulierte Bewusstsein für die Bedeutung von Narrativen für die kulturellen und sozialen Wirklichkeitskonstruktionen wird in den kulturwissenschaftlichen Ansätzen diskutiert. Insofern können Narrative also literaturwissenschaftlich nach ihren Erzählpragmatiken sowie kulturwissenschaftlich nach ihren Funktionen für die Kommunikationsgemeinschaft befragt werden.[39] Mit Norman Ächtler sind Narrative aus ihren soziokulturellen und historischen Kontexten heraus funktional zu begreifen, indem sie im Rahmen von Kommunikationsprozessen auf die Stiftung individueller und kollektiver Narrativität zielen.[40] Dabei stiften sie Kohärenz von kontingenten Wirklichkeitserfahrungen und ermöglichen somit diese zur Sprache zu bringen und damit zu deuten. Für die Frage nach den Resilienznarrativen im Alten Testament ist daher entscheidend, Texte nicht auf

---

[35] Vgl. hierzu PRINCE, GERALD, A Dictionary of Narratology, Lincoln/London: University of Nebraska Press 1987, 57–60.

[36] BAL, MIEKE, On Story-Telling. Essays in Narratology, Sonoma CA: Polebridge 1991, 5.

[37] Vgl. zu einer kritischen Auseinandersetzung des Narrativbegriffs STRUVE, KAREN, Wildes Wissen in der „Encyclopédie". Koloniale Alterität, Wissen und Narration in der französischen Aufklärung. Berlin/Boston: de Gruyter 2020.

[38] NÜNNING, ANSGAR, Wie Erzählungen Kulturen erzeugen. Prämissen, Konzepte und Perspektiven für eine kulturwissenschaftliche Narratologie, in: Alexandra Strohmaier (Hg.), Kultur – Wissen – Narration. Perspektiven transdisziplinärer Erzählforschung für die Kulturwissenschaften, Berlin: Transcript 2013, 15–35, 33.

[39] Vgl. hierzu OPALKA, Geheimnis.

[40] ÄCHTLER, NORMAN, Was ist ein Narrativ? Begriffsgeschichtliche Überlegungen anlässlich der aktuellen Europa-Debatte, in: KulturPoetik 14/2 (2014), 244–268, 259.

ihre formale Beschaffenheit zu reduzieren, sondern Narrative über ihre Funktionalität in ihren multiplen Kontexten, wie z.B. den historischen, kulturellen und wirkungsgeschichtlichen, zu erfassen.[41]

Als ein Beispiel für Resilienznarrative im Alten Testament können die Klagepsalmen betrachtet werden, da an ihnen ein literarisches und damit bereits reflektiertes und paradigmatisches Beispiel für das Spannungsfeld von Aushalten und Gestalten von Ohnmachtserfahrungen aufgezeigt werden kann. Als Gebetstexte inszenieren sie paradigmatisch eine Kommunikationssituation akuter Not, in der das Sprecher-Ich sich Hilfe suchend an die Gottheit wendet. Inhaltlich bieten die Klagegebete ein äußerst reichhaltiges und bis in die Gegenwart ungebrochenes attraktives Reservoir in Form und Inhalt, indem sie ermöglichen, die Sinnlosigkeit des Erlebten zur Sprache zu bringen.[42] Dabei ist hervorzuheben, dass die Sprache der Klage vielschichtig ist. In ihr wird noch die Unmittelbarkeit der Krisenerfahrung durch emotionale Ausdrücke, wie z.B. das Schreien (z.B. Ps 22,3), als auch durch die Not reflektierende Deutungen (Ps 22,5f) zum Ausdruck gebracht. Daher wird im Klagen ein Prozess freigesetzt, in dem das Ringen um Lebenssinn narrative Kohärenz erzeugt. Dies geschieht vor allem durch die Spannung zwischen den Klagen und der Notschilderung einerseits sowie dem in der Vergangenheit formulierten Vertrauensbekenntnis meist am Ende des Gebets andererseits. Auf diese Weise sind die Klageelemente und die Notschilderung als Rückblick auf die Krise gestaltet (Rechberger).[43] Inszeniert wird somit im Prozess der Klage die Transformation des Sprecher-Ichs durch die Krise hindurch, in dem ein Ringen um Sinn und

---

[41] Vgl. hierzu weiter KOSCHORKE, Wahrheit und Erfindung, 111–202.

[42] Vgl. SCHMIDT, JOCHEN, Seelische Krankheit und Klage. Vom Denken und Bewältigen des Leidens an der Zeit, in: Michael Roth/Jochen Schmidt (Hg.), Gesundheit. Humanwissenschaftliche, historische und theologische Aspekte (Theologie – Kultur – Hermeneutik 10), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008, 127–147, JANOWSKI, BERND, Das erschöpfte Selbst. Zur Semantik der Depression in den Psalmen und im Ijobbuch, in: Johannes Schnocks (Hg.), „Wer lässt uns Gutes sehen?" (Ps 4,7). Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen. Zum Gedenken an Frank-Lothar Hossfeld (HBS 85), Freiburg i.Br.: Herder 2016, 95–143, FRECHETTE, CHRISTOPHER G., A Healing Function of the Violent Language against Enemies in the Psalms, in: Eve-Marie Becker/Jan Dochhorn/Else K. Holt (Hg.), Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond (Studia Aarhusiana Neotestamentica 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 71–84, MANDOLFO, CARLEEN, Psalm 88 and the Holocaust: Lament in Search of a Divine Response, in: Bibl.Interpr. 15/2 (2007), 151–170. FLESHER, LEANN S./DEMPSEY, CAROL J./BODA, MARK J. (Hg.), Why?... How Long? Studies on Voice(s) of Lamentation Rooted in Biblical Hebrew Poetry (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 552), New York u.a.: Bloomsbury T&T 2014.

[43] Vgl. RECHBERGER, UWE, Von der Klage zum Lob. Studien zum „Stimmungsumschwung" in den Psalmen (WMANT 133), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2012.

Kohärenz der Lebensgeschichte deutlich wird.[44] Diese vor allem in den Klagen zum Ausdruck gebrachte narrative Selbstdarstellung des paradigmatischen Sprecher-Ichs eröffnet eine identitätsvergewissernde und auch identitätsformierende Selbst- und Weltwahrnehmung im Ringen um die Sinnhaftigkeit des erfahrenen Leids. Damit wird insbesondere durch die Ausdrucksform der Klage ein Perspektivwechsel auf die Not eröffnet, um die Krisenerfahrung in das Selbstbild integrieren zu können. Somit liegt das resilienzrelevante Potential der Klage darin, dass ein Ringen um Sinn und Kohärenz ermöglicht wird, sodass bisher fremde Perspektiven und Haltungen auf die eigene Situation eingenommen werden können. Insofern können im Klagegebet Ressourcen zur Reinterpretation der eigenen Notsituation aktiviert werden.

In diesem Sinn sollte die Frage nach Resilienznarrativen im Alten Testament auf der Rostocker Tagung weiter konkretisiert werden. Dazu ist es notwendig, die Verschiedenheit der alttestamentlichen Literaturen ebenso zu berücksichtigen wie unterschiedliche methodische Zugänge zu erproben. Die vorliegenden Beiträge setzten dabei an unterschiedlichen methodischen und hermeneutischen Zugängen an. Vier Problemhorizonte treten hier in den Vordergrund, um der Frage nachzugehen, ob und inwiefern Resilienznarrative im Alten Testament beschrieben werden können. Dabei handelt es sich erstens um den Resilienzdiskurs und die Frage nach den Definitionen von Resilienz für die alttestamentlichen Texte, wie sie in den Beiträgen von Christian Frevel und Friedhelm Hartenstein im Mittelpunkt stehen. Dabei setzt der Beitrag von *Christian Frevel* bei einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Resilienzdiskurs selbst an und entwickelt von dort eine produktive Rezeption der Resilienzmetapher für die Psalmen. Den Psalter beschreibt Frevel als „Schule der Resilienz, die im Vollzug die textuelle Ressource, die stilisierten paradigmatischen Zeugnisse fremder Resilienz, tradiert und reflektiert sowie zur Quelle der eigenen Resilienz transformiert." (S. 230)

Friedhelm Hartenstein setzt bei der Resilienzkritik an, um die Frage nach der Bewältigung des unerklärlichen Leids in den Psalmen 6, 13 und 22 vor dem Hintergrund der kulturwissenschaftlichen Debatte um den Umgang mit Nichtsinnhaftem so zu entfalten, dass Resilienz als Interpretationskategorie für alttestamentliche Texte stets im Kontext ihrer unauflösbaren Spannung zum Trauma zu betrachten sei. Die von ihm untersuchten Psalmen zeigen eine „intellektuelle Bearbeitung der Gottesnot in nachexilischer Zeit im Rahmen des schöpfungstheologischen Monotheismus" auf, indem unter Verzicht auf den Schuld-Strafe-Zusammenhang „die Sprach- und Handlungsmacht der Leidenden zur Probe auf das Sinnversprechen" werden, dass nur ein Gott ist, der allein

[44] LOTTES, GÜNTHER, Erinnerungskulturen zwischen Psychologie und Kulturwissenschaft, in: Günter Oesterle (Hg.), Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung (Formen der Erinnerung 26), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 163–184.

auf den Schrei der Leidenden reagieren kann. „*Thauma* ‚Wunder' und *Trauma* ‚Wunde' heben einander nicht auf." (S. 197).

Zweitens tritt die Narratologie als Methode in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung. Auf der Basis narratologischer Methodik geht *Beate Ego* der Frage nach, wie die Tobit Erzählung als Resilienznarration verstanden werden kann, indem die individuelle als auch kollektive Resilienzressource mit einem elaborierten Set von literarischen Mitteln als Identifikationspotential präsentiert wird. (S. 336) Zudem diskutiert Ego die narratologisch entscheidende Differenz zwischen der Tobiterzählung als Resilienznarration und dem der Erzählung zugrunde liegenden Narrativ, wobei sie letzteres als das Grundvertrauen auf Gottes helfende Kraft beschreibt, die denen zuteilwird, die sich ihrerseits durch einen integren Lebenswandel auszeichnen.

Andreas Wagner fragt ähnlich wie Beate Ego nach den identifikationsstiftenden Aspekten, durch die Beter bzw. Leser durch die Rezeption des Textes eine resilienzstärkende Wirkung erfahren. Dazu untersucht Wagner den Richtungswechsel der Sprachhaltung (Du-Ich-Er-Rede), wodurch resilienzstärkende Dimensionen der Texte eröffnet werden.

Der Beitrag von *Ute Neumann-Gorsolke* setzt bei den Erzählstrategien an. Sie zeigt auf, wie am Beispiel der Erzählung vom Brudermord in Gen 4 mittels Erzählstrategien und Figurenkonstellationen die Inszenierung von Krisen, Scheitern und Möglichkeiten ihrer Überwindung entfaltet werden. Augenmerk liegt auf dem in der Klage formulierten reflexiven Moment der eigenen Lebenssituation, in der diese in all ihrer Negativität zum Ausdruck gebracht werden kann, wodurch ein resilienter Umgang mit der Krise eröffnet wird.

Auch *Stephanie Wodianka* geht in ihrem Beitrag der Frage nach, inwieweit das Erzählen selbst in Voltaires *Candide* eine aufgeklärte Resilienzstrategie darstellt. Dabei hebt sie drei Aspekte hervor. Erstens macht das intradiegetische Erzählen selbst widerständig, ist ein Ausdruck gegen die eigene Ohnmacht und eröffnet eine Perspektive die eigene Leidens-Sicht zu relativieren. Zweitens entsteht Resilienz darüber hinaus auch durch die Rezeption des Erzählten, indem die Leser das Erzählte mit ihrer außerliterarischen Wirklichkeit verknüpfen und drittens denkt das Erzählen das Persönlichkeitsideal der Sensibilité des 18. Jahrhunderts mit.

Drittens setzen die Beiträge bei dem Verständnis von Resilienz als Krisenphänomen an und erproben die literarische Ausgestaltung des Spannungsverhältnisses von Aushalten und Gestalten an den Texten. *Bernd Janowski* entfaltet in diesem Sinn das Resilienzpotential von Ps 22, indem er der Grundfrage nachgeht, wie der Angst von Gott verlassen zu sein, widerstanden werden kann. Dazu profiliert er im Wesentlichen drei Aspekte. Fokussiert werden a) die Anthropologie der Klage, durch die radikal die Leiderfahrung zur Sprache gebracht werden kann, b) der Akt der Erinnerung, durch den im Rekurs auf die Heilsgeschichte und die eigene Geburt, die konkrete Krise in einen übergeord-

neten kollektiven Horizont eingeordnet werden kann, c) das Wunder der Rettung und das Vertrauensbekenntnis als Weg aus der Krise, das im Text angelegt ist und als antizipierendes Faktum in Erscheinung tritt.

Der Beitrag von *Martin Rösel* widmet sich dem Phänomen des Übersetzens von Psalmen im LXX-Psalter als ein resilienzbefördernder Vorgang, indem er ein hermeneutisches *pattern* profiliert, durch das die Zuversicht auf Gottes Eingreifen und heilvolle Gegenwart im Übersetzungsvorgang verstärkt und ausdifferenziert wird, während gleichzeitig Aussagen gemieden werden, die Gottes Nähe in Frage stellen oder negative Taten mit ihm verbinden. (S. 285) Durch diese Verstärkung der positiven Elemente des Gottesbildes kann der griechische Psalter als sekundäre Aktivierung der Ressourcen zur Interpretation eigener Notsituationen verstanden werden.

Auch der Beitrag von *Alexandra Grund-Wittenberg* setzt beim Gottesbild an. Ihr geht es anhand von Beispielerzählungen aus dem Exodusbuch (Ex 2,23–25: auf dem Weg zum Dornbusch; 3,7–10: Offenbarung am Dornbusch; 6,2–8: Erkenntnis Gottes im bundestheologischen Horizont) darum, Empathie als Resilienzfaktor herauszustellen. Diese Texte versteht sie als Beispieltexte für ein empathisches Gottesbild, in denen das Hinsehen, Hören, Kennen und Verstehen Gottes in Krisensituationen so artikuliert wird, dass sich im Rezipieren des Erzählten das Wissen um die Zuverlässigkeit, und Vertrauenswürdigkeit, aber auch zugleich die Unverfügbarkeit des rettenden Gottes konkretisiert und für die eigene Gegenwart öffnet.

Christopher Frechette untersucht Dimensionen von Resilienz im entstehenden Großjesajabuch am Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. aufgrund der Kompositionsstruktur und Semantik, durch die lebensfeindliche Grundannahmen zerstreut und durch lebensdienliche ersetzt werden. In diesem Zusammenhang bieten die Knechte eine Identitätsfigur für die Rezipienten, indem sie ihre rituellen und ethischen Visionen eines von der Gerechtigkeit JHWHs bestimmten Gemeinwesens als Gegenentwurf zur erlebten Realität inszenieren. Ihrer eigenen erlebten politischen und sozialen Ohnmachtserfahrung setzen sie das ambivalente Gottesbild im Jesajabuch entgegen, das JHWH als einzigwirkmächtig, und zwar sowohl strafend und gewalttätig als auch als mitfühlend und zugewandt zeichnet.

Der Beitrag von *Michaela Bauks* setzt ebenfalls im Jesajabuch an und profiliert das Geburtsmotiv als metaphorisches Miniaturwerk eines Resilienznarrativs, da es die Spannung von Überwinden und Aushalten der individuellen Krise als Metapher einer kollektiven Krise abbildet und Gott zugleich als mächtiger Krieger und in mütterlicher Liebe zugewandt auftritt. Dabei bleibt die Haltung der Rezipienten nicht rein passivisch. Vielmehr ist sie als mediopassivisch in dem Sinn zu beschreiben, dass durch die Vergegenwärtigung des Geburtsmotivs die Vertrauensgewissheit in die Zukunft wiedergewonnen werden kann, aber auch muss.

Martina Kumlehn richtet aus religionspädagogischer Sicht den Blick auf die Exoduserzählung. Dabei geht es ihr um die Ausbildung einer narrativen Identität durch Perspektivwechsel, indem im Geflecht der lebensdeutenden Erzählungen eines anderen die Möglichkeiten des eigenen In-der-Welt-Seins erweitert, kritisch in Frage gestellt werden und zu einer Umerzählung des eigenen Lebens anregen. (S. 410) So können Bildungsprozesse eine Verschränkung biografischer, literarischer und biblischer Erzählkontexte zum Thema Flucht und der darin gesetzten Grunderfahrung in einem vielstimmigen Resonanzraum zum Ausprobieren neuer Deutungs- und Wahrnehmungsmodi anregen.

Lennart Lehmhaus geht der Frage nach Resilienz-relevanten Antworten auf kollektive wie individuelle Krisenerfahrungen in der rabbinischen Literatur nach und zeichnet hier ein vielgestaltiges Bild. Die einzelnen Erzählungen changieren zwischen dem Leben mit der Krankheit als bedingungsloses Aushalten und dem aktiven Gestalten des Leidens. Dabei ist den untersuchten Episoden gemeinsam,

> dass sie beschreiben, wie Austausch, Kommunikation und die Begegnung zentral für die Integration der Leid- und Krisenerfahrung in den breiteren Kontext sozialer, kultureller und religiöser Interaktionen sind, die selbst wichtige Resilienzressourcen darstellen. (S. 382)

Viertens schließlich wird die Verhältnisbestimmung zwischen den beiden Interpretationskategorien Resilienz und Trauma diskutiert. *Christl Maier* lotet dazu in ihrem Aufsatz zu den Klagen im Jeremiabuch eine kritische Verhältnisbestimmung zwischen den beiden Intepretationskategorien Resilienznarrativ und Traumaliteratur aus, indem sie die Klagediskurse im Jeremiabuch mit den Klagen des Psalters ins Gespräch bringt. Insgesamt bewertet sie das Jeremiabuch als „Meistererzählung über ein kulturelles Trauma“ des Exils, die die Wunden des Verlustes bewusst offenhält, während es gerade Aufgabe eines Resilienznarrativs wäre, die Wunden zu schließen und die Leserschaft in eine Distanzierung von der Krise und in ihre Bearbeitung einzuüben. Zugleich aber profiliert sie in den Klagediskursen des Jeremiabuches ein Resilienzpotential, das zum einen in der Notschilderung selbst liegt. Zum anderen wird in der Deutung der Katastrophe der strafende Gott durch das Mitleiden Gottes ergänzt, sodass ein Festhalten an der Gottesbeziehung sowie eine Heilung des Leids zumindest implizit intendiert ist.

Anja Klein bearbeitet anhand des Ezechielbuches ebenfalls die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Traumaliteratur und Resilienznarrativ, indem sie anhand der literarischen Entwicklung des Ezechielbuchs einen Umgang mit der Krise nachzeichnet. Dazu setzt sie bei den Restaurationshoffnungen am Buchende an und profiliert anhand der von Sedmak herausgestellten Aspekte für eine epistemische Resilienz, „Denken, Erinnern und Glauben“, eine literarische Bearbeitung des Traumas durch die Transformation der eigenen prophetischen Tradition, wie die Rückkehr JHWHs, der neue Bund oder die Tempelvisionen.

Die Bedeutung der feministischen Hermeneutik von Klagepsalmen für den Umgang mit Leidenserfahrungen entfaltet *Amy Cottrill* am Beispiel von Ps 102. Ihr Ausgangspunkt ist die Traumaforschung, vor deren Hintergrund sie die verkörperten Leidenserfahrungen im Kontext der den Psalmen zugrundeliegenden patriarchalen Umwelt ausführt. Der starke Fokus auf Körperlichkeit, auf enfleshed selfhood, ermöglicht den Leidenden selbst eine Sprache ihrer Verletztheit und damit eine Deutungshoheit über ihren Körper. Sie spricht daher von einem kreativen Resilienzpotential dieser Psalmen, das in der Ambivalenz einer Hermeneutik des Verdachts und der Ermöglichung, das eigene Leid zur Sprache zu bringen, besteht.

Jan Dietrich eruiert in seinem Beitrag Formen der Resilienz im Buch Levitikus als Überwindung von Krisen und Widrigkeiten durch die eigenen Gesundungskräfte, sodass gerade kein Trauma entsteht. Diese sieht er im Ästhetisieren, in der Moralisierung der Gemeinschaft durch die Funktion von identitätsstiftenden Geboten sowie in gesellschaftlichen und individuellen Krisenritualen (Lev 18–20), die Schuld oder Widrigkeiten mit ritueller Erkenntnis- und Handlungskompetenz begegnen (Lev 4–5; 12–16, 26).

Mit diesem Tableau unterschiedlicher methodischer und hermeneutischer Zugänge sowie der unterschiedlichen Literaturen zeigen die Beiträge auf, wie die zum Teil fiktionalen und hochgradig bildhaften religiösen Texte den Umgang mit der Krise inszenieren und sich im Spannungsfeld von Aushalten und Gestalten ihre Potentiale und Grenzen als Resilienznarrative entfalten.

Literaturverzeichnis

ÄCHTLER, NORMAN, Was ist ein Narrativ? Begriffsgeschichtliche Überlegungen anlässlich der aktuellen Europa-Debatte, in: KulturPoetik 14/2 (2014), 244–268.

ALEXANDER, JEFFREY C., Trauma: A Social Theory, Cambridge: Polity 2012.

ANTONOVSKY, AARON, Health, Stress and Coping, San Francisco: Jossey-Bass 1979.

BAL, MIEKE, On Story-Telling. Essays in Narratology, Sonoma CA: Polebridge 1991.

BECKER, EVE-MARIE/DOCHHORN, JAN/HOLT, ELSE K. (Hg.), Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond (Studia Aarhusiana Neotestamentica 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

BECKER, EVE-MARIE, ‚Trauma Studies' and Exegesis. Challenges, Limits and Prospects, in: Dies./Jan Dochhorn/Else K. Holt (Hg.), Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond (Studia Aarhusiana Neotestamentica 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 15–29.

BOASE, ELIZABETH/FRECHETTE, CHRISTOPHER G. (Hg.), Bible through the Lens of Trauma (Semia Studies 86), Atlanta: SBL 2016.

BOASE, ELIZABETH/ FRECHETTE, CHRISTOPHER G., Defining „Trauma" as a Useful Lens for Biblical Interpretation, in: Dies. (Hg.), Bible through the Lens of Trauma (Semia Studies 86), Atlanta: SBL 2016, 1–23.

CARR, DAVID M., Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins, New Haven: Yale University Press 2014.

CRASKE, MICHELLE G., Cognitive-Behavioral Therapy (Theories of Psychotherapy Series), Washington D.C.: American Psychological Association 2010.

DIETRICH, JAN, Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond, in: Eve-Marie Becker/Jan Dochhorn/Else K. Holt (Hg.), Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond (Studia Aarhusiana Neotestamentica 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 145–161.

DUBOVSKÝ, PETER/MARKL, DOMINIK/SONNET, JEAN-PIERRE (Hg.), The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah (FAT 107), Tübingen: Mohr Siebeck 2016.

ENDREß, MARTIN/RAMPP, BENJAMIN, Resilienz als Prozess transformativer Autogenese. Schritte zu einer soziologischen Theorie, in: Behemoth. A Journal on Civilisation 7/2 (2014), 73–102.

ENDREß, MARTIN/MAURER, ANDREA, Resilienz im Sozialen. Theoretische und empirische Analysen, Wiesbaden: Springer 2015.

ERIKSON, KAI, A New Species of Trouble: Explorations in Disaster, Trauma, and Community, New York: W.W. Norton & Company 1994.

FISCHER, GOTTFRIED/RIEDESSER, PETER, Lehrbuch der Psychotraumatologie, München/Basel: Ernst Reinhardt ^{3}2003.

FLESHER, LEANN S./DEMPSEY, CAROL J./BODA, MARK J. (Hg.), Why?... How Long? Studies on Voice(s) of Lamentation Rooted in Biblical Hebrew Poetry (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 552), New York u.a.: Bloomsbury T&T 2014.

FRECHETTE, CHRSITOPHER G., A Healing Function of the Violent Language against Enemies in the Psalms, in: Eve-Marie Becker/Jan Dochhorn/Else K. Holt (Hg.), Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond (Studia Aarhusiana Neotestamentica 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 71–84.

FUCHS, THOMAS, Existenzielle Vulnerabilität. Ansätze zu einer Psychopathologie der Grenzsituationen, in: Sonja Rinofner-Kreidl/Harald A. Wiltsche (Hg.), Karl Jaspers' Allgemeine Psychopathologie zwischen Wissenschaft, Philosophie und Praxis, Würzburg: Königshausen u. Neumann 2008, 95–107.

GARBER, DAVID G., Trauma Theory and Biblical Studies, in: Currents in Biblical Research 14/1 (2015), 24–44.

HERMAN, JUDITH L., Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence – From Domestic Abuse to Political Terror, rev. ed., New York: Basic Books 1997.

HILDENBRAND, BRUNO, Resilienz, Krise und Krisenbewältigung, in: Rosmarie Welter-Enderlin/Ders. (Hg.), Resilienz – Gedeihen trotz widriger Umstände, Heidelberg: Carl-Auer ^{4}2012, 205–229.

HUBER, MARTIN/SCHMID, WOLF (Hg.), Grundthemen der Literaturwissenschaft – Erzählen, Berlin: De Gruyter 2018.

JANOWSKI, BERND, Das erschöpfte Selbst. Zur Semantik der Depression in den Psalmen und im Ijobbuch, in: Schnocks, Johannes (Hg.), „Wer lässt uns Gutes sehen?" (Ps 4,7). Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen. Zum Gedenken an Frank-Lothar Hossfeld (HBS 85), Freiburg i.Br.: Herder 2016, 95–143.

DE JONG, IRENE J. F., Narratology and Classics. A Practical Guide, Oxford: Oxford University Press 2014.

KALISCH, RAFFAEL/MÜLLER, MARIANNE B./TÜSCHER, OLIVER, A Conceptual Framework for the Neurobiological Study of Resilience, in: Behavioral and Brain Sciences 38 (2015), e92 DOI 10.1017/S0140525X1400082X.

KAUFFMAN, JEFFREY (Hg.), Loss of the Assumptive World: A Theory of Traumatic Loss, New York: Routledge 2002.

KOSCHORKE, ALBRECHT, Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt a.M.: Fischer ^{3}2012.

LAZARUS, RICHARD S./FOLKMAN, SUSAN, Stress, Appraisal and Coping, New York: Springer Publishing Company 1984 ^{10}2006.

LOTTES, GÜNTHER, Erinnerungskulturen zwischen Psychologie und Kulturwissenschaft, in: Günter Oesterle (Hg.), Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung (Formen der Erinnerung 26), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.

LUTHAR, SUNIYA S./ZELAZO, LAUREL B., Research on Resilience. An Integrative Review, in: Suniya S. Luthar (Hg.), Resilience and Vulnerability. Adaptation in the Context of Childhood Adversities, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 510–549.

MANDOLFO, CARLEEN, Psalm 88 and the Holocaust: Lament in Search of a Divine Response, in: Bibl.Interpr. 15/2 (2007), 151–170.

MAUZ, ANDREAS/PENG-KELLER, SIMON (Hg.), Sterbenarrative. Hermeneutische Erkundungen des Erzählens vom und am Lebensende (Studies in Spiritual Care 4), Berlin: de Gruyter 2018.

NÜNNING, ANSGAR/NÜNNING, VERA (Hg.), Neue Ansätze in der Erzähltheorie (Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 4), Trier: WVT 2002.

NÜNNING, ANSGAR, Wie Erzählungen Kulturen erzeugen. Prämissen, Konzepte und Perspektiven für eine kulturwissenschaftliche Narratologie, in: Alexandra Strohmaier (Hg.), Kultur – Wissen – Narration. Perspektiven transdisziplinärer Erzählforschung für die Kulturwissenschaften, Berlin: Transcript 2013, 15–35.

O'CONNOR, KATHLEEN M., How Trauma Studies Can Contribute to Old Testament Studies, in: Eve-Marie Becker/Jan Dochhorn/Else K. Holt, (Hg.), Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond (Studia Aarhusiana Neotestamentica 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 210–222.

POSER, RUTH, Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur (VT. S 154), Leiden: Brill 2012.

PRINCE, GERALD, A Dictionary of Narratology, Lincoln/London: University of Nebraska Press 1987.

RECHBERGER, UWE, Von der Klage zum Lob. Studien zum „Stimmungsumschwung" in den Psalmen (WMANT 133), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2012.

RICHTER, CORNELIA/BLANK, JENNIFER, Resilienz im Kontext von Theologie und Kirche. Eine kurze Einführung in den Stand der Forschung, in: Cornelia Richter/Uta Pohl-Patalong (Hg.), Resilienz – Problemanzeige und Sehnsuchtsbegriff, in: Themenheft PrTh 51/2 (2016), 69–74.

RICHTER, CORNELIA, Einleitung: Ohnmacht und Angst aushalten. Zu Kritik und Ergänzung dominant aktiver Resilienzfaktoren, in: Dies. (Hg.), Ohnmacht und Angst aushalten. Kritik der Resilienz in Theologie und Philosophie (Religion und Gesundheit 1), Stuttgart: Kohlhammer 2017, 9–29.

RÖNNAU-BÖSE, MAIKE/FRÖHLICH-GILDHOFF, KLAUS, Resilienz und Resilienzförderung über die Lebensspanne, Stuttgart: Kohlhammer 2015.

SAUTERMEISTER, JOCHEN, Resilienz zwischen Selbstoptimierung und Identitätsbildung, in: MThZ 67/3 (2016), 209–223.

SCHMID, WOLF, Elemente der Narratologie, Berlin u.a.: de Gruyter ^{2}2008.

SCHMIDT, JOCHEN, Seelische Krankheit und Klage. Vom Denken und Bewältigen des Leidens an der Zeit, in: Michael Roth/Jochen Schmidt (Hg.), Gesundheit. Humanwissenschaftliche, historische und theologische Aspekte (Theologie – Kultur – Hermeneutik 10), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008, 127–147.

SCHMITZ, THOMAS A., Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung, Darmstadt: WBG ^{2}2006.

SEDMAK, CLEMENS, Innerlichkeit und Kraft. Studie über epistemische Resilienz, Freiburg i.Br.: Herder 2013.

SLABY, JAN, Kritik der Resilienz, in: Philipp Wüschner/Frauke A. Kurbacher (Hg.), Was ist Haltung? Begriffsbestimmung, Positionen, Anschlüsse, Würzburg: Königshausen u. Neumann 2016, 273–298.

STROHMAIER, ALEXANDRA (Hg.), Kultur – Wissen – Narration. Perspektiven transdisziplinärer Erzählforschung für die Kulturwissenschaften, Berlin: Transcript 2013.

STRUVE, KAREN, Wildes Wissen in der „Encyclopédie". Koloniale Alterität, Wissen und Narration in der französischen Aufklärung. Berlin/Boston: de Gruyter 2020.

TITUS, CRAIG S., Resilience and the Virtue of Fortitude. Aquinas in Dialogue with Psychosocial Sciences, Washington D.C.: Catholic University of America Press 2006.

VAN DER KOLK, BESSEL A./WEISAETH, LARS/VAN DER HART, ONNO, History of Trauma in Psychiatry, in: Bessel A. van der Kolk/Alexander McFarlane/Lars Weisaeth (Hg.), Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body, and Society, New York: Guilford 2007, 47–74.

VOGT, MARKUS/SCHNEIDER, MARTIN, Zauberwort Resilienz. Analysen zum interdisziplinären Gehalt eines schillernden Begriffs, in: Dies. (Hg.), Theologische und ethische Dimensionen von Resilienz, in: Themenheft MThZ 67/3 (2016), 180–194.

WELTER-ENDERLIN, ROSMARIE/HILDENBRAND, BRUNO (Hg.), Resilienz – Gedeihen trotz widriger Umstände, Heidelberg: Carl-Auer 2006.

WERNER, EMMY E., Resilience and Recovery. Findings from the Kauai Longitudinal Study, in: Research, Policy and Practice in Children's Mental Health 19/1 (2005), 11–14.

WINK, RÜDIGER (Hg.), Multidisziplinäre Perspektiven der Resilienzforschung, Wiesbaden: Springer 2016.

Pentateuch

Kain in der Krise

Überlegungen zum Verhältnis von Resilienz und Gewalt am Beispiel von Gen 4

Ute Neumann-Gorsolke

Die Anfangskapitel der Genesis stellen als Eingangstor zu den Schriften der hebräischen Bibel/des christlichen Alten Testaments „nichts weniger als eine magna carta der biblischen Anthropologie“[1] dar, denen eine kaum zu überschätzende Bedeutung beigemessen werden kann. Diese vielfältigen Geschichten sind mythologisch geprägte Narrative, die die Ambivalenzen des menschlichen Lebens von ihrem urzeitlichen Ursprung her zu verstehen suchen und von daher für die Gegenwart der Verfasserinnen „handlungsbegründend und -leitend“[2] sein wollen. Dabei sind für den nicht-priesterlichen Erzählstrang (Gen 2−4; 6−9*) anthropologisch zugespitzte Krisengeschichten kennzeichnend, die Aspekte der *conditio humana* wie die Kenntnis von Gut und Böse und ihre ambivalente Auswirkungen für das menschliche Leben begründen[3] und gleichzeitig in ihrer Steigerung[4] die göttlich in Gang gesetzte Sintflut plausibilisieren.

Die Geschichte vom Brudermord Kains in Gen 4 thematisiert die Erfahrung unerklärlicher Nicht-Anerkennung durch Gott als menschliche Identitätskrise,

---

[1] JANOWSKI, BERND, Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen-Kontexte-Themenfelder. Mit Quellenanhang und zahlreichen Abbildungen, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, 408.

[2] HARTENSTEIN, FRIEDHELM, Das Ende als Anfang: Die biblische Sintfluterzählung, in: Hans-Joachim Simm, (Hg.), Aspekte der Bibel. Themen, Figuren, Motive. Freiburg i.Br./ Basel/Wien: Herder 2017, 48−64, hier: 50.

[3] Vgl. dazu z.B. HARTENSTEIN, FRIEDHELM, „Und sie erkannten, dass sie nackt waren …“ (Gen 3,7). Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung, in: EvTh 65 (2005), 277−293.

[4] Vgl. JANOWSKI, BERND, Jenseits von Eden. Gen 4,1−16 und die nichtpriesterliche Urgeschichte (2003), in: Ders., Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Bd. 3: Der Gott des Lebens, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2003, 134−155, hier: 153.

die Kain – offenbar unreflektiert (?) − durch tödliche Gewalt gegen seinen Bruder zu überwinden sucht. Erst die Konfrontation mit seiner Blutschuld und Verfluchung durch Gott nötigt ihn zur Reflexion seiner Lebenssituation und der Erkenntnis, dass er seine Schuld allein nicht mehr zu bewältigen vermag. Diese Selbsteinsicht mündet darin, dass Gott/JHWH ihm trotz Schuld eine, gegenüber den ersten Menschen geminderte, Lebensperspektive eröffnet.[5] Damit kontrastiert Gen 4 m.E. unterschiedliche Ansätze der Krisenbewältigung, die den Menschen einmal in sich gefangen, zum anderen als Existenz *coram Deo* zeigen.

Indem im Folgenden die Erzähl- und Handlungsstruktur von Gen 4 nachgezeichnet wird, soll im Kontext dieses Bandes ein Beitrag zu der Frage versucht werden, „in welcher Weise die zum Teil fiktionalen und hochgradig bildhaften religiösen Texte den Umgang mit der Krise inszenieren und sich im Spannungsfeld von Aushalten und Gestalten, d.h. von aktiv über mediopassivisch zu passiv, verorten lassen“[6].

Dabei ist zu berücksichtigen, dass Gen 4 sich in seiner literarischen Form von schon vorliegenden Beispielen alttestamentlicher Resilienzforschung abhebt, weil hier menschliche Krisenerfahrung und ihre Bewältigungsstrategien nicht in Form eines selbstreflexiven Diskurses geschehen, der – wie z.B. Judith Gärtner es für Ps 22 anschaulich gemacht hat[7] – als wiedergewonnene Sprachfähigkeit die differenzierte Wahrnehmung der persönlichen Not und die Kontextualisierung der eigenen Lebenssituation ermöglicht und auf diese Weise Anknüpfungspunkte für Vertrauen und Identität eröffnet. Sondern in Gen 4 liegt eine typische alttestamentliche Erzählung vor, die als „erzählte“ Handlung einerseits Gefühle und Beweggründe in Handlungen und Dialogen „ver-

[5] Der anschließende Kainitenstammbaum zeigt dann die Kainiten als Städtebauer, Musiker und Schmiede – also als Kulturträger.

[6] GÄRTNER, JUDITH/RICHTER, CORNELIA, Der (post-)moderne Begriff der Resilienz und die jüdisch-christliche Tradition, in: Judith Gärtner/Barbara Schmitz (Hg.), Resilienznarrative im Alten Testament (FAT 156), Tübingen: Mohr Siebeck 2022, 18. Vgl. auch RICHTER, CORNELIA, Einleitung: Ohnmacht und Angst aushalten. Zu Kritik und Ergänzung dominant aktiver Resilienzfaktoren, in: Dies. (Hg.), Ohnmacht und Angst aushalten. Kritik der Resilienz in Theologie und Philosophie (Religion und Gesundheit 1), Stuttgart: Kohlhammer 2017, 9−30, hier: 17.

[7] GÄRTNER, JUDITH, Lebensstark aus der Klage. Traditionen der Hebräischen Bibel in der Perspektive von Resilienz am Beispiel von Ps 22, in: PrTh 51 (2016), 75−81.

steckt“ kommuniziert und andererseits durch die charakteristischen Leerstellen[8] gerade ihre besondere Fokussierung erhält. Erzählstrategie und Figurenkonstellation des Textes zu untersuchen, sind daher für die Frage nach der „Inszenierung der Krise“ und dem Scheitern wie den Möglichkeiten ihrer Überwindung wesentlich.

I. Gen 4 − Eine *anthropologische* Krisengeschichte

Gen 4 lässt sich in zwei Erzählbögen gliedern, die sich formal und inhaltlich unterscheiden: V. 1−8* entfalten in Form erzählter Handlung die Krise Kains, die mit der Tötung des Bruders endet, während die V. 9−15 im Dialog zwischen JHWH und Kain die Schuld und Verfluchung Kains thematisieren. In V. 16 bildet der Fortgang Kains den erzählerischen Abschluss.

1. Kains Krise (Gen 4,1−8)*

Dieser erste Teil gliedert sich in die Exposition (V. 1−2), die „Krise“ (V. 3−5) und letztlich die Tötung der Bruders (V. 8b) als Reaktion Kains. Eingefügt ist in V. 6−8a die m.E. sekundäre Warnung JHWHs[9], die diese Krise anthropologisch auf Kain zuspitzt und erzählerisch retardierende Funktion hat[10].

---

[8] Wie die Rezeptions- und Auslegungstradition zeigt, wurden diese Leerstellen, z.B. warum JHWH Kains Gabe nicht ansieht und woran Kain dies erkennt, sehr unterschiedlich mit Erklärungen gefüllt. S. dazu auch im Folgenden.

[9] Die V. 6f. – und vielleicht auch der V. 8a (s. dazu GERTZ, JAN CHRISTIAN, Das erste Buch Mose [Genesis]. Die Urgeschichte Gen 1−11 [ATD 1], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018, 150 mit Anm. 4) gehören wahrscheinlich nicht zum Erstbestand (vgl. auch z.B. WESTERMANN, CLAUS, Genesis. Kap. 1−11 [BK I/1], Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1974, 406–410; SCHÜLE, ANDREAS, Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte [Gen 1−11] [AThANT 86], Zürich: Theologischer Verlag 2006, 195ff.), da sie einerseits den klaren Aufbau der Erzählung unterbrechen, und als Gottesrede eine Hinwendung zu Kain zeigen, die die Erzählung in diesem Teil gerade verneint. Andererseits ist diese Gottesrede aus ‚bekanntem Material‘ (V. 6 als Wiederholung von V. 5b in Frageform; V. 7b nimmt Gen 3,16 auf) und aus ‚kryptisch‘-komprimierter weisheitlicher Rede (V. 7a) geformt, die mit חטאת und רבץ singuläre Vokabeln/Vorstellungen in die Urgeschichte einführt. Dabei ist m.E. die Intention dieser Verse deutlich: Sie dienen der Warnung Gottes an Kain, die das Unbehagen, dass Gottes unerklärliche Haltung Anlass für Kains Tat ist, in den Hintergrund rückt, und die gleichzeitig, indem sie Kain Handlungsalternativen und deren Folgen vor Augen führt, Kains Tat schwerwiegender erscheinen lässt, da er ausdrücklich von Gott gewarnt worden war. S. zu V. 7a unten Anm. 13.

[10] Vgl. JANOWSKI, Eden, 142.

Exposition (V. 1−2)

1 Und der Mensch, er erkannte Ewa, seine Frau, und sie wurde schwanger und sie gebar den Kain (Qayin), und sie sagte: Ich habe erworben/erschaffen einen Mann mit JHWH.
2 Und sie gebar nochmals, seinen Bruder, den Abel (Hæbæl); und Abel wurde ein Kleinviehhirte und Kain wurde ein Ackerbauer.

Krise (V. 3−5)

3 Und es geschah nach einiger Zeit, da brachte Kain JHWH von den Früchten des Ackerbodens eine Gabe.
4 Und Abel – auch er – brachte von den Erstlingen seines Kleinviehs und von ihrem Fett; und JHWH schaute auf Abel und auf seine Gabe.
5 Aber auf Kain und auf seine Gabe schaute er nicht;
Und sehr heiß überkam es Kain, und sein Angesicht fiel/sein Blick senkte sich.

Warnung JHWHs (V. 6−7)

6 Und JHWH sprach zu Kain:
Warum ist es dir heiß überkommen und warum ist dein Angesicht gefallen/hat sich dein Blick gesenkt?
7 Ist es nicht so:
Wenn du es gut/richtig machst[11]*: (dann folgt) Erheben (des Angesichts)*[12]*,*
Wenn du nicht gut/richtig machst: an der Pforte/am Eingang zur Sünde ist dann einer, der (dort) lagert.[13]
Nach dir steht sein Verlangen, doch du wirst/sollst über ihn herrschen.

---

[11] WILLI, THOMAS, Der Ort von Gen 4,1−16 innerhalb der hebräischen Geschichtsschreibung, in: Alexander Rofé/Yair Zachovitch (Hg.), I.L. Seeligmann Volume. Essays on the Bible and the Ancient World (FS I.L. Seeligmann) Bd. 3, Jerusalem: E. Rubinstein 1983, 99−113, hier: 102 mit Anm. 11, und JANOWSKI, Eden, 142, geben die Kausativform mit „wenn du es gut sein lässt“ wieder und betonen dadurch das geforderte Aushalten/Erdulden der göttlichen Handlung. Vgl. dazu HÖVER-JOHAG, INGEBORG, Art. טוב *ṭôḇ*, ThWAT, Bd. 3 (1982) 315−339, hier: 324, die das תיטיב in Gen 4,7 „(i)m Sinne des richtigen, der Situation entsprechenden Verhaltens“ versteht.

[12] Vgl. dazu Spr 18,5: Hier wird der Frevler mit dem Erheben des Angesichts (durch den Richtenden) – zu Unrecht − ins Recht gesetzt und ihm wird Anerkennung zuteil, vgl. auch PLÖGER, OTTO, Sprüche Salomos. Proverbia (BK XVII), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1984, 211, der von Begnadigung spricht, die mit dem Aufrichten des Angesichts hier gemeint sei.

[13] Der V. 7 ist in seiner Gesamtheit wie in seinen Einzelteilen ein notorisch schwieriger, ja „dunkler“ Vers, der zu sehr unterschiedlichen Übersetzungsvorschlägen geführt hat (vgl. dazu JACOB, BENNO, Das Buch Genesis [1934], Nachdruck, Stuttgart: Calwer 2000, 138−140; JANOWSKI, Eden), von denen aber keiner bislang eine allgemeine Anerkennung erhielt. M.E. zeigt sich in V. 7a eine weisheitliche Redeweise: Es werden Kain alternative Handlungskonzepte vorgestellt, die durch das einleitende „Ist es nicht so, wenn…“ als allgemein einsichtige Regeln erscheinen. Die angeschlossenen Bedingungssätze in 7aα und aβ formulieren parallel und direkt auf Kain als den Angeredeten zugeschnitten: „wenn du es richtig/nicht richtig machst, ….“, ohne konkret auf den Erzählzusammenhang einzugehen (ganz

Gewaltsame Reaktion Kains (V. 8)

8 (*Und Kain sagte zu seinem Bruder …*) und es geschah, als sie auf dem Feld waren, da erhob sich Kain gegen Abel, seinen Bruder, und tötete ihn.

In der Exposition V. 1f. werden mit „Qayin/Kain“ und „Hæbæl/Abel“ die Protagonisten der Geschichte eingeführt und ihre Berufe genannt[14], wobei hier, wie auch im Folgenden, Kain und seine Handlungsweise im Zentrum stehen[15], sodass man mit Fug und Recht Gen 4 als eine *Kaingeschichte* lesen kann. Diese Perspektive wird auch durch die Erzählweise unterstrichen:

Während in V. 1a alles in der Form bekannter genealogischer Aussagen bleibt[16], die für Gen 4,17ff. kennzeichnend sind, kommentiert Ewa, die Mutter alles Lebendigen (Gen 3,20), diesen ersten Gründungsakt „jenseits von Eden“ in V. 1b in einem Gen 2,23 vergleichbaren „Jubelruf“[17] und hebt neben ihrer

---

anders als die Septuaginta). Der Nachsatz/die Folge erscheint als stark verkürzte, ja kryptische Redeweise, deren direkter Bezug auf Kain oder zu der Kainerzählung ebenfalls nicht explizit ist und eher als allgemeiner Weisheitssatz erscheint. Der Infinitiv cs שְׂאֵת „Erheben“ fügt sich gut, wie schon oft gesehen wurde (vgl. z.B. FISCHER, GEORG, Genesis 1−11 [HTh-KAT], Freiburg i.Br.: Herder 2018, 288), zum „Fallen des Angesichts“ in V. 5f. Die sehr verkürzte Redeweise lässt allerdings offen, wer das „Erheben“ initiiert. Von Spr 18,5 („Erheben [שְׂאֵת] des Angesichts des Frevlers ist nicht gut, um zu beugen den Gerechten im Gericht“) legt sich m.E. nahe, dass hier das Erheben durch Gott als Zeichen göttlicher Gnade und Anerkennung eher gemeint ist als das eigene Heben des Angesichts als „Zeichen des Wohlbefindens“ (vgl. FABRY, HANS-JOSEF/FREEDMAN, DAVID NOEL/WILLOUGHBY, B.E., Art. נשׂא *nāśā'*, ThWAT, Bd. 5 [1986] 626−643, hier: 640; FISCHER, Genesis, 289). Der zweite Nachsatz ist – in Abweichung zu der gängigen Vorstellung, dass hier die Sünde Subjekt ist und sich daher Probleme mit dem mask. Partizip und den ebenfalls mask. Suffixen ergeben (vgl. GERTZ, Genesis, 162−166; s. aber die komplexe Erklärung bei HARDMEIER, CHRISTOF/OTT, KONRAD, Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskurstheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag, Stuttgart: Kohlhammer 2015, 306 mit Anm. 340) – m.E. auch als Teil eines allgemein weisheitlichen Satzes zu verstehen: „Wer nicht richtig handelt, ist (wie) einer, der an der Pforte/dem Tor zur Sünde lagert. Hier wird also metaphorisch-räumlich gedacht: Wer nicht recht handelt, steht an der Schwelle, eine Sünde zu begehen. Zu so einem könnte Kain werden, („nach dir steht sein Verlangen“), doch sollte sich Kain – so die Mahnung – nicht verführen lassen, sondern über diesen herrschen.

[14] Wie GERTZ, Genesis, 159 richtig herausstellt, gibt der Text keinen Anhalt dafür, dass hier ein „Urkonflikt zwischen einer bäuerlichen und nomadischen Lebensweise“ den Hintergrund der Erzählung bilde.

[15] Vgl. auch die Sicht, dass mit Kain die Linie Adams weitergeführt wird, schon weil er als Ackerbauer bezeichnet wird (so WILLI, Ort, 100).

[16] Vgl. SCHÜLE, Prolog, 180.

[17] So auch WESTERMANN, Genesis, 394; JACOB, Genesis, 135; GERTZ, Genesis, 158. Vgl. zu Gen 4,1 ausführlich NEUMANN-GORSOLKE, UTE, Das ICH des Menschen in den Erzählungen der Urgeschichte – Überlegungen zu Gen 2−3 und 4, in: Andreas Wagner/Jürgen van

eigenen[18] die besondere Bedeutung Kains hervor: „*Ich habe erworben/erschaffen einen Mann mit (der Hilfe?) JHWHs*“.

Trotz der ungewöhnlichen und viel diskutierten Ausdrucksweise[19] ist offensichtlich, dass das Prädikat קניתי auf den Namen קין Bezug nimmt und eine ätiologische Beziehung herstellen will. Da das Verb קנה sowohl „erwerben“/„erkaufen“ (קנה$_1$) als auch „erschaffen“ (קנה$_2$) – nur mit Subjekt „Gott“ – bedeuten kann,[20] kann beides mitgehört werden in einer Art semantischer Überblendung, die deutlich macht, dass einerseits hier „Gott auch außerhalb des Gartens Eden am Werk“ und andererseits Ewa „mitbeteiligt an der Schöpfung ist“[21] und das Leben weitergibt (vgl. Gen 3,16). Dass das Hervorbringen Kains eng mit der Schöpfermacht JHWHs zusammengedacht ist, unterstreicht ebenfalls das את־יהוה „mit“ (als Präp.) – der Hilfe /JHWH(s) − am Ende des Satzes, das gleichwohl grammatisch schwierig bleibt[22]. Zudem bleibt in V. 1b „erstaunlich“ – wie Gertz konstatiert –, „dass bei der Geburt eines Knaben von einem *ʾīš* ‚Mann‘ die Rede ist“[23]. Ist schon der zukünftige Mann im Blick, der das menschliche Geschlecht weiterführen wird[24], oder der rechtsfähige Mann, der sich seiner Schuld/Strafe JHWH gegenüber stellen muss?

Gerade in seiner Eigenart hebt V. 1 die besondere Stellung Kains in Gen 4 hervor. Die Erzählung fokussiert sich auf diesen „Mann“ Kain, während die Geburt Abels ohne den Rekurs auf den ersten Menschen, also den Vater, angeschlossen wird.[25] Noch vor seinem Namen wird die Verwandtschaftsbeziehung zu Kain − „seinen Bruder“ – genannt,[26] erst dann folgt der sprechende Name: Das Bruderverhältnis bildet damit den Ausgangspunkt der Erzählung, weniger

---

Oorschot (Hg.), Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments (VWGTh 48), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017, 117−135, hier: 128−131.

[18] Vgl. dazu FISCHER, Genesis, 280f.

[19] Vgl. NEUMANN-GORSOLKE, ICH des Menschen, 129−131 und GERTZ, Genesis, 157f.

[20] Vgl. zum Zusammenwirken von Gott und Mensch bei der Erschaffung eines Menschen Ps 139,13.

[21] WILLI, Ort, 100.

[22] S. u.a. WILLI, Ort, 100 Anm. 4; NEUMANN-GORSOLKE, ICH des Menschen, 129, und GERTZ, Genesis, 158.

[23] GERTZ, Genesis, 157f. Benno Jacob übersetzt „Männliches“ (JACOB, Genesis, 134).

[24] So WESTERMANN, Genesis, 396; vgl. auch WILLI, Ort, 100: „Weil es nun diesen Mann gibt, auf dem die Hoffnung liegt, verblasst die Gestalt Adams. Seine Rolle wird von Kain ausgefüllt“.

[25] Die Erklärung, Abel sei als Zwilling zu Kain zu sehen und deshalb fehle der sonst typische Rekurs auf den Vater, ist m.E. von Gen 25,24f. und 38,5 her nicht zu belegen.

[26] FISCHER, Genesis, 281 betont zu Recht, dass hier erstmalig das Wort „Bruder“ fällt und das Thema Geschwisterlichkeit in den Blick kommt, an dem anthropologischen Konflikte entfaltet werden können.

die Person des Bruders, der durch den Namen Abel – hebr. הֶבֶל „Hauch“ – ja schon auf „Vergehen“ hin angelegt ist. Abel ist „nur in seiner Beziehung zu Kain in den Blick genommen. […] Abel bleibt auffällig konturlos, seine einzige Bedeutung in der Erzählung besteht darin, von seinem Bruder getötet zu werden.“[27]

Die Priorität Kains setzt sich auch im folgenden Abschnitt V. 3−5 fort, denn auch bei der Gabe für JHWH ist es zuerst die „Hauptfigur“[28] Kain, der Ackerbauer, der die Früchte des Ackerbodens bringt, während V. 4 betont, dass Abel, der Kleinviehhirte, „auch er“, im Anschluss daran von den Erstlingen seines Kleinviehs und von ihrem Fett JHWH darbringt.

Betrachtet man die V. 1−5, so zeigt sich auf der Satzebene zwar eine „mehrfache Nennung der Namen in enger Abfolge“[29] und in chiastischer Struktur,[30] auf der Erzählebene aber gibt es keine Beziehung oder Interaktion zwischen den beiden Brüdern. Von diesem Anfang her ist daher das Verständnis von Gen 4 als „Konflikt zwischen den Brüdern“[31] fraglich. Die V. 3−5 entfalten vielmehr eine Situation, die sich für Kain als existentielle Krise zeigt, die sich nicht aus der Konstellation zu seinem Bruder, sondern zu JHWH ergibt: Denn während JHWH auf die Gabe (מִנְחָה) Abels schaut (שָׁעָה), schaut er nicht auf Kain und seine Gabe (V. 5a).

Einher mit der Kürze der Szene gehen verschiedene, immer wieder diskutierte Fragen: „Um welche Art der Darbringungen handelt es sich? Woran hat Kain erkannt, dass Jhwh ihn und seine Gabe anders als Abel und dessen Gabe nicht angesehen hat. Weshalb hat Jhwh den Kain und seine Gabe nicht angesehen?“[32] Dies sind Fragen, die der Text – im Gegensatz zur Rezeptions- und Auslegungsgeschichte – nicht beantwortet![33] Mit C. Westermann kann man daher festhalten: „Daß Gott das Opfer Kains nicht ansah, ist […]weder auf seine Gesinnung noch auf ein falsches Opfer noch auf eine falsche Art des Opfers zurückzuführen. Es ist vielmehr das Unabänderliche damit ausgesagt, daß so etwas geschieht“[34]. D.h. Kain sieht sich mit einer ihm unerklärlichen göttlichen

---

[27] GERTZ, Genesis, 159,

[28] GERTZ, Genesis, 160.

[29] FISCHER, Genesis, 278. Vgl. dort auch die Graphik zur Verkettung der Namen.

[30] Vgl. dazu ARNETH, MARTIN, Durch Adams Fall ist ganz verderbt…. Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte (FRLANT 217), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 150−152; GERTZ, Genesis, 160.

[31] GERTZ, Genesis, 156, vgl. auch JANOWSKI, Eden, 270 u.ö.

[32] GERTZ, Genesis, 160.

[33] Vgl. dazu die bei GERTZ, Genesis, 160f. aufgeführten Erklärungsversuche für das Nicht-Anschauen der Gabe Kains durch JHWH.

[34] WESTERMANN, Genesis, 403.

Ungerechtigkeit konfrontiert, weil JHWH seine Gabe von Feldfrüchten nicht annimmt und „stattdessen die Gabe des Bruders bevorzugt, der dafür – anders als Kain – nicht vergleichbar gearbeitet hat“[35].

Um die Herausforderung zu ermessen, die diese Situation für Kain bedeutet, ist ein Blick auf die Semantik von V. 4f. hilfreich: Die V. 4f. verwenden keine spezielle Opferterminologie, sondern das unspezifische בוא Hi. „bringen“ und den allgemeinen Begriff מִנְחָה „Gabe/Huldigungsgabe“, das sowohl die Übergabe eines Geschenks an einen Höhergestellten als auch an Gott bezeichnen kann,[36] d.h. „die Huldigung durch Kain und Abel … war ein ‚Hineinbringen‘ von Gaben, aber kein Opfer im engeren Sinne […]“[37].
Das „Schauen“ JHWHs wird mit dem eher seltenen Verb (שָׁעָה) ausgedrückt, das im Qal nur 12-mal belegt ist. Nach Lundblom wird שָׁעָה oft in hierarchischen Beziehungen verwendet und „versteht sich meist als aufmerksame Sorge und Achtsamkeit oder, wenn die Beziehung als eher böswillig denn wohlwollend geartet ist, als Unaufmerksamkeit oder ähnlich Unheilvolles: Die Aufmerksamkeit kann sich steigern bis zu dem Punkt, an dem sie für den Betroffenen bedrückend wird“[38]. Gerade letzteres ist für die Belege mit Subjekt Gott, dann mit Präp. מִן, dominierend, wie die Stellen Hi 7,19; 14,6 und Ps 39,14 zeigen. Gottes Schauen kann zu einer Belastung für den Menschen werden und ihn quälen. So fordert Hiob, dass Gott den Menschen in seiner begrenzten Zeit in Ruhe lassen solle: „…so blicke weg von ihm, so dass er Ruhe hat, damit er wie ein Tagelöhner seinen Tag genießen kann!“ (Hi 14,6).

Positiv konnotiert ist das göttliche Schauen nur in Gen 4,4f.: Hier geht es nach Lundblom um göttliche Aufmerksamkeit, „die dem einzelnen Freude bringt“[39]. Da Gen 4,4 nicht von Freude spricht, mag diese Interpretation eventuell *ex negativo* motiviert sein; aus den genannten Stellen ist m.E. durchaus zu erheben, dass das Schauen Gottes die *Beziehung* betrifft, in der sich der Mensch zu Gott befindet und die seine gesamte Existenz – negativ oder auch positiv – umgreift. Vielleicht kann man Gen 4,4f. auch vor dem Hintergrund zahlreicher Psalmworte verstehen, in denen der Beter darum bittet, Gott möge

---

[35] HARTENSTEIN, FRIEDHELM, Die Zumutung des barmherzigen Gottes. Die Theologie des Jonabuches im Licht der Urgeschichte Gen 1−11, in: Angelika Berlejung/Raik Heckl, Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FS R. Lux) (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 39), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 435−455, hier: 449.

[36] Vgl. WILLI-PLEIN, INA, Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse, (SBS 153), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1993, 79−85; so auch FISCHER, Genesis, 283.

[37] WILLI-PLEIN, Opfer, 84.

[38] LUNDBOM, JACK R., Art. שעה *šā'āh*, ThWAT, Bd. 8 (1995), 348−350; hier: 349.

[39] LUNDBOM, *šā'āh*, 350.

„herschauen“, um z.B. dem (sozialen) Tod zu entfliehen (z.B. נבט Hi in Ps 13,4) oder sein Angesicht zuwenden, weil die Zuwendung Gottes Heil und Leben verheißt (vgl. Ps 104,29).[40] Dem Schauen/Nicht-Schauen Gottes auf Abel resp. Kain kommt eine existentielle Bedeutung zu.

Dem entspricht auch V. 5b, der zeigt, dass das „Nicht-Schauen“ Gottes Kains Lebensgefühl bis hin in seine Körperhaltung verändert: „*Und sehr heiß überkam es Kain, und sein Gesicht fiel/der Blick senkte sich*“.

In den Kommentaren wird dieses „Heißwerden“ Kains oft sofort auf das Bruderverhältnis bezogen: „Man sieht förmlich, wie die Zuwendung zum Bruder erstirbt und der Haß ihn in Besitz nimmt“ – so zitiert Gertz hier Chr. Levin[41]. Doch weder von Zuwendung noch von Hass dem Bruder gegenüber spricht der Text. Das absolute חָרָה + לְ (ohne אף „Zorn“) bezeichnet nach B. Jacob „von Ärger, Gram, Bitterkeit, Trauer (aber nicht Zornesglut, […]) ergriffen werden“[42] und beschreibt die Gemütsverfassung Kains, bleibt dagegen in seiner Richtung uneindeutig. M.E. legt sich aufgrund der Situation eher eine Semantik nahe, die an Verbitterung oder Verzweiflung[43] − unterstrichen durch das „sehr“[44] − denken lässt und die Möglichkeit eröffnet, „daß Gott das eigentliche Objekt“[45] dieser Emotion ist.

Die verzweifelte Stimmung und Lebenshaltung Kains spiegelt sich darüber hinaus geradezu „verkörpert“ wider, indem sein „Gesicht fällt“, er also den Blick niedergeschlagen nach unten zum Boden wendet – eine Geste, die

[40] In diesen Zusammenhang gehört auch das Erscheinen des Beters vor JHWHs Angesicht, wie z.B. in Ps 42,2f., vgl. hierzu HARTENSTEIN, FRIEDHELM, Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32−34 (FAT 55), Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

[41] GERTZ, Genesis, 162.

[42] JACOB, Genesis, 138. Für dieses Verständnis spricht auch die Version der Septuaginta, die das absolute חָרָה + לְ sehr unterschiedlich wiedergibt, für Gen 4,5 aber kein Äquivalent für „zornig sein“ wählt, sondern ἐλύπησεν τὸν Καιν λίαν „er (Gott) betrübte Kain sehr“ und dadurch den Grund für die Betrübung Kains hervorhebt. Diesen Hinweis verdanke ich Martin Rösel, Rostock.

[43] Vgl. LUNDBLOM, *šā'āh*, 350. Vgl. dazu auch FISCHER, Genesis, 285 mit dem Hinweis auf Peschitta und TgNeof.

[44] Vgl. FISCHER, Genesis, 285.

[45] FREEDMAN, DAVID N./LUNDBLOM, JACK R, Art. חרה *ḥārāh,* ThWAT, Bd. 3 (1982) 182−188, hier: 188.

Staubli/Schroer als Ausdruck von Depression beschreiben,[46] und die auch Abbruch von Beziehungen[47] indizieren kann. Kain ist mit seinen negativen Emotionen, seiner Verzweiflung/Verbitterung, dass seine Gabe „vergeblich" war und die Zuwendung JHWHs nicht sein Leben zu fundieren scheint, allein. Selbst eine Klagemöglichkeit Kains gegen Gott ist nach der Erzählstruktur des Textes nicht möglich, da JHWH nicht auf Kain schaut. Kain ist in dieser Lebenskrise auf sich gestellt und „auf Dauer niedergeschlagen und frustriert", worin – wie Gertz schreibt – „die eigentliche Gefahr" besteht[48]:

„(*Und Kain sagte [es?] seinem Bruder Abel*)…und es geschah, als sie auf dem Feld waren, da erhob sich Kain gegen Abel, seinen Bruder, und tötete ihn"(V. 8b).

Auch hier ist der Text denkbar kurz und gibt weder Motiv noch weitere Emotionen preis. Ist Abel der berühmte Stachel im Fleisch, der Kain immer vor Augen führt, was ihm vorenthalten blieb? Ist es Neid auf den Bruder, der Kain zu dieser Tat veranlasst?[49] Will er den Zeugen seiner erfahrenen Beschämung durch JHWHs Nicht-Schauen eliminieren, um seine Beschämung damit auszulöschen? Ist die Gewalt gegen den Bruder das Ventil, um die Erfahrung unverständlicher Ungleichbehandlung und tief empfundener Herabsetzung aus seinem Leben zu löschen? Der Text lässt diese Fragen „unbarmherzig" offen und liefert nur die brutalen Fakten: Auf dem freien Feld, der Ort, „wo die Tat nicht gesehen wird und der Hilferuf nicht gehört wird"[50], tötet er seinen Bruder.[51] Denn Kain kann und will offensichtlich die Situation nicht fatalistisch hinnehmen oder aushalten, er lehnt sich auf gegen die erfahrene Ungerechtigkeit.

Kann „Zorn als Entschiedenheit und kraftvoller Widerspruch gegen Adversität"[52] ein konstruktiver erster Schritt *aus* dem ihm widerfahrenen Schicksal

---

[46] Vgl. STAUBLI, THOMAS/SCHROER, SILVIA, Menschenbilder der Bibel, Ostfildern: Patmos 2014, 160.

[47] Vgl. FREVEL, CHRISTIAN, Art. Körper, Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (^{5}2016), 297−301, hier: 298.

[48] GERTZ, Genesis, 162.

[49] Andere Brüder-Neid-Geschichten, wie Josef oder Jakob/Esau legen die Gründe für den geschwisterlichen Neid dagegen offen.

[50] JACOB, Genesis, 140.

[51] „Gerade eben darin liegt das Erschreckende und urgeschichtlich Typische der Szene: Das Erleben, grundlos zurückgesetzt zu sein, der daraus folgende Zorn, die daraus geborene Missetat…" (GERTZ, Genesis, 167).

[52] SEDMAK, CLEMENS, Strukturen der Widerstandskraft in der „Philokalia", in: Ders./Małgorzata Bogaczyk-Vormayr (Hg.), Patristik und Resilienz: Frühchristliche Einsichten in die Seelenkraft, Berlin/München/Boston: de Gruyter 2015, 255−275, hier: 260.